



Жак Деррида  
Маркс и сыновья

ЛЕВАЯКАРТА

Жак Деррида  
Маркс и сыновья

*Programme*  
*Pouchkine*

*Издание осуществлено в рамках  
программы "Пушкин" при  
поддержке Министерства  
иных иностранных дел Франции  
и посольства Франции в России*

*On a réalisé dans le cadre du  
programme d'aide à la publication  
Pouchkine avec le soutien du Ministère  
des Affaires Étrangères Français et de  
l'Ambassade de France en Russie*

Jacques Derrida  
Marx & Sons

Presses Universitaires de France

Galilée 2002

# Жак Деррида Маркс и сыновья

перевод с французского  
Дмитрий Новиков

Москва 2006

 **Logosaltera**

ЛЭВАЯКАРТА

УДК 1|14  
ББК 87  
Д 36

**Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин» при поддержке  
Министерства Иностранных дел Франции и Посольства Франции в  
России**

**Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication  
Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et  
de l'Ambassade de France en Russie**

Перевод с французского  
Дмитрия Новикова

**Деррида, Ж.**

Маркс & Сыновья. — Пер. с франц. / Перевод Дмитрия Новикова.  
М.: «Логос-альтера», «Ессе homo», 2006. — 104 с.

ISBN 5-98378-011-X

© Jacques Derrida. Marx & Sons. Press Universitaires de France,  
Galilée, Paris, 2006.

© «Логос-альтера», Ессе homo. Москва, 2006.

© Перевод: Д. Новиков, 2006.

© Художественное оформление: А. Эльконин, 2006.

Я должен начать с признания: эти размышления будут не вполне адекватными, но неадекватность эта носит особый характер. Если бы размышления оказались просто неадекватными, то в этом бы не было ничего удивительного. Очень скоро в этих размышлениях обнаружится та особая форма неадекватности, которая называется анахронией. Ибо всякий раз каждый заготовленный ответ окажется одновременно и слишком преждевременным, и уже запоздалым.

Преждевременность: ответы, увы, будут часто неполными, а сама риторика будет носить характер экспериментального предисловия. Предлагаемые размышления будут лишь неловкой попыткой предварительного ответа на впечатляющую и щедрую провокацию текстов, за которыми я следую в данной книге, ответа, к которому я хотел бы подойти когда-нибудь в будущем. Отныне большинство этих текстов, каждый по-своему, будут сопровождать меня. Они станут частью моих размышлений, а значит, и частью моих обязательств и моих политических оценок.

Но в *то же* время, как ни рискованно говорить о *том же* времени, соблазнившись другой риторической фикцией, другим литературным жанром, — меня можно будет даже обвинить и в неоправданном запаздывании: можно увидеть в этих размышлениях послесловие, или *post-scriptum* — но не к *Призракам Марса*, а скорее к «ответу», который я заготовил когда-то очень давно, но который оставался неиспользованным. К ответу, который был задуман мною даже раньше, чем были написаны *Призраки Маркса*.

Поскольку уже та книга — я позволю себе это напомнить — должна была быть неким «ответом», всего лишь ответом: ответом на непосредственность приглашения, равно как и на безотлагательность требования, но, кроме того, ответом и на очень старый вопрос. Хотя для всякой ответственности первичным является ее изначальное «да», тем не менее это «да» представляет собой не более чем ответ. Она всегда звучит как отклик на призрачный наказ: но в таком случае то место, из которого доносится приказ, не может быть определено ни как *живое настоящее*, ни как просто отсутствие — абсолютное *отсутствие смерти*.

Иными словами, ответственность этого ответа уже покинула почву *философии как онтологии* или онтологии как дискурса — дискурса действительности (*бытия-присутствия*), и теперь нам как раз и предстоит осмыслить это заново. Поскольку, как мы увидим, все обсуждаемые здесь проблемы в конечном счете связаны с вопросом, который представляется, на первый взгляд, абстрактным и спекулятивным, но который продолжает оставаться, как это говорили во Франции несколько десятилетий назад, «неизбежным»: вопросом «командных высот». Вот этот вопрос: что же именно в наследии Маркса является *философией*, принимающей форму *онтологии*? Является ли *политической философией* то, что мы восприняли или еще сможем воспринять из наследия Маркса? *Является ли это наследие политической философией, имеющей форму онтологии*? И наконец: что нам делать с этим, на первый взгляд, абстрактным вопросом? Правомерен ли он? Можно ли его избежать? И почему все только что прочитанные тексты этой книги подводят к нему именно тогда, когда мы оказываемся в тех проблемных областях, которые называются «политикой», «политическим», «идеологией», «партией» или «классами», или же, когда речь заходит о грядущем (*a-venir*), — «революцией», «мессианством» или «утопией»?

Итак, в любом случае, независимо от того, будут ли мои ответы запоздалыми или преждевременными, мне не удастся совладать с их временной формой. Следовательно, можно было бы сказать, что я должен был предвидеть эту неудачу. И я мог предугадать возникновение этой анахронии. Но не является некая несвоевременность одновременно и темпоральностью, и темой *Призраков Маркса*? Да, несомненно, я в какой-то мере предвидел то, что будет здесь происходить. Несомненно, я считал, что такой поворот

неизбежен, с самого начала. Но я не осмелился уклониться, предпочитая, как говорят по-французски, *пойти на риск провала*. Я предпочел принять свое поражение, вместо того чтобы исчезнуть, когда настало время благодарить авторов этой книги. Поскольку именно это я и хочу здесь сделать прежде всего. Итак, в тот миг, когда они оказали мне честь, обратившись ко мне, адресовав мне свою критику, я предпочел предстать безоружным перед ними и их «речами», даже несмотря на то, что все, что я собирался им сказать, будучи не только недостаточным, но не вполне ясным и подчас безличным, должно было бы еще больше разочаровать — и даже, возможно, вызвать раздражение у тех, кто и так уже считал себя вправе быть раздраженным.

Короче, сейчас уже достаточно ясно: мне уже не удалось *здесь* «ответить», я не смогу этого сделать и, возможно, *это* не то место, где я мог бы это сделать, в силу ряда причин, на которых я бы сейчас хотел остановиться подробнее.

Во-первых, это было бы очень сложно. Было бы крайне самонадеянно, придя последним, претендовать на полное и всеохватывающее видение, претендовать на заключительное слово, которое бы имело форму точной реплики, предназначенной для каждого — и каждому из этих текстов. Картина была бы безрадостной. Это отпадает, поскольку это мне не нравится. Пусть читатели *Призраков Маркса*, а теперь и этой книги, составят свое собственное мнение об этих книгах и обо всех дискуссиях, которые со всем этим связаны. В перспективе предстоит много *работы*, но как раз это и радует, и я признателен за это чувство. Поскольку я думаю, что практически все эти тексты, каждый на свой лад, являются целиком *рабочими* текстами? Следовательно, они заслуживают чего-то иного, чем просто «реплики». На них следует ответить еще одной работой, какой бы скромной и недостаточной она ни была, скорее, чтобы просто войти с ними контакт, чем чтобы на них ответить. Как мне кажется, всякий, кто прочтет эти тексты, придет к выводу, что они представляют собой подлинные строительные площадки. Для всех этих текстов, или почти для всех, всегда, или почти всегда, характерно стремление действительно быть прочитанными, а не просто перелистанными. Почти все они стремятся к анализу, пониманию, аргументации — в конечном счете к прояснению, а не к увеличению неясностей. Почти все они стремятся все-таки как-то дискутировать, а не оскорблять (как это очень ча-



сто делают сегодня для того, чтобы не задаваться болезненными вопросами), скорее возражать, чем поносить или трусливо ранить.

Но, вероятно, вскоре станет ясно, что всякий раз истоки лежат в собственной аксиоматике, в собственной перспективе и в собственной дискурсивной стратегии. Преднамеренно заостряя, я бы даже сказал, что они (*собранные здесь тексты — прим. пер.*) исходят из различных политических *философий* и различных *политик*. Я подчеркиваю эти два слова, чтобы вновь привлечь внимание к тому, что я только что назвал местом наиболее интенсивного пересечения, местом, где сходятся все эти вопросы, поставленные здесь заново: как отныне следует понимать и *мыслить* слова «философия» и «политика»? И, прежде всего, как следует понимать и мыслить само *мышление, идеи* Маркса, то, что мы унаследовали (или, если исходить из, возможно, и смелой, но тем не менее достаточно распространенной гипотезы, — то, что мы *хотели бы* или *должны бы* — *ли бы* унаследовать, если бы мы были «сыновьями Маркса»)? *Являются ли* это мышление, эти идеи Маркса *по сути* философией? *Является ли* эта философия в *сущности* метафизикой в *форме* онтологии<sup>1</sup>? Сокрыта ли еще где-то в ее глубинах более или менее распознаваемая онтология? Должна ли она обратиться к этой онтологии? Какую судьбу мы должны уготовить для этой «*сущности*» нашим актом действительной интерпретации (а следовательно, также и политической интерпретации)? Представляет ли она собой некую данность, или же это обещание, которое еще только должно случиться, которое нужно сместить, помыслить заново или реинтерпретировать как-то иначе, так, что, может быть, придется распрощаться с самой этой ценностью — *сущностью*, в которой все-таки все еще слишком многое связано с определенной онтологией? Уже один этот улей вопросов заслуживает того, чтобы посвятить ему многие и многие труды («что же там, в конце концов, насчет философии у Маркса, или Маркса?»). Я попытаюсь пока-

1 Хотя вопрос об онтологии Маркса (представляющийся абстрактным и спекулятивным) ставится в такой форме только лишь в некоторых текстах, собранных в этой книге (прежде всего, в текстах Гамашера, Джеймисона и Негри), я полагаю, что во всех этих текстах он затрагивает их суть. Я позволю себе напомнить, что в *Призраках Маркса* этот вопрос стоял так, что, казалось бы, его невозможно было не распознать в качестве основного вопроса.

зять, почему я не готов подписаться ни под одним из этих двух выводов. Потребуется по меньшей мере еще один новый труд в дополнение к уже имеющимся многочисленным исследованиям, чтобы прояснить дискуссию, начало которой положили последние строчки параграфа, озаглавленного Джеймисоном «*The narrative of theory*» (вокруг той — неустранимой, непреодолимой, немыслимой — вещи, которую Альтюссер называл «идеологией» и которую «Хайдеггер и Деррида», как пишет Джеймисон, назвали «метафизикой», присутствующей в дискурсах, некоторые «темы» которой якобы оказались «овеществлены» в «*theory*»). То же самое я сказал бы относительно понятия «политического», затем относительно политической философии, но прежде всего это касается того понятия, которое располагается где-то между «философией и политикой», понятия, которое, безусловно, сложнее всего очертить, исходя из всех этих текстов, — понятия идеологии.

Но этим проблема не исчерпывается, все не сводится лишь к этому делению на философию и политическую философию. Формулируя еще более радикально, что, как мне кажется, делает рассмотрение одновременно и более интересным, и более сложными, можно сказать, что полилог текстов, собранных здесь Михаэлем Спринкером (прежде всего ему я хотел бы выразить свою искреннюю, дружескую благодарность за ту возможность, которую он всем нам, в том числе мне предоставляет) заставляет взаимодействовать гетерогенные «стили», практики, гетерогенные этики, или, иначе говоря, политики «обсуждений», гетерогенные риторики, или типы теоретического письма. Было бы абсурдным, а по сути оскорбительным, попытаться нивелировать, уравнивать эти индивидуальности, стремясь делать вид, что твоя речь равно обращена сразу ко всем, чтобы ответить сразу всем и каждому в отдельности — и с этого самого момента уже ни к кому не обращаться.

Я лишь несколько заостряю. В действительности я предположил, что различие между «политическими философиями, или политиками», различия, которые некоторые называли бы «идеологическими» в той их части, которая связана с различием *политических позиций* и, следовательно, различием *тезисов*, не является главным различием, даже если порой их бывает непросто преодолеть или вообще обсуждать. Если допустить, что в наших позициях есть нечто, делающее их принципиально несовмести-

мыми, к примеру, некоторая фундаментальное противоречие, то указанное выше различие не могло бы стать их глубинной перво-причиной. Поскольку для того, чтобы эти различия и эти разногласия имели место, и для того, чтобы их можно было рассматривать в качестве различий и разногласий, требуется, по крайней мере, изначальное согласие, общая аксиоматика как в отношении самого предмета, так и относительно тех *вещей*, которые подлежат обсуждению: философии, политики, политической философии, сути философского, политического, политико-философского, идеологического и т.д. Основой для возникновения согласия, или консенсуса, для его наличия является такая ситуация, когда суть дискуссии, оценок, интерпретации может быть обозначена общепринятыми именами, именами нарицательными или именами собственными: «философия», «политика» или «политическое», «политическая философия» или «философия политики (политического)», «Маркс». А также необходимо наличие слов и вещей, вокруг которых его «наследники» (как «марксисты», так и немарксисты, «марксисты», принадлежащие к различным «семьям» и поколениям марксизма, относящие себя к различным национальным традициям и академическим формациям) смогли бы развернуть дискуссию относительно «Маркса» как имени собственного (то есть относительно призрачного — или не призрачного — характера его наследия и относительно его «потомства»), но эта дискуссия должна вестись на *едином* языке и исходить из *общей* аксиоматики.

Вряд ли в этой книге можно найти нечто подобное. Но именно это может сделать ее особенно интересной для одних, необходимой или драматичной — для других, или же обесмыслить ее в глазах третьих, распадаясь на части как нечто вавилонское. Таким образом, у того, кто прибывает последним, оказывается в любом случае задача из не простых, если при этом он не претендует на некое последнее слово, но лишь на предварительное прочтение всех этих текстов. Как же можно формализовать эти идиоматические и непере译имые различия, если приходится создавать видимость, что ты обращаешься ко всем, занимая некую металингвистическую позицию, одновременно и самую выгодную, и совершенно недоступную, самую абсурдную и самую неприемлемую, а в конечном счете и самую несправедливую? Это и есть причина поражения, на которое я *обречен, поражения*, которому по-

свящается и, как это все еще говорят по-французски, приносится в жертву моя речь.

Вначале, прежде чем приступить к основной теме, я позволю себе напомнить суть вопроса, ставшего центральным в *Призраках Маркса*, но оказавшегося также и самым болезненным, поскольку с ним были связаны как своевременность, так и сама обоснованность книги, которая изначально была лишь приуроченной к дате лекцией и в совершенно конкретной ситуации, явилась всего лишь «обозначением позиции» в ответ на важное для меня приглашение. Вопрос остается открытым и, конечно же, он продолжает организовывать стратегию этого дискурса и определять его адресата, но, как мне кажется, сегодня *практически ни в одном* из текстов этой книги он не был рассмотрен всерьез и непосредственно именно в качестве вопроса. Итак, это именно *тройной* вопрос: 1. Это вопрос «политического» (сущности, традиции и границ «политического», в частности, у «Маркса»); 2. это также вопрос «философского» (философии как онтологии, в частности, у «Маркса»), и, следовательно, 3. вопрос о тех местах, которые, как полагают, опознаются всеми одинаковым образом благодаря именам, в частности, благодаря имени «Маркса», даже если это общее истолкование служит лишь для выражения несогласия. Эти три вопроса («политика», «философия», «Маркс») невозможно отделить друг от друга. Если бы в *Призраках Маркса* имелся какой-то «тезис» или гипотеза, то сегодня следовало бы сказать, что он предполагает эту нерасчленимость. Три темы этого тезиса (или гипотезы) сегодня образуют единый тезис. Они стремятся к тому общему месту, которым они и так являются, которое, даже если этого мы и не замечаем, и есть историческое место их сочленения.

Тезис (или гипотеза) *Призраков Маркса* заявляет о себе как преднамеренное связывание этих трех тем вместе. Но эта самопредставленность вовсе не является манифестом. Это не саморепрезентация некоего Манифеста в традиции политического Манифеста, та самая, которая анализируется в *Призраках Маркса* как раз в связи с *Манифестом Коммунистической партии*. Хотя я стараюсь, по возможности, избегать самоцитирования, я бы хотел привести по меньшей мере один фрагмент анализа, исследующего саму форму текста «Манифеста», который и начинается со слов «*Ein Gespenst geht um in Europa — das Gespenst des Kommunismus*». Следовательно, для того что бы объяснить титульное имя — Маркс

— необходимо увидеть, как в перформативном акте подписи здесь сплетены в одно целое «имя собственное», относящееся к Марксу или к любому, кто связывает себя с этим именем или дает согласие на представление себя посредством этого имени, политическое (представляемое Партией или Интернационалом) и онтологическое (философема бытия-присутствия, присутствия живого настоящего и т.д.). Призрачность рассматривается Марксом не иначе как идеологема, всего лишь как призрак, который должен растаять: «Когда в 1847—1848 годах Маркс говорит о призраке коммунизма, он вписывает его в историческую перспективу, которая прямо противоположна той, которую я изначально имел в виду, предлагая такое название — *Призраки Маркса*. Если я, со своей стороны, попытался назвать этим именем настойчивость того настоящего, которое уже прошло, возврат смерти, призрачное возвращение, от которого не удастся освободиться в мирской работе скорби, возвращение, от которого оно бежит ему же навстречу, которое оно *преследует* (которое оно исключает, изгоняет и за которым оно одновременно гонится), то Маркс, напротив, давая это имя, и называет, и предрекает настоящее, которое только должно наступить. Он как бы пытается предсказать и предписать: то, что в настоящий момент представляется не более чем призраком в идеологическом представлении старой Европы, в будущем должно стать действительной реальностью настоящего, то есть живой реальностью. *Манифест* и взывает к этой презентации живой реальности, и зовет ее: необходимо сделать так, чтобы в будущем этот призрак — и прежде всего объединение рабочих, вынужденное оставаться секретным приблизительно до 1848 г. — стало *реальностью*, и, более того, *живой* реальностью. Необходимо, чтобы эта реальная жизнь обнаружила и манифестировала себя, чтобы она *презентировала себя*, но уже не в масштабе Европы, старой Европы, а в универсальном измерении Интернационала.

Но необходимо также, чтобы она манифестировала себя в форме манифеста, каким явился Манифест партии. Ибо, согласно Марксу, политическая организация той политической силы, которая и должна быть, согласно *Манифесту*, движущей силой революции, апроприации и, наконец, разрушения Государства и конца политики как таковой, должна иметь форму партии. (И поскольку такое уникальное завершение политики соответствовало бы презентации абсолютно живой реальности, то это еще один до-

вод в пользу того, чтобы считать, что сущность политического, возможно, всегда была некоей фигурой без сущности, самой «*несущностью*» (*anessence*) призрака.)»<sup>2</sup>

Строго говоря, в *Призраках Маркса* как раз отсутствует само представление представленной там гипотезы. Гипотеза, или тезис, здесь не *полагается*. Если он все же полагается или презентуется, то, по крайней мере, это не принимает форму манифеста или само-манифестации. Этот тезис, не будучи выраженным в настоящем, обретает свою формулировку, когда он не просто, как говорят, «полагается», но предполагается как «суппозиция», как «ответственность», *будучи трансформацией*, следовательно, *гетеродоксальной* или *парадоксальной транспозицией XI Тезиса о Фейербахе*.

Следовательно, как такое наследие «Маркса», которое и следует ему, и изменяет ему (*fidele-infidele*), изменяющее ему, *чтобы* следовать ему (неверное ему, *чтобы* быть ему верным: одновременно и *из-за* желанья верности, и *потому что* оно является или хочет быть верным).

Следовательно, как гипотеза или постулат: о том, чем может и должно стать наследие, которое в силу необходимости является верным и неверным, неверным *из* верности. Эта книга о наследии, и поэтому ее тема не должна исчерпываться «сыновьями Маркса». Точнее, эта книга о том, что вообще сам акт «унаследования» может быть чем-то, что никак нельзя назвать *однозначным*, предполагающим *одно* значение, но, возможно, он предписывает противоречивым образом, обязывая к противоречивости. Как можно вообще ответить, как можно осознавать себя ответственным за наследие, которое вам завещано во взаимопротиворечащих приказах?

Не претендуя на то, чтобы восстановить здесь это движение, я хочу напомнить, что «сама возможность [...] и феноменаль-

2 *Spectres de Marx*, Galilee, 1993, с. 166–167. *Призраки Маркса*, русский перевод Б. Скуратова под ред Д. Новикова, М.: Логос-альтера, 2006, с. 148–149. Продолжение, которое я здесь не цитирую, развивает далее эту проблематику партии, к чему я еще вернусь, а также тему идеологии как «сказки» (*Maerchen*), в данном случае, это сказка о призраке.

ность политического», или, иначе, «то, что позволяет идентифицировать политическое», с одной стороны, и возможность «призракологии» (*hantologie*), с другой стороны, сплетаются вместе тогда, когда дискурс (я не говорю: наука) о призрачности оказывается «несводимым [...] ко всему тому, что она [«призракология»] делает возможным — онтологии, теологии, онто-теологии позитивной или негативной», то есть также и к той «философии», не говоря уже о «марксистской философии», границы которой, как я думаю, Марксу так никогда и не удалось тематизировать.

Ведь одна из «красных нитей» *Призраков Маркса* — это не что иное, как вопрос о «философии»<sup>3</sup> Маркса. Три вопроса связаны вместе. Как разграничить 1. «феноменальность политического» как таковую? 2. «философию» как онто-теологию? и 3. наследие как наследие «Маркса», принимающее имя «Маркса» во имя «Маркса»? Как раз там, где эти три вопроса запутываются в узел, я стремлюсь порвать с самой вопросительной формой вопроса, действием, которым я «принимаю на себя ответственность, действием перформативного вовлечения»<sup>4</sup>.

Я также добавил: «Это измерение перформативной интерпретации, то есть интерпретации, которая трансформирует то, что она же одновременно и интерпретирует, будет играть первостепенную роль в том, что я собираюсь 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 veraendern*)»<sup>5</sup>.

3 Поскольку эта нить проходит через всю книгу, она также связывает между собой две дискуссии. Эти дискуссии сильно различаются, так как одна дискуссия ведется с Мишелем Анри (*ibid.*, с. 177 и далее; рус. пер. с. 168 и далее, 175), а другая с Этьеном Балибаром (*ibid.*, с. 116 и далее; рус. пер. с. 110 и далее).

4 *Ibid.*, с. 89; рус. пер. с. 76.

5 *Ibid.*, с. 89; рус. пер. с. 77.

Разумеется, рискованность моего жеста дает право *судить* его с самых разных позиций. Его можно считать истинным или не истинным, успешным или воображаемым, реальным или фиктивным, безрассудным или мудрым и т.д. *По определению*, у меня самого нет никакой «теоретической» или «практической» уверенности на этот счет. Я даже настаивал бы на том, что она не только невозможна, но что она должна быть исключена в момент принятия на себя ответственности, тогда, когда необходимо сказать или сделать что-либо, что уже не является запрограммированным следствием. Самая минимальная просьба, просьба о *прочтении*, которую, по видимости, сама форма этого жеста все же в себе заключает, — это просьба, которая остается одновременно и теоретической, и практической. Эта просьба принять во внимание природу и форму, я бы даже рискнул сказать: провозглашенную интенцию этого жеста, даже если речь идет о критике его мотива, возможности, подлинности или искренности.

Отсюда незамедлительно вытекают *следствия трех типов*. Прежде чем попытаться дать более точный ответ на тексты, которые объединены в этой книге, вначале я лишь обозначу эти типичные последствия. Я не смогу развить их далее должным образом, но это принципиальное напоминание имеет отношение ко всему, что следует далее.

1. *Вопрос о вопросе*, или постановка вопроса под вопрос. Хотя я только что напомнил саму суть вопроса, хотя в *Призраках Маркса* ставятся все новые вопросы и постоянно напоминает о необходимости критического рассмотрения самых разнообразных проблем, от которой никогда нельзя отказываться, здесь так же, как и во всех других текстах, которые я опубликовал за эти последние десять лет (по крайней мере, начиная с *О духе, Хайдеггер и вопрос*), постоянно подчеркивается зависимость или некоторая вторичность *формы-вопроса*. Это предопределяет некоторую внутреннюю делимость, складку, можно сказать, изначальную двойственность дискурса, который пытается одновременно достичь двух разных результатов, на первый взгляд, плохо совместимых: *с одной стороны*, попытаться напомнить о вопросах, забытых или вытесненных благодаря гипнозу самого ответа; но одновременно, *с другой стороны*, этим же жестом взять на себя ответственность ут-



верждения (обязательно революционного), наказа, обещания, короче говоря, квази-перформативности того *да*, которое неусыпно бдит в вопросе, как пробуждение вопроса, предваряющее сам вопрос. В качестве одного из примеров такого двусмысленного уважения к вопросу (критического или гиперкритического, осмелюсь ли я сказать: «деконструктивистского»?), можно рассматривать ситуацию, когда, предлагая новый вопрос, я практически одновременно начинаю сомневаться в риторике самого вопроса (что не следует понимать всего лишь как *«rhetorical question»*): «Вопрос *еще* не поставлен как таковой. Скорее, он сокрыт философским ответом, а точнее, онтологическим ответом самого Маркса»<sup>6</sup>. Этот вопрос есть не что иное, как вопрос о призраке или о духе. Сразу же, чуть ли не в следующей фразе, я объяснил, почему, как я считаю, я должен остерегаться этих слов, но особенно альтернативы «вопрос/ответ». И как раз тогда, и безусловно, совершенно неслучайно, появляется слово «возможно», одно из тех «возможно», которое, уже на протяжении нескольких десятилетий, всегда явно указывает на главенствующую модальность, в данном случае — *мессианскую*, тех утверждений, которые являются для меня наиболее значимыми (по сути, я долго тематизировал смысл и, если так можно выразиться, необходимость или неотвратимость этого «возможно» на следующий год после написания *Призраков Маркса — в Политиках дружбы*<sup>7</sup>): «Но все эти слова обманывают (*возможно*, ни о каком вопросе речь более не идет, и мы

6 *Ibid.*, с. 58, рус. пер. с. 45-46. На следующей странице, а также практически повсюду в этой книге, рассматривается вопрос, так сказать, «онтологического ответа» Маркса. Ответа не только на призрачный вопрос призрака (вопрос призрачности находится уже вне всякой онтологии: жизни/смерти, чувственного/сверхчувственного, присутствия/отсутствия, и т.д.), но также и на наказ, который, как само пробуждение вопроса, было бы древнее, чем он сам или чем вопросительная форма, присущая дискурсивному вопросу. «Онтологический ответ» Маркса там, где его ответ действительно является *онтологическим*, заключается, как я полагаю, в том, чтобы усыпить вопрос; он уменьшает или вовсе отрицает раскрывающуюся в нем бездну, он предотвращает его угрозу. О последствиях такого онтологического курса лечения см. особ. с. 150, рус. пер. с. 132.

7 Galilee, 1994, с. 43-92; *Politics of Friendship*, пер. Г. Коллинз, Verso, 1997, с. 23-48.

имеем ввиду иную структуру «презентации», осуществляемую в жесте мышления или письма [...]»<sup>8</sup>.

2. *Деполитизация, ре-политизация.* Я полагаю, что сегодня необходима деконструкция марксистской «онтологии», но она не имеет ничего общего с деполитизацией или с упадком политической эффективности. Когда я заново анализировал сами аксиомы отношений между «Марксом», теорией, наукой и философией, то все-таки для меня было одинаково важно попытаться понять теоретические и политические аспекты *катастрофических исторических провалов*, равно как и иным образом *реполитизировать* некое наследие Маркса. Прежде всего, помещая его в политическое измерение, свободное от всего того, что в эпоху современности, как на грех, объединило политику с онтологией (прежде всего, с определенной концепцией действительности или наличного-сущего, с всеобщим, понятым через призму государства, и космополитичным гражданством и Интернационалом, понятым как продолжение Партии)<sup>9</sup>.

Ну а что же те катастрофы, о которых я упомянул мимоходом, эти, повторю еще раз, *теоретические — и — практические* катастрофы, они ведь должны нас заботить, не правда ли? Не к ним ли следует обратиться за новыми идеями, дабы чему-нибудь здесь научиться всем заявленным марксистам, которые еще готовы пощеголять в роли наставников? Для скульптурных, или статуарных, марксистов, которые еще позволяют себе иронизировать над неуживчивыми союзниками, которые более не объединены ортодоксией своего привычного догматического сна? Для официальных марксистов, которые капризничают, сталкиваясь с капризностью союзников, когда эти последние пытаются не уступить и когда провал снова обретает всеобщий масштаб — и теоретический, и политический? Действительно, в этой книге, по крайней мере, лишь Терри Иглтон<sup>10</sup> (вот почему я был рад возможности принять в ней участие) непостижимым образом ос-

8 *Призраки Маркса*, с. 58, рус. пер. с. 46. Слово «возможно» выделено мной сейчас.

9 Об этом двойном моменте — деполитизация и ре-политизация, см. *ibid.*, с. 149–151, рус. пер. 130–132 и далее.

10. Terry Eagleton («Marxism without marxism», in *Ghostly Demarcations*, с. 83–87), напоминая, прежде всего, что Деррида всегда был левых

тается единственным (и почти последним) «марксистом» этого типа. Он остается единственным (почти единственным и почти последним), кто сохраняет этот невозмутимо спокойный тон. Спрашиваешь себя, невольно протирая глаза, — из какого же источника он все еще черпает для этого вдохновение, свое высокомерие и свою правоту? Следовательно, он ничего не понял? О защите каких прав собственности может еще идти речь? Каких границ? Кому принадлежал бы «марксизм»? В последнем своем тексте Гайатри Чакраворты Спивак (*Gayatri Chakravorty Spivak*), по крайней мере, выразила озабоченность и некое чувство угрызания совести, что нельзя не приветствовать. В действительности она сообщает о мыслях «друга». Что же ей по-дружески поведал

---

убеждений, ангажированным на стороне ANC по вопросам Алжира, Аушвица и Восточной Европы, затем выражает сомнение в том, чтобы автор *Призраков Маркса* пребывал где-то в спячке в течение всей долгой ночи рэйгано-татчеризма, и подчеркивает свое удивление по поводу того, что деконструкция неожиданно представляет себя как форму радикализации марксизма. Как бы то ни было, но Терру Eagleton сомневается в том, что можно говорить о «духе» Маркса во множественном числе. Несмотря на риторические возможности стиля, который объединяет философскую строгость, поэтичность и юмор, марксизм Деррида не обладает той критической силой, которую мы находим в критике Фукуямы Перри Андерсеном. Утрачивая точность, характеризующую его обычную философскую работу, эти атаки против сциентистско-милитаристкой власти и теле-техно-медийной экономики не ушли дальше памфлетов Франкфуртской школы. Кроме того, Eagleton подозревает, что в использовании марксизма в качестве простого инструмента теоретической работы, без указания на исторический марксизм, присутствует какой-то оппортунизм. Не правда ли, это марксизм без марксизма? То есть без всего того, что создает социализм, поскольку Деррида опасается идеи милитантной организации и политического аппарата, созданных на основе программы и четко сформулированной доктрины.

Та дистилляция, которой Деррида подвергает марксизм, исключая из него онтологию, систему, диалектический и исторический материализм, напоминает либеральное англиканство, которое желает отделить дух христианства от такого метафизического багажа, как бытие Бога, божественности Христа, и т.д. Поэтому этот чересчур формальный мессианизм рискует предстать всего лишь как загримированный заурядный скептицизм, а также как форма гиперболического радикального волюнтаризма, которой завершается французский постструктурализм.

этот друг? Он сказал, что если у нее всегда были какие-то «*trouble with Derrida about Marx*», «*maybe that's because*, признается она, переделывая, *I feel proprietorial about Marx*»<sup>11</sup>.

«*Proprietorial*» — это очень хорошее слово. Я даже предлагаю уточнить: «*prioprietorial*». Поскольку тогда требования будут распространяться не только на собственность, но и на первенство, что еще нелепее. Это всего лишь замечание друга, которое не следует повторять на каждой странице для того, чтобы оно было понятным. Но немного ниже, на той же странице мы читаем снова: «*Is it just my proprietorial reaction [...]?*». Через четыре страницы угрызения становятся все более и более навязчивыми, но все такими же неэффективными: «*Is this my proprietoriality about Marx? Am I a closet-clarity fetishist when it comes to Marx? Who knows?*»<sup>12</sup>

*Who knows?* Я этого не знаю, но признаюсь, что меня, так же, как и друга, о чем предостережение сообщает Гайатри Спивак, это настораживает. То, что меня всегда удивляет в ревнивом собственничестве многих марксистов, и особенно в *этом* случае, так это не только то, что вообще *всегда* есть нечто комичное в требованиях собственности и что эта комичность становится еще театральнее, когда речь идет о присвоении наследия, называемого «Маркс»! Прежде всего, я никогда не могу понять, и тем более в *данном* случае, то, каким же способом, с точки зрения автора, должны быть засвидетельствованы подразумеваемые права его собственности. И в самом деле, когда осмеливаются признаться даже в «*proprietorial reaction*», то во имя чего и к чему апеллируют? (Следует предположить, что за подобным признанием стоит признанное право собственности, во имя которой все еще упорно защищают свое добро. Но кто когда-либо признавал такое право собственности, особенно в этом случае? На предыдущей странице (стр. 71) статьи, абсолютно невероятной, с первой и до последней строчки, Гайатри Спивак уже писала во время последнего проблемска здравого смысла, и это, конечно, видно: «*Now comes a list of «mistakes» that betrays me at my most proprietorial about Marx, perhaps. The reader will judge*». И действительно, тот читатель, каким я и являюсь, будет судить: список, о котором идет речь, это прежде все-

11 «Ghoswriting», *Diacritics*, Summer 1995, с. 65.

12 *Ibid.*, с. 72.

го список ошибок чтения самой Гайатри Спивак — которая поступила совершенно правильно, заранее поставив слово «*mistakes*» в кавычки. Некоторые из этих ошибок связаны с вопиющей неспособностью читать, обостренной в данном случае уязвленным чувством «*proprietaryity about Marx*». Другие ошибки связаны с безудержной манипуляцией риторикой, но я приведу всего лишь один пример такой манипуляции, за неимением времени и места.<sup>13</sup> Я выбираю этот пример, поскольку он касается непосредственно «деполитизации-реполитизации», которая меня здесь интересует в этом втором пункте. Определяя условия, необходимые для реполитизации, которую я считаю желательной, я в действительности написал: «Если не будет ре-политизации, то не будет никакой *иной* политики»<sup>14</sup>. Иначе говоря, я настаиваю, следовательно, на том, что вне условия, которое я определил в данном контексте, не удастся осуществить реполитизацию так, как я очевидным образом того хочу и как я очевидным образом хотел бы, чтобы она произошла. И вот та, кто совершенно справедливо подозревает себя в некотором «собственности» в отношении «Маркса», пропускает «иной», не дочитывает фразу, приписывает мне бессмыслицу, не ставит кавычек, но указывает страницу в *Specters of Marx* (англ. пер. Пегги Камуф, Routledge, 1994, с. 87, следовательно), и после какого-то «*we will*», которые мне не принадлежат, следует такое утверждение: «*We won't repoliticize [SM 87]!*» — как если бы она имела право приписать мне это утверждение простым и невинным парафразированием, как если бы я писал о том, что следует избегать реполитизации именно там, где я, наоборот, *настаиваю на прямо противоположном!*<sup>15</sup> Я отказывался верить своим глазам, читая столь чудовищную фальсификацию, но более того, я также не мог понять, явилась ли она сознательной или случайной. Но будь эта фальсификация сознательная и/или неосознанная, это не меняет всей серьезности ситуации в обоих случаях. Если на эту ситуацию посмотреть отстранено, то возникает впечатление, что в принципе невозможно интересоваться какой-либо *определенной*

13 *Ibid.*, с. 69.

14 *Призраки Маркса*, стр. 144. *рус. пер.*, с. 126. Я подчеркиваю «иначе» («*otherwise*») в настоящем тексте.

15 Я мог бы процитировать тысячи мест из моей книги, для того чтобы подтвердить то, что я сейчас говорю. Вот лишь одно из таких мест

политикой или изучать конкретную детерминацию политического без того, чтобы тебя сразу же не обвинили в деполитизации как таковой. Истина же, однако, в том, что ре-политизация всегда осуществляется через соответствующую де-политизацию, поскольку необходимо учесть, что само старое понятие политического оказалось деполитизированным или деполитизирующим.

То, что касается «политизации» или «ре-политизации», не укрывшись от пронизательности Джеймисона, чей глубокий и подробный анализ здесь представлен. Так, он замечает, что *«spectrality is here the form of the most radical politicization and that, far from being locked into the repetitions of neurosis and obsession, it is energetically future-oriented and active»*<sup>16 17</sup>. Да, конечно же, *do verue*, «The reader will judge.»

Я не готов утверждать, что если с марксизмом обстоит все так плохо, и, в частности, в университете, то это происходит по вине «марксистов», некоторых конкретных университетских «марксистов», или, тем более, что в этом вина некоторых из тех, кого я только что назвал (Спивак или Иглтона). Безусловно, сказать такое было бы уже чересчур. Увы, здесь имеет место иной масштаб. Скажем лишь следующее: зло произошло, и причины и следствия

— неподалеку от фрагмента, который Спивак квалифицировала указанным образом: *«Именно этот мессианский императив освобождения, сам опыт его обещанности и можно попытаться освободить от всякого догматизма и даже от всякой метафизическо-религиозной обусловленности, всякого мессианизма. И обещание должно обещать, что оно будет исполнено, то есть что оно не останется «призрачным» или «абстрактным» обещанием, но что оно будет порождать новые события, новые формы действия, практики, организации и т.д. Порвать с «формой-партией» или с той или иной формой государства или Интернационала еще не означает отказаться от всех форм практической и эффективной организации. Поскольку у нас прямо противоположная задача. Это было бы как раз диаметрально противоположно тому, к чему мы стремимся.»* (*ibid.*, с. 146–147, рус. пер. с. 129).

<sup>16</sup> *Ghostly Demarcations*, с. 60. Судя по всему, с такой интерпретацией совпадает интерпретация Тома Кинана, который тоже цитирует это замечание Джеймисона в глубокой и смелой книге, которую он только что опубликовал (*Fables of Responsibility, Abberations and Predicments in Ethics and Politics*, Stanford University Press, 1997, с. 224.) Представляет особый интерес глава книги, посвященная Марксу (1993), на которую я уже ссылался в *Призраках Маркса*, с. 195 (с. 177). Следовательно,

налицо, симптоматическое поведение, варианты которого я только что привел, нацелено не на то, чтобы как-то уладить проблему и, как говорится, возместить ущерб.

3. *Перформативность*. «Квази-перформативность», на которую я только что ссылался, означает, по крайней мере, две разные вещи, обозначенные одним словом. Как мне кажется, там, где эти два аспекта ре-политизации сущностным образом связаны с потребностью в ре-политизации, как раз и следует при определенных условиях ее осуществлять.

А. То, что в *Призраках Маркса*, так же как и во всех других текстах, которые я пишу на протяжении по крайней мере последних двадцати пяти лет, мною всегда учитывается наличие перформативного измерения (не только языка в узком его значении, но также и того, что я называю следом и письмом), всюду определило и *сверхдетерминировало* мою аргументацию.

В. *Сверхдетерминировало*, так как одновременно речь идет не о том, чтобы понятие Остина применять *telle quelle* (я надеюсь, что и здесь тоже я смог остаться верным-неверным, неверным по причине самой верности наследию, «Остину» — одной из основных идей, одному из главных и, безусловно, плодотворнейших теоретических событий нашего времени). Уже в течение долгого времени я пытаюсь трансформировать теорию перформатива изнутри, ее деконструировать, то есть ее саму *сверх-детерминировать*, заставить ее функционировать иначе, в иной «логике» — здесь, как и в других местах, отвергая определенную «онтологию», ценность полного присутствия, которая обуславливает (*phenomenologico*

сложно представить себе, что кто-либо может столь глубоко заблуждаться, если только он не желает сознательно обмануть читателя, как заблуждается Ахмад по поводу «*anti-politics*» *Призраков Маркса* («[...] *the anti-politics he advocates might well bring us not a «new International» but a mere Fortinbras — a «new» order that is a variant of the very old one...*», с. 107 («анти-политика, которую он поддерживает, может принести нам не «новый Интернационал», но лишь Фортинбрас — этот «новый» порядок будет лишь вариацией того же хорошо известного и очень старого порядка...»)).

17 «Призрачность, в данном случае, оказывается формой осуществления наиболее радикальной политизации и, не будучи частью невротического повторения и навязчивостей, она энергетически будущностно-ориентирована и активна» — Прим. пер.

*modo*) интенциональные мотивы серьезности, «*felicity*», прямого противопоставления *felicity* и *unfelicity*, и т.д. Эта работа идет как минимум со времени написания *Подписи — события — контекста* (*Signature evenement context*) и продолжается во всех других текстах, в особенности в *Limited Inc* и в *Почтовой карточке*. Мне было приятно отметить, что Фредрик Джеймисон увидел внутреннюю связь и преемственность между *Почтовой карточкой...* и *Призраками Маркса*. Что же касается предложенного Гамашером исследования, в котором он связывает сюжет, впервые, названный мной «перформативом»<sup>18</sup>, и как раз в 1979 — в *Почтовой открытке*, с более ранними текстами, такими, как *Продвижения* («*Avances*»), то мне представляется, что это один из примеров той ясности и глубины, которая делает книгу запоминающейся, интересной и самобытной. Поскольку я признаю фундаментальное согласие с Гамашером и готов следовать теми новыми путями, которые он прокладывает, и в данном случае я могу лишь выразить чувство почтения и благодарности. (Следовательно, нет ничего парадоксального в том, что я, тем не менее, здесь уделю этому тексту так мало места и лишь приглашаю читателя самостоятельно прочесть эту книгу, перечитывая и взвешивая каждое слово.)

После этих предварительных замечаний я должен попытаться одним словом обозначить способ моего предполагаемого «ответа»

18 «*Lingua Amissa: The Messianism of Commodity-Language and Derrida's Specters of Marx*», in *Ghostly Demarcations*, p. 212, n. 40. **Werner Hamacher** (стр. 168–212) реконструирует процесс порождения рынка и товарной стоимости, беря за основу реконструкции «ткань». Вопрос о «ткани» как привилегированном товаре политической экономии и ее критики, возможно, не является вопросом о двух языках, имеющих здесь место, как то, по сути, предполагается у Маркса: язык, который соотносится с процессом ткачества и в котором ткань становится тканью, выражая себя, и язык, который говорит об ином. Возможно, здесь имеет место удвоение изначально одного языка. Маркс говорит о ткани в *Капитале* так, как будто сама ткань умеет рассказать о себе, а Деррида в *Призраках Маркса* напоминает о поверхности, на которую проецируются призраки. В этих двух способах обращения к теме ткани, в действительности, представлена одна из фундаментальных метафор философской традиции, в которой одновременно задействованы мотивы: вуали, таинственности и фетиша. То же самое относится и к танцу-превращениям столафетиша (*Fetisch-Tisch*), ставшего товаром, в отношении которого Деррида делает выводы несопоставимого,



на все эссе этой книги. Для того чтобы не упустить темы, представляющиеся мне самыми важными, самыми общими, сквозными для различных эссе, я совмещу план понятийный и план более «личный». Отвечая по очереди каждому (за исключением, пожалуй, Иглтона и Гамашера, что вызвано только что упомянутыми причинами прямо противоположного толка), я буду иногда нарушать логику этой последовательности, для того чтобы иногда, то тут, то там, обратиться к теме или возражению, повторяющимся из текста в текст. Это наименее плохое решение, которое я должен был принять в экономике, которую я не выбирал, для того чтобы в ограниченном пространстве этой книги наименее несправедливым образом ответить на девять текстов, девять стратегий или девять различных «логик».

---

мессианского масштаба в точном соответствии с той же схемой мессианского обещания, которая присуща самому языку товара — обещания, присущего как самому товару, так и заключенному в нем капиталу. Хотя Маркс и разоблачает религию и идеологию как феномен, призрачность товара образует ни с чем не соизмеримый архи-феномен самой политической экономии. Призрачный характер этой специфической рыночной феноменальности делает необходимым специальное исследование присущего ей мессианского измерения, вне зависимости от того, насколько этот мессианизм силен (Биньямин). Следовательно, товарность ткани есть феномен, организованный точно так же, как и всякий феномен вообще, в двух измерениях одновременно — призрачности и мессианизма. И язык товара повествует об этих связях с покровом, о том, что превращает его в стоимость, созданную все тем же самым трудом человека. Следовательно, ткань «мыслит» свое отношение к товарному обмену; ведя беседу с другими товарами, она порождает синтаксис логики арифметического равенства обменов. Но это не только язык констатации. Это язык воображения, который, более не удерживаясь в пределах экономического горизонта, в своем воображаемом осуществляет перформатив мессианского обещания. Вера Маркса в не запятнанный товарностью нефантомный язык, язык, свободный от призраков, который бы повествовал о подлинной тайне товарного производства, то есть который бы был способен говорить и о конкретном производственном труде, и об измеряемом рабочем времени, является возвещанием, или обещанием наступления царства истинной свободы как царства эргодатии, царства, осуществленного как преодоленное царство необходимости. В котором вечное возвращение призрака, сопровождающее присутствие капитала, осуществлялось бы под знаком произошедшего отделения непосредственно работы от внутренне присущей

Вначале одно напоминание. Те, кто, оказывая мне честь, интересуются моей работой, могут подтвердить, что я никогда не воевал ни с марксизмом, ни с марксистами. Почему же, следовательно, я должен надеяться на *примирение* (я подчеркиваю слово, которое возникло в названии и затем так часто появляется в тексте Айаза Ахмада (*Aijaz Ahmad*) и лейтмотивом которого оно, в конечном счете, является)? И в чем бы был смысл подобного прими-

---

ей конечной цели, от ее авто-телеологии: свобода труда является и сутью марксистского обещания, и, одновременно, точкой-исчезновения коммунистической революции, — «труда больше не будет» — это обещание, принадлежащее языку товара, артикулируется принципом эквивалентности, лежащим в основе самого синтаксиса этого языка. Мессианская беспредельность превосходит классическую структуру *telos*'а, преднамеренного разрыва, ее событийность и не принадлежит области знания, и не совпадает с таким объектом, который может быть до этого как-то воспринят или помыслен. Структура его перформативной трансформации «эксформативна», она не подпадает под формально-ориентированные категорические суждения. Может ли пришествие свидетельствовать о себе же самом? Как образ призрачной явленности, но также как перво-образ и обезображивание различия? Эти образы образов призрачности Деррида рассматривает, когда он анализирует передаваемую по наследству логику «отца-преследователя» (*per-secution* — *пре-следование*; *pire- отец*; *pire-secutor* — *пер-секутор* — Прим. пер.). Деррида полагает, что Штирнер — это злой двойник Маркса, дьявольское воплощение: брат-преследователь (*брат-секутор*; *frer secution* — Прим. пер.), архи-призрак. Апория преследования самого себя сводит возможности, в которых может быть «представлено» я, к возможности быть преследуемым. Маркс производится призраком, в отношении которого он уверен, что именно он его преследует. Следовательно, эта революционная мессианская перформативность является также перформативностью, обращенной против самой себя: она подчиняется изначальному искажению — перверформативности.

Мессианизм — это не вполне удачное название для того, что является амессианским, он имеет форму перформативной структуры, которая должна себя нейтрализовать актом осуществляемого перформатива. Само обещание марксизма, предвещающее мир всеобщей свободы и справедливости, вводит тем самым апории раскрытия, ожидания, давание приюта, гостеприимства, оно есть *lingua missa*, *lingua amissa* (*отпущенный язык месссы, язык утраченный* — *missa* (лат.): *1. отпущение, 2. месса (Ев.)*; *amissa* (лат.): *утрата* [Прим. пер]). Его язык — это пустыня, о которой как раз и говорит Бланшо, пустыня, где все уже утрачено, но в которой вдруг звучит пророческое «но все же».

рения? Если бы я руководствовался, прежде всего, темой «примирения», даже в том смысле, какой имеет в виду Ахмад, я бы написал совсем другую книгу. Если внимательно перечитать параграф, в котором Ахмад пространно объясняет всю тонкость предложенного им названия — «*Reconciling Derrida*» («Примирия Деррида»), то становится понятно, что речь не идет ни о «*Reconciliation with Derrida*» (примирении с Деррида), ни о «*Derrida reconciled*»... «*on the part of Derrida, in relation to Marx — or Marxism in relation to Derrida*»<sup>19</sup>.

Итак, скольжение Маркса к марксизму, надо понимать, но, спросим: почему? *кто представляет собой марксизм?* Ахмад? Все те, делегатом которых он выступает? Но позвольте, даже в *этой* книге нет никакого согласия, никакого возможного единства между всеми «марксистами», между всеми теми, кто называет себя или кого называют «марксистами». Если же допустить, что в целом их всех можно определить как «марксистов», то тогда окажется, что неопределяема как раз их индивидуальность. Я полагаю, что в этом нет ничего плохого, но, соответственно, апелляция к «марксистской» идентичности становится тогда еще более неопределенной, чем всегда (я несколько раз затрагивал эту тему в *Призраках Маркса*).

Ахмад пишет дальше: «*In either case, we would then have a sense of gratification too easily obtained*»<sup>20</sup>. Следовательно, скорее речь должна идти о примирении меня с самим собой («*Derrida in the process of reconciliation*»<sup>21</sup>, пребывающим в поисках «идентичности». Мне следовало бы особо остановиться на этом пункте, разумеется, не имея ввиду, что здесь вовлечена моя нарциссистская идентификация (тем более, что в другом месте я рискнул высказать ряд утверждений о нарциссизме, которые весьма далеки от общепринятых). На этом пункте следует остановиться, по крайней мере, по двум причинам.

1. *Прежде всего*, для того чтобы принять во внимание сложность идентификации, о которой говорит Ахмад и которая, как я

19 «О примирении Деррида с»... «Марксом, достигнутом путем согласования Деррида с Марксом, — или путем согласования марксизма с Деррида» — Прим. пер.

20 В любом случае, это была бы видимость слишком просто разрешенной проблемы — Прим. пер.

21 Деррида в процессе примирения — Прим. пер.

полагаю, затрагивает очень значимую тему этих дискуссий. По поводу этой идентификации он делает сложное и интересное уточнение, говоря, что она должна была быть *двойной*: «*identifying with the intent of this reconciling*», «*identifying that with which Derrida has set out to reconcile himself*»<sup>22</sup>.

2. *Далее*, поскольку в обоих случаях (впрочем, второй случай уже содержится в первом), примирение было бы подчинено программе (а это я как раз и оспариваю, и чуть ниже я объясню, почему и как), и идентификацию следовало бы искать *для меня*. Мне представляется, что Ахмад ограничивает процесс идентификации, сводя его к именам собственным, личным местоимениям и тому, что он называет «субъектами», в то время как именно к этому процессу, в сущности, подводит самый изощренный анализ, проводимый в *Призраках Маркса* как раз там, где в этой книге присутствует логика призрачности. Уверенность, с какой он это делает, мне не совсем понятна. Так, он пишет: «*I mean, rather, the active sense of a process, and of a subject: a mode of reconciliation; Derrida in the process of reconciling; and we, therefore, in response to the process Derrida has initiated, participating in an identification – an identification also in the sense of identifying with the intent of this reconciling, as well as in the sense of identifying that with which Derrida has here set out to reconcile himself. It is in this double movement of identification that the pleasures and problems of Derrida's text lie for us, readers of the text.*»<sup>23</sup>

Вот именно, «удовольствие и проблемы». Когда с невозмутимой уверенностью, так, как будто он отдает себе отчет в том, что он говорит («*I mean*», – говорит он), Ахмад связывает мое имя с процессом примирения (которое я еще и «начал!»), я вздыхаю и

22 *Ghostly Demarcations*, с. 90 «*идентифицируясь с интенцией этого примирения*», «*идентифицируя то, с чем Деррида полагает осуществить примирение*» – Прим. пер.

23 То, что я имею в виду, – это, скорее, процесс и субъект в их активном аспекте: способ согласования; Деррида в процессе согласования; и, следовательно, в ответ на тот процесс, начало которому положил Деррида, мы участвуем в идентификации – в идентификации, предполагающей как соотнесение себя с интенцией этого примирения, так и идентификацию самой конечной ориентированности примирения у Деррида. Это двойное движение идентификации несет с собой все удовольствие этого текста, и одновременно в нем собраны все его проблемы. – Прим. пер.

улыбаюсь одновременно (действительно, я получаю от этого определенное удовольствие); но когда в следующей фразе он пишет «we» («we therefore...») мой смех становится уже открытым и неподдельным: «все-таки проблемы», — сказал бы я, поскольку, спрашивается, откуда же проистекает это догматическое сновидение? (...) Кто здесь имеет право сказать «мы»: мы, «марксисты»? мы, читатели, и т.д.?, но прежде всего: разве все в моей книге не подводит к проблематизации как раз *любых* процессов идентификации или определяемости как таковой (определения другого через другое или через себя: X есть Y, я есть другой, я есть я, мы есть мы и т.д.), а также того, что окажется предметом рассмотрения в тех формулировках, на которые я обращал внимание с самого начала моего ответа: онтология и нечто иное, призрачность и различание (*différance*), и т.д. Прежде всего это касается самой идеи справедливости и мессианизма, которая превращается в путеводную, красную нить *Призраков Маркса*. То, что делает ее интересной и уникальной, если эти качества вообще можно ей приписать, проявляется тогда, когда она оказывается высвобожденной из логики идентичности и тождества самой себе<sup>24</sup>.

Если бы моей основной задачей было бы «примирение», то я действовал бы совсем иначе. Тогда бы то, что произошло, а именно, что *Призраки Маркса* не понравятся прежде всего «марксистам», определившим самих себя в качестве таковых и потому комфортно ощущающим себя в положении собственников, было бы для меня неожиданностью, но именно это я прежде всего и предвидел. Но как раз тот факт, что я предвидел эту ситуацию, говорит в пользу того, что все не столь однозначно и что эта книга написана не врагом. Конкретным врагом, которого можно было бы идентифицировать. Заранее думая о возможных реакциях — несхожих, конечно, но совпадающих как раз в этом пункте и поэтому таких предсказуемых — которые объединят марксистов собственников, стоящих на строже ортодоксии как своего родового наследия (Иглтон, Спивак и Ахмад, например), я написал:

24 См. всю главу «Наказы Маркса», «деконструктивистское» чтение Хайдеггера в связи с этими темами, в особенности, начиная со с. 119 (рус. пер. с. 101 и сл.).

«Вот почему то, что мы здесь говорим, не понравится никому. Но кто вообще сказал, что нужно говорить, мыслить или писать, чтобы доставить удовольствие кому-то? Увидеть в жесте, на который мы здесь отваживаемся, нечто вроде запоздалого-высмеивания-марксизма, можно, лишь совсем не поняв, о чем идет речь. Действительно, сегодня, здесь и сейчас, я буду пытаться следовать требованию несвоевременности и неуместности больше, чем когда либо, осуществляя стиль несвоевременности, заявившей о себе и ставшей необходимой более, чем когда либо (стиль, в котором несвоевременность должна стать совершенно явной и неизбежной). Я уже слышу, как кто-то говорит: «Поприветствуйте Маркса, это как раз удобный момент!». Или же.: «Был как раз удобный случай!», «Почему так поздно?» Я верю в добродетель несвоевременности [...]».<sup>25</sup>

(Мне интересно, читали ли то, что этому предшествует, и то, что за этим следует, по крайней мере до «я не марксист», «и кто все еще может сказать «я марксист»?») )

Когда я это писал, я, безусловно, предвидел, не имея в виду конкретно того или иного «марксиста», то вполне предсказуемое неудовольствие или даже ярость, которые это вызовет у так называемых марксистов вроде Иглтона или Ахмада.

Хронология несвоевременности была, если так можно выразиться, запрограммирована. Вот два примера:

1. *Несвоевременность по Иглтону*: «[...] *it is hard*, пишет он, *to resist asking, plaintively, where was J. Derrida, when we needed him?*» (сложно не задаться простым вопросом, где был Ж. Деррида, когда мы в нем нуждались?). Не правда ли, сложно согласовать это обвинение в «несвоевременности» с обвинением в «оппортунизме», когда они выходят из под пера одного и того автора, поскольку он обвиняет меня одновременно в оппортунизме и иноппортунизме, в том, что я иду против течения специально, чтобы «*exploit Marxism as critique, as dissident* [...]». Значит, какой-то неисправимый и парадоксальный «оппортунизм» был причиной того, что я всегда делал прямо противоположное тому, что следовало бы сделать в нужный момент, тогда, когда от тебя этого ожидают. Выхо-

25 *Ibid.*, с. 144–145, рус. пер. с. 126–127.

дит, я оппортунист, который не умеет угадать нужный момент! Единственное объяснение тому (несколько краткое для марксиста, с этим нужно согласиться), было бы психо-характерологическое, идиосинкразическое: моя «*adolescent perversity*»<sup>26</sup>. Эта гипотеза вызывает у меня улыбку, или даже удовольствие, как сказал бы Ахмад. Поскольку что же, на самом деле, Иглтон имеет против подростковой извращенности? Не выступает ли он в первую очередь за возвращение к норме? За нормализацию? Не является ли нормальный взрослый, избавившийся от всей извращенности, его идеалом революционера вообще? Но от какой извращенности еще сверх того он должен избавиться? Ведь когда начинаешь бороться лишь с одним извращением, далее всегда список начинает разрастаться. Но даже если допустить, что эта психологистская ги-

26 «*There is more than a touch of this adolescent perversity in Derrida, who like many a postmodernist appears to feel (it is a matter of sensibility rather than reasoned conviction) that the dominant is ipso facto demonic the marginal precious per se. One condition of the unthinking postmodern equation of the marginal with the creative, apart from a convenient obliviousness to such marginal groups as fascists [...]*» (Подростковая извращенность у Деррида — это не случайный внешний налет, который, по всей видимости, так же, как и многие постмодернисты, ощущает (это скорее вопрос чувственности, чем рационального убеждения), что доминанта ipso facto является демонической, а маргинальное ценно per se. Это одно из условий непродуманного постмодернистского уравнивания маргинального с созидательным, не говоря о привычке к таким маргинальным группам, как фашистам.) Продолжение стоит того, чтобы его прочли: я цитирую только до этого места, чтобы обратить внимание не только на поверхностный и архаичный психологизм самого этого различия между «*sensibility*» и «*reasoned conviction*», не только на искомый риторический результат, достигаемый благодаря аналогии и родству, выстроенному между мной и маргинальностью «фашизма» — читатель решит: утверждается, что я нечувствителен к фашизму, следовательно, я с ним не борюсь, следовательно, ни больше и не меньше, как предрасположен к тому, чтобы испытывать симпатию к фашизму, — но прежде всего, чтобы еще раз показать, что серьезное, в каком-то смысле удобное и демагогическое смешение моей работы (или даже всей «деконструкции» вообще) с постмодернизмом свидетельствует о серьезных изъянах в чтении и анализе как у Иглтона, так и у Ахмада и Льюиса. Лишь это изначальное непонимание позволяет мне прервать здесь весь диалог вплоть до того момента, пока не будет сделано некоторое «*homework*». Было выбрано неверное направление, и сейчас уже поздно что-либо менять.

потеза отражает мои личные пороки, та область, о которой мы говорим сейчас, и Иглтон это прекрасно знает, не исчерпывается моей персоной. Даже если бы моя работа была интересна лишь только одному читателю, то тогда уже пришлось бы говорить и о его «подростковой извращенности» тоже. И если в мире так много «извращенных подростков», которые отдают чему-то недвусмысленное предпочтение, то «марксисту», вместо того что бы искать расстройств моих влечений, следовало бы задаться вопросом о том, что же на самом деле происходит в мире. Ему пришлось бы искать какие-то другие объяснения, помимо ссылки на либидонозную девиацию автора, который не сумел повзрослеть. Поскольку Иглтон, как я предвижу, мне ставит в вину то, что я своевременно не повзрослел, что я повзрослел несвоевременно.

2. *Несвоевременность по Ахмаду*. Он не только не сожалеет, что я опоздал со своим, как он его называет (я к этому немедленно вернусь), «присоединением» или «примирением». Он признается, что он читал мой текст слишком быстро (что правда), всего лишь в самолете, как он пишет, «*on my flight to Ljubliana*»<sup>27</sup>, что, однако, не

27 То, что он сам называет «quick response» на доклад, который он прочел в самолете и к которому он не считал нужным более возвращаться после прочтения книги («Lenghtier comment on the book I resisited»). Это обстоятельство позволяет мне принимать всерьез то, что он сам готов рассматривать всерьез, несмотря на всю поспешность написания, и позволяет относиться к этим словам как к хорошо продуманным, хотя иногда это довольно сложно. Еще один пример поспешности или несвоевременности среди многих других, проявленных марксистами или теми, кто, если воспользоваться выражением Ахмада, «generally known as marxists».

Гайатари Чакровати Спивак даже и не упоминает о времени, затраченном на чтение (Diacritics, стр. 65). Эта хронология ускорения чтения или письма обнаруживается у марксистов, которые обычно меня упрекают в том, что я слишком вяло говорю о Маркса: это случай Иглтона, я цитировал его только что, это также случай Спивак (например, стр. 66) и многих других. По сути, у нас, у них и у меня совершенно разная практика времени и несвоевременности. Наши скорости никогда ни в чем и не совпадают, и именно здесь, я говорю это совершенно серьезно, заключена основная причина всех этих непониманий. Мы по-разному определяем те ситуации, когда нужно действовать очень быстро, и те, в которых, наоборот, следует не спешить, отводя им все возможное время. Aijaz Ahmad («Reconciling Derrida: «Specters of Marx» and Deconstructive Politics», in *Ghostly Demarcations*, стр. 88–109) признается, что в помещение редакции *New Left Review*,



может оправдать то, что он этим беглым обзором и удовлетворился. Этот перелет через текст не только способствовал возникновению поспешного впечатления о некоем жесте «примирения» (совершенно очевидно, что моя книга представляет собой все, что угодно, но только не это; а примирение с самим собой — с кем же мириться еще? — никогда не было для меня легким; мой собственный опыт был здесь всегда непростым, и я не собираюсь делиться им с читателями, о которых я сейчас говорю, но я уверен, что он прочитывается во всем, что я пишу).

Я также шокирован некоторой поспешностью, когда о *Призраках Маркса* или о моей работе в целом говорят как лишь о примере, случае, образчике *пост-модернистского* или *пост-структуралистского* «жанра». Эти названные понятия словно чуланы, в которые наименее информированная часть общественного мнения (и чаще всего масс-медиа) отправляет все, что ей не нравится, или все, что она не понимает, например, «деконструкцию». Я не считаю себя ни пост-структуралистом, ни пост-модернистом. Я часто объяснял, почему я практически никогда не пользуюсь

---

когда Деррида делал там доклад, посвященный Марксу, он попал случайно. Предприняв исследование тезиса Фукуямы о конце истории и всех вытекающих из него следствий, Ахмад пришел к выводу, что в философском отношении это тезис не столь наивен, как об этом думают некоторые деконструктивисты, уверенные в конце метанарраций. Постоянно возвращаясь к вопросу, как он сам его называет, «примирения» Деррида с Марксом, Ахмад предполагает, что, возможно, это и есть случай «антиполитики», о которой говорил Вацлав Гавел, настаивая на «власти безвластных». Он видит у Деррида процесс не пассивного, а активного примирения, продолжающего сорокалетнюю практику активной оппозиции всему тому, что хотя бы отдаленно напоминало марксизм Советского Союза. Но почему Деррида оплакивает его, если он никогда не был сталинистом? Он изображает Гамлета, который хотел бы стать наследником марксизма, самого мечтающего как раз о своем призрачном воплощении в нынешней атмосфере либерального триумфализма, существующего на фоне экономического кризиса. В остальном же Деррида придерживается общего языка «политического класса», масс-медиа, интеллектуалов и университетских профессоров, являющихся частью того же всеприсутствующего аппарата идеологической коммуникации. Как последователь романтизма, анархизма, сюрреализма и отчасти политического либерализма, он использует тональность гимна и проповеди к побежденным, которая совмещается с обостренным самосознанием возникающей новой Европы, неотделимым от осуждения проступков

этими словами, за исключением тех случаев, когда я поясняю, что они не соответствуют тому, что я делаю. Я никогда не говорил, тем более не высказывал от своего лица «*announcements of the end of all metanarrations*». Следовательно, Ахмад удовлетворится самым избитым стереотипом, когда он пишет по поводу моей критики Фукуямы: «*The discusssions would have been more fruitful had he offered reflections on the politiuical and philosophical adjacencies between Fukuyama's end-of-history argument and the announcements of the end of all metanarrativies that one finds routinely in the work of so many decostructionnists*».<sup>28</sup> Это какая-то путаница. Я не понимаю, какой именно контекст и какое рутинное повторение здесь имеется в виду. Но я уверен, что не существует никакой необходимой связи между «деконструкциями» — ни теми, о которых я что-либо знаю, ни теми, которыми я занимаюсь сам, и этими «*anouncements*». Эти обвинения, следовательно, беспочвенны. Я полагаю, что «постмодернис-

---

либерализма. Точно так же Деррида рассматривает и нео-христианскую концепцию истории, отстаиваемую Фукуямой. Мессианское обещание эмансипации претендует освободить марксизм от свойственного ему догматизма, но использование самого этого термина оправдывает чрезмерную подозрительность в отношении организаций, которые провозглашают себя марксистскими. Говорить о догматизме и о господстве в почти нищенских понятиях, с примесью беньяминовского иудейского мистицизма, означает обходиться там, где такая экономия неуместна, без понятий классов, идеологий и надстройки. Так же как и призыв Деррида к новому Интернационалу, похоже, не сохраняет ничего из того, что всегда образовывало Интернационал: класс, сообщество, институт, со-гражданство. Исключительно формальный характер этого неопределенного Интернационала во многом напоминает язык монотеистических религий. Приравнивание «призрака», возникающего в сознании Гамлета, к вопросу о долгах в отношении Маркса, скорее, заставит нас вспомнить о необходимости списания долгов Третьего мира. В целом, метод деконструкции в рассмотрении социальных проблем оказывается подвержен чрезмерному методологическому индивидуализму. Поэтому там, где речь идет о деконструктивисткой солидарности, кое-что из мыслей Деррида должно быть частично воспринято в плане осуществления той самой деконструктивисткой солидарности.

*28 Предложенное рассмотрение оказалось бы продуктивнее, если бы он высказал свои соображения в отношении политических и философских совпадений между концом истории Фукуямы и провозглашением конца метанарраций, которые рутинно повторяются из работы в работу у многих деконструктивистов. — Прим. пер.*

ты» (например, Лиотар), которые действительно пользуются словом «*metanarrative*» (чего я не делал никогда в жизни по вполне определенным причинам), были бы также смущены подобным смешением. Но иногда, «*deconstructionists*» — вот еще одно понятие-свалка — обвинялись, но также совершенно несправедливо, даже в *прямо противоположном*, а именно в том, что они слишком ориентируются на основополагающие метанарративные дискурсы, «большие повествования», имея в виду какие-то их неосторожные высказывания об *определенной* западной метафизике, об *определенной* метафизике присутствия, и т.д., какие и мне приходилось делать из соображений краткости, но что я неоднократно объяснял.

Еще два слова о Фукуяме. И еще три краткие замечания.

1. Я никогда не собирался соперничать с Перри Андерсоном, чей недавно написанный текст я не мог знать тогда, когда писалась книга. Я не собирался быть более «оригинальным», чем Андерсон (Иглтон), или предстать в своей критике Фукуямы большим новатором, чем он (Ахмад). Мимоходом замечу, что оба «марксиста», которые в этой книге обнаруживают наибольшую склонность к «*proprietaryity about Marx*», я бы сказал, пекущиеся о наследии больше всех, являются одновременно теми, кто бросается защищать и охранять право автора, первенство и преимущество «первой» официальной марксистской критики Фукуямы: Перри Андерсона — словно они кем-то оспариваются.

2. Я не только предложил критику текста Фукуямы *изнутри*. Я указал на контекстуальные причины и на ту политическую логику, которая определяет восприятие и использование его книги. И если Перри Андерсону, как утверждает Ахмад, принадлежит заслуга признания «*what strenghts there were in Fukuyama's arguments*»<sup>29</sup>, то я тоже не преминул отметить, что «эта книга не столь плоха и не столь наивна, как это можно было бы предположить, имея в виду ту бесконечную ее эксплуатацию, в которой ее предъявляют в качестве самой гламурной идеологической витрины триумфа капитализма в мире либеральной демократии [...]»<sup>30</sup>.

29 *Сильной стороны аргументов Фукуямы* — Прим. пер.

30 *Призраки Маркса*, с. 98, рус. пер. 83.

3. Что же касается проблематики конца истории и т.д., то, не имея ничего против прочтения Андерсона (с каких это пор следует сожалеть о любом совпадении с марксизмом?), аргументация, которую я предложил, в целом во всех своих деталях вплетена в замысел (текст моей книги, который, и это следует признать, не является андерсонским. Моя аргументация связана таким большим количеством нитей с предшествующими публикациями (безусловно, я имею в виду прежде всего собственные публикации, о которые я здесь не упоминал, — они слишком многочисленны, и поэтому я укажу лишь только на «Об апокалиптическом тоне в философии...» — но абсолютно существенны для понимания также множества других, написанных за пятьдесят лет!), поэтому у меня сейчас не останется ни смелости, ни места, чтобы воссоздать все имеющиеся здесь переплетение тем. Будучи ограничен пределами данной книги, я буду вынужден не только сейчас, но, увы, еще неоднократно, пригласить заинтересованного читателя перечитать эти тексты, чтобы судить самому о своеобразии каждого аргумента. Но на самом деле я не думаю, что, если бы в то время я прочел андерсонскую критику Фукуямы, то убедился бы в бесполезности или банальности моей собственной критики. Судить читателю. Айяз Ахмад прав, как мне кажется, когда он задается вопросом: «*what kind of a text is it that Derrida has composed?*». По сути, этот текст исчезнет, если мы примем во внимание характер самого жеста, своеобразие письма, композицию, риторику, обращенность, одним словом — все то, что традиционный и торопливый читатель назвал бы его формой или его тональностью, но именно это я как раз считаю неотделимым от его содержания. Айяз Ахмад прав и тогда, когда, отвечая на свой удачный вопрос, он добавляет: «*We have, in other words, essentially a performative text...*». Разумеется, именно так. Но я не согласен с тем, что он сводит эту перформативность к «*performance*», а тем более к «*performance*», характеризующему «*literary text*», особенно когда, в свою очередь, этот последний понимается редуцированно, сводясь к конвенциональным и расплывчатым понятиям «*forms of rhetoric*», «эмоциональности», «тональности», и т.д. Кто рискнет утверждать, что в *Призраках Маркса* отсутствует риторика, эмоциональность, смысловая, тональность? Только не я, но я рассматриваю эти понятия совершенно иначе; и их связь с перформативностью самого анализа я представляю себе совершенно иначе. Уж не по-

лагает ли Айаз Ахмад, что его текст абсолютно лишен какой-либо тональности, полагает ли он, что то, что он пишет, лишено какой-либо эмоциональности, какой-либо риторики, и, поскольку вот еще одна тема, которая, похоже, его волнует, не полагает ли он, что его текст изначально свободен от самого жеста «преемственности и примыкания»? *Призраки Маркса* представляет собой такой текст, который не просто в значительно большей мере, чем какие-либо другие тексты вообще, сохраняет отношения преемственности и подчеркивает свою принадлежность. Скорее наоборот, сам текст таков, что его преемственность и принадлежность должны быть поняты как множественные, многочисленные, и как раз это становится ясно из самого текста. Эта множественность меняет все. Книга производит еще и впечатление противоречивости, и точно так же в ней происходит разъяснение этой противоречивости. Да, действительно, в пределах одной и той же книги можно по очереди или одновременно представить несколько жестов, на первый взгляд, взаимоисключающих друг друга. Например, я ссылаюсь на Маркса, но случалось и так, что принимая «его сторону», я высказывался «против него»: и, проделывая все это в *одной и той же* книге, я вовсе не считал, что нарушаю какой-то запрет! Как будто мне обязательно следовало сделать выбор: быть «за» или «против» Маркса, как в бюллетене голосования! *Призраки Маркса* очевидным образом самопрезентируют себя как книга о наследии, но также эта книга анализирует, исследует и, говоря кратко, «деконструирует» закон наследования, в частности, отцовского наследования, передачи от отца-к-сыну: этим объясняется (постоянный акцент на фигуре Гамлета, хотя ее введение обусловлено также и многими другими причинами). Этот акцент не объясняется лишь склонностью к литературе или к различным формам скорби, так же как интерес Маркса к Шекспиру не превращает *Капитал* в литературное произведение. Говоря об этом наследовании, я одновременно определил и его закон, и его последствия, в том числе его этико-политические риски. Надо быть совершенно наивным читателем, чтобы, читая *Призраки Маркса*, пропустить весь содержащийся там анализ патерналистского фаллоцентризма, которым отмечены все сцены наследования (как в *Гамлете*, так и у Карла Маркса!). Посылки такого не-наивного чтения были слишком давно эксплицированы и систематизированы в моей работе, чтобы я мог к ним сейчас вернуться. Замечу лишь, что во-

прос о женственном и о сексуальном различии образует саму сердцевину этого анализа призрачного наследования. Вопрос о сексуальном различии обуславливает, в частности, все, что в *Призраках Маркса* говорится об идеологии и о фетишизме. Если держаться, к примеру, этого следа, который также приводит к моему анализу фетишизма в *Похоронном звоне* и в других текстах, то у нас возникнет иное видение самой сцены наследования и ее интерпретации, в частности, обращения к Гамлету, к призраку отца и к тому, что я называю «эффектом забрала». Айаз Ахмаду я советую перечитать текст вновь, уже после того, как он приземлился, и он поймет, что мой жест не является всего лишь жестом преемственности и прищипывания. Неверно, что на самом деле я пытаюсь всего лишь притязать на наследие Маркса, или, что совсем абсурдно, предъявить мои исключительные права на это наследие. Поскольку я очень часто указывал, что призраков или духов Маркса много, а не один, то ведь тем самым я признаю, что и наследников также должно быть много, их действительно много, и подчас это наследники тайные и незаконные, как всегда и бывает. Одновременно все это напоминает, как если бы Айаз Ахмад предъявил жалобу, схожую с той, какую, кажется, предъявляют *предполагаемые* законные «марксисты» и «коммунисты», выступая в роли *предполагаемых* законных детей и говоря, что у них экспроприировали их наследство, или их «*proprietaryity*». (Я подчеркиваю: *предполагаемых*, поскольку в марксистской семье, как и повсюду, легитимность всегда *предполагается*, особенно когда речь идет о наследовании как таковом, а не только, как это излишне наивно полагают, в том числе как это полагали еще и Фрейд и Джойс, о наследовании от отца как «*legal fiction*»: поскольку этот «*fiction*» является в не меньшей мере и материнским, даже еще до того, как мать может быть подменена *surrogate mother*). Уже один *тон*, пользуясь выражением Ахмада, выдает это ожесточенное притязание на первородство, когда он заявляет, что у меня есть склонность отождествлять себя с Гамлетом, принимать гамлетовскую «позу», идентифицировать себя как с Гамлетом, так и с «*Ghost*!» и даже с самим Марксом<sup>31</sup>!

31 Становясь настоящим следователем, Ахмад верит в то, что он может «*detect an identification [mine] with Hamlet*», но он устанавливает нечто иное: «*we detect a similar identification with the Ghost*» (стр. 106), то есть, поскольку цепочка замещений не может быть завершена по оп-

Как будто невозможно читать и детально анализировать сцену наследования без примитивной идентификации с ее персонажами! Я предполагаю, что эта склонность считать меня слишком «литературным» еще раз свидетельствует о несколько наивном опыте чтения и общения с литературой, чтения так называемых «поэтических» или «литературных» текстов<sup>32</sup>. С этой точки зрения, и урок Маркса – читателя Шекспира также не во всем был до конца понят «марксистами» или теми, кто *«generally known as marxists»*:

---

ределению (впрочем, в этом-то и состоит смысл замещения, и в этом вся суть вопроса), то невозможно и предотвратить идентификацию с самим Марксом. Я бы смог идентифицировать себя со всеми возможными отцами! Но Ахмаду это не нравится.

32 Нет ничего удивительного в том, что Иглтон начинает попрекать литературой, превращает ее в главный пункт обвинения.

Самым академическим, самым консервативным образом, что удивительно, он обвиняет мой язык в «поэтичности», как будто не следовало смешивать жанры и разные дисциплины или как будто я ошибся факультетом. На самом деле, то, что ему не нравится в его «поэтике» это то, что она *«portentous»*. Она является *«portentous»*, поскольку она склонна к пародии. И это так. Я предпочитаю, чтобы судил читатель. Для этого я приглашаю его прочесть то, что предшествует обвинению в *«portentous poeticizing»* то, что сразу же следует за ним. Кроме того, следуя хорошо известной, но малоубедительной тактике, Иглтон ставит мне в упрек «эпигонов», которым он противопоставляет *«the maitre himself, who really is politically earnest and engaged, whose relevant contexts are Auschwitz and Algeria, Althusser, the ANC and Eastern Europe rather Ithaca and Irvine [...]»* (самого мэтра, который действительно политически честен и занимает активную позицию и который рассматривает в качестве контекста Аушвиц, Алжир, Альтюссера, АНС и Восточную Европу, а не Итаку и Ирвина).

Могу ли я чем-либо ответить на эту стратегию? Я считаю ее недопустимой, даже если Ахмад великодушно уточняет, что я не должен считать себя *«answerable»* за тех, кто *«invoke [my] name»*. Эта стратегия недопустима не только потому, что само это деление на «мэтра» и «эпигонов» для меня весьма сомнительно (в силу разнообразных причин, но в том числе и собственно политических), но и потому, что я не знаю, «кто» бы мог быть этими «эпигонами» и что бы они должны были говорить или делать, чтобы быть обвиненными во всех смертных грехах, при том, что не называется ни одно имя и отсутствует какая либо текстуальная или рациональная аргументация.

То же самое я возразил бы Ахмаду, когда он атакует уже не «эпигонов», а *«Derrideans»* (*«whatever other reservations I have about Derrida's work and influence – more about Derrideans, actually, than about himself – , I have*

«His [mine] initial act of positioning himself within his own text [я считаю, что *каждое* слово здесь комически бессодержательно, но идем дальше] *by enclosing his text between two quotations from Hamlet, which foreground the Ghost of the dead father (obvious reference to Derrida's title — «Spectres of Marx» [здесь, я согласен, отсылка, действительно, совершенно «obvious», и было бы странно, если бы я вдруг попытался это утаивать] — as well as to the theme of the death of Marxism [согласен, хотя, я позволю себе заметить, что и здесь все обстоит не столь просто, более того, именно начиная с этого места все и усложняется and to his assertion that he and his deconstruction, not communists and those who are generally known as Marxists, are the true heirs of Marx, the dead father). Here is then, the opening quotation, with its own repetition of a key phrase*<sup>33</sup>;

*The time is out of joint*

Hamlet

Hamlet: ...Swear

Ghost [beneath]: Swear [...]»<sup>34</sup>

*never thought of him as a man of a Right» (несмотря на всю настороженность, с какой я отношусь к работе Деррида и к его влиянию — эта настороженность касается все же больше дерредистов, чем его самого, — я никогда не воспринимал его как человека Правого спектра.). Спасибо. Следует прочесть продолжение, которое меня освобождает от того, что я «sought the company of the right-wingers». Слово, подчеркнутое автором, позволяет заподозрить, что хотя я мог и не *искать* эту компанию, но я мог я ее *найти*. Допустив, что это вообще доказуемо, следовало бы одновременно это и доказать, то есть подтвердить, но также и заверить, осуществляя это тем же самым жестом, который бы одновременно отводил от себя все возможные подозрения в том, что он связан с какой-то «company». Обе задачи в равной мере сложны. Повсюду, и в особенности в университетах, где «марксисты» находятся в «компании» самых консервативных сил. Я бы даже пошел дальше и сказал: не «компания», а «альянс», — и, в ряде случаев, я бы сказал: более чем «объективный», как это было недавно в ходу.*

<sup>33</sup> Уже само расположение его текста между двумя цитатами из Гамлета, который видит Призрак умершего отца, задает его собственную позицию внутри текста (очевидная ссылка на само название работы Деррида — «Призраки Маркса» — но равно как на тему смерти марксизма, так и на его тезис, что он и его деконструкция, а не коммунисты и те, кто известны как марксисты являются подлинными наследниками умершего отца — Маркса. — Прим. пер.

<sup>34</sup> *Ghostly Demarcations*, с. 91.



Разумеется, я никогда не утверждал, что «я» и «моя деконструкция» (!) были «*true heir*» Маркса, являвшегося «умершим отцом». У меня нет подобных мыслей. И не хочу в этом более разбираться. Впрочем, все, что я сказал, делает выражение «*true heir*» бессмысленным, гротескно бессмысленным. В этом главная претензия, я бы даже сказал, задача книги. Зато идея, гипотеза (в действительности, призрак) подобного «*assertion*», подобного притязания (*being a true heir of Marx*) явным образом нервирует Ахмада. Он ревностно оберегает свое наследие. Он сразу же разоблачает все претензии на наследие, едва что-то заподозрив здесь со стороны тех, кого он считает чужаками по отношению к своей семье, к родовому дереву объединяющему всех, кого он спокойно называет, конечно же, причисляя и себя к их числу — а как можно в этом сомневаться — «*communists and those who are generally known as Marxists*». Я никогда не придавал значения легитимному моменту наследования. Я даже научился развивать в себе требование безразличия к этой теме, одновременно подводя под это определенную «логику», и, более того, превратил это безразличие в некую этическую и политическую посылку. В то время как моим обычным отношением к призраку легитимного наследования (скорее отец, сыновья и братья и пр., чем мать, дочь и сестры) является его анализ, исследование и организация кризиса этого призрака наследования, Ахмад и «*those who are generally known as Marxists*» оказываются принуждаемы призраком. Это становится очевидным не только тогда, когда он меня критикует, но и тогда, когда, обнаруживая признаки совпадения со мной по многим позициям, о чем я не собираюсь здесь говорить<sup>35</sup>, он заявляет, что он «принимает» то, что я пишу «*with a sense of comradeship*»<sup>36</sup>. Такая коллективная забота о

35 Например, Ахмад говорит, что он согласен со мной по поводу того, что же именно удерживает вместе «*the triple structure of political, medical and academic discourse*» (я же думаю, что это подразумевает некое согласие, которое было бы сложно определить: если бы действительно по этому поводу существовало согласие, то оно распространялось бы практически на все), стр. 97. А также он согласен со мной по поводу «*religious particularism*» (также и здесь посылки такого согласия увели бы очень далеко), с. 100.

36 Итак, Ахмад дарует мне снисхождение. Хотя, с его точки зрения, речь не идет ни о примирении «с Марксом» с моей стороны, ни о «марксизме со мной», демонстрируя примирение, Ахмад пишет:

возвращении семейного добра, такое ревностное притязание на «*proprietaryity*» не только в этой, но и в других сферах как раз и является собственно темой моей работы: как в этой книге, так и во всем, что я делаю на протяжении последних тридцати лет и что Ахмада называет, его право, «*my [his] deconstruction*».

И чтобы мыслить, то есть оторваться от всяческого «*proprietaryity*», — еще одно усилие, друзья! (Ведь мыслить можно, лишь оторвавшись от, так что...)

Конечно же, я благодарен Ахмаду за его «*sense of comradeship*», особенно когда (столь демонстративно) он поздравляет меня с тем, что у меня обнаруживается «*very salutary affiliation with what he [I] call[s] a «certain spirit of Marxism»* (очень естественное слияние с тем, что он [я] называю «определенным духом марксизма»). Но при этом именно он, а не я, обнаруживает неутолимую тягу к хорошей родословной, к законной преемственности и к общности чуть ли не семейного типа: все законные дети Маркса, «*those who are gen-*

*«Much of what Derrida says on this account one can accept readily, with a sense of comradeship, the past acrimonies between Marxism and deconstructionism notwithstanding.»* (Многое из того, что Деррида говорит по этому поводу, можно безусловно принять, обнаруживая общность взглядов и преодолевая имевшие место разногласия между марксизмом и деконструкционизмом) (с. 101).

Хотя — и я говорю это совершенно серьезно — я не знаю, что такое деконструкционизм (ибо что это, как не журналистский призрак), и уж в любом случае я никогда не говорю ни о нем, ни от его имени и не ощущаю себя представленным этой «вещью» (то же самое я бы сказал о «марксизме»: но кто именно представляет «марксизм?»), я не могу припомнить какой-либо язвительности ни с моей стороны, ни со стороны тех, чья работа тек или иначе близка моей. И если всегда можно придаться к тексту того или иного «марксиста», то это отнюдь не является проявлением озлобленности в отношении марксизма.

Я должен признаться, хотя, впрочем, это видно и так, что и сегодня я все еще остаюсь достаточно равнодушным к любому «*sense of comradeship*». И если бы обстоятельства сейчас позволяли, я бы объяснил, почему это не рефлекторная реакция, и тем более никак не классовый рефлекс. Скорее это осознанный акт, мышление, руководствующееся идеей о политике дружбы или дружбы в политике. Следовательно, я очень тронут, когда Ахмад подытоживает: «*We are glad to say, as he himself says, that he is one of us*» (Мы с радостью отмечаем, как он говорит это сам, что он один из нас). Но все же я очень озадачен, несмотря на мои эмоции. «*One of us?*» Когда же это я так сказал? Именно так, «мы»?

*erally known as Marxists*», объединяйтесь, как добрые товарищи, как братья всех стран! Если бы не было общеизвестно, что у Маркса и его служанки был внебрачный сын (недавно на эту тему во Франции была поставлена пьеса, в которую вошли фрагменты из Шекспира, Маркса и *Призраков Маркса*), если бы я не боялся того, что Иглтон увидит в этом лишь подтверждение своего собственного вердикта (и вновь все дело в тоне): «*The high humourlessness of Derrida's literary style — French «playfulness» is a notoriously high-toned affair — reflects a residual debt to the academic world he has so courageously challenged.*»<sup>37 38</sup>, если бы, наконец, я осмелился воспроизвести здесь весь ход моей деконструктивной критики «братства» в *Политиках дружбы* — но я вовсе не намерен этого делать — тогда я бы говорил здесь о *Marx brothers*. И если бы я писал именно так, о братьях, то это было бы не случайно, поскольку *Призраки Маркса* так же, как *Политики Дружбы*, являются своеобразной критикой не только генеалогического принципа, но и некоторого братства и таких пар, как братья/братья и отец/сын. Призракология самого Маркса, его гипнотическая зачарованность призраками, в которых он узнает самого себя, обращена на его брата (Штирнер как «неудачный сын Гегеля» становится «скверным братом» Маркса)<sup>39</sup>. Выражая свою благодарность за критику, я должен заметить, увы, слишком кратко и оставаясь в долгу, что я не согласен практически ни с чем из того,

37 *Вездесущая ирония литературного стиля Деррида — французская «игривость» — является проявлением особой интеллектуальной утонченности: воплощает чувство вины самого Деррида в отношении академического мира, которому он бросил столь смелый вызов — Прим. пер.*

38 «*Marxism without marxism*» (в *Ghostly Demarcations*, с. 85). Иглтон полагает, что так, одним мазком, демонстрируя хорошо известную легкость и элегантность своего стиля, он сможет превратить это название («*Marxism without Marxism*») в блеск остроумия, в стрелы сатиры, в нечто невероятно саркастическое: направленное против меня или, например, против Бланшо, который часто говорит, и, кстати, я об этом много писал, «Х без Х». Однако все «хорошие марксисты» знают, что ничто не является более близким к Марксу, более верным Марксу, более «Марксом», чем «марксизм без марксизма». Может быть, здесь стоит напомнить, что изначально марксизм без марксизма и был марксизмом самого Маркса, коль скоро это имя что-то означает?

39 *Призраки Маркса*, с. 198–199, рус. пер. с. 171. Это один из аргументов среди многих других (важнейший, как я полагаю), на которые лишь Гамашер обратил внимание и воспринял всерьез (*Ghostly Demar-*

о чем так настойчиво говорит Ахмад, стремясь всегда меня в чем-то обвинить или заподозрить. Я должен буду ускорить темп, если я не хочу, чтобы мой развернутый ответ занял сотни страниц (в действительности, как раз такой ответ и был бы необходим, но это невозможно).

1. Прежде всего, я не согласен с тем, что он говорит по поводу «тона» моего текста. Я не думаю, что можно в принципе выделить то, о чем он говорит, употребляя расплывчатую категорию *тона* («*tone of religious suffering*», «*messianic tonal register*», «*quasi religious tone*», «*this tone, part sermon, part dirge*», «*virtually religious cadences*»<sup>40</sup> и т. д.). Для того чтобы иметь право таким образом критиковать и изолировать тон, необходимо располагать более разработанным понятием тона, понимать, как происходит слияние тона и концепта, значения, тона и перформативности, о необходимости отдельного рассмотрения которой я уже здесь говорил. Но сверх того следует еще обладать, я осмелюсь это заметить без всяких намерений оскорбить, более тонким слухом на несхожие, непостоянные, изменчивые характеристики тона, например, для тех значений тона, которыми отмечены ирония или игра даже в самых серьезных местах текста, где как раз тон неотделим от фона, самого смысла. Ахмад, так же как и Иглтон, невосприимчив к тональным вариациям, например, к иронии или юмору, которыми мне нравится сопровождать все мои тексты без исключения. Это его право. По определению, я не мог бы его переубедить или изменить его вкус, тем более за столь краткий срок. Но даже если какой-то смысл и теряется из-за того, что едва заметные колебания и дифференциальные вибрации тона оказались невосприняты, еще остаются слова, предложения, логика и синтаксис, которые достаточно много значат сами по себе, чтобы можно было совсем не воспринять *ничего*. Поскольку, если я возьму, к примеру, слова самого же Ахмада, «*vertually*» («*vertually religious*») и «*quasi*» («*quasi*

---

*cations*, с. 185). Он ссылается на абзац, который, как он считает, «*the only pasage which strikes an explicitly autobiographical tone*» (единственный пассаж, которому преднамеренно придана автобиографическая тональность). Я в этом не так уж уверен, но это не существенно. Что, собственно, считается «выраженным автобиографическим тоном»?

40 «Тон религиозного страдания», «регистр мессианской тональности», «почти религиозный тон», «этот тон, частично проповедь, частично призыв псалма», «подлинно религиозные каденции» — Прим. пер.

*religious*»), то уже эти два слова должны изменить многое, почти все, так как вся книга целиком посвящена рассмотрению одного тонкого, но необходимого различия. Какого же? Различия между, с одной стороны, некоторой неустранимой религиозностью (которой подчиняется дискурс обещания, справедливости и революционного участия даже у *«communists and those who are generally known as Marxists»*, поскольку в действительности это подчинение происходит повсюду, где мессианство — оказывается отделено от мессианизма едва заметной границей, значащей ровно столько, сколько она значит, я еще к этому вернусь, но именно вдоль этой границы и выстраивается логика книги; и вот это как раз Ахмад не может не заметить) — и, с другой стороны, религией, религиями, заподозрить в склонности к которым, надеюсь, меня нельзя ни в *Призраках Маркса*, ни во всем, что я пишу (похоже, Ахмад это признает<sup>41</sup>). Столь важный вопрос, как вопрос о религии или религиозности, нельзя уладить, невнятно обвиняя в «квазирелигиозном» тоне. Сегодня не следует рассматривать вопрос о религии как вопрос ясный и разрешенный. Не следует себя вести так, будто бы было понятно, что такое «религиозность» или «квазирелигиозность», — особенно когда хотят быть и называться марксистами. Как раз где-то между ними и располагается этот вопрос об идеологии (неустранимой, неразрушимой и неразрывно связанной с религиозностью, как считал Маркс), к которому я также еще вернусь.

2. Я также не согласен с тем, что Ахмад столь уверенно утверждает по поводу метафоричности в *Призраках Маркса* («*metaphor of mournig*» (метафора скорби), «*metaphorical language of «inheritance» and «promise of Marxism»*» (метафорический язык «наследования» и «обещания марксизма»), «*the language of metaphor*» «*language of*

41 «*Not the least refreshing aspect of this passage is Derrida's lucid sense that a certain narrow-minded religious particularism [...] is a characteristic today not only of some Islamist countries but also of the West itself, capitalist Europe itself, in its moments of greatest triumph*» («Впечатление новизны, которое производит этот отрывок, не в последнюю очередь вызвано ясным пониманием того, что определенный ограниченный религиозный партикуляризм присущ сегодня не только некоторым исламским странам, но также и самому Западу, капиталистической Европе в моменты ее наивысшего триумфа» — Прим. пер.) (с. 100).

*metaphoric inderection*» (косвенный язык метафоры), и т.д.). В свое время я приложил слишком много усилий, стремясь проблематизировать как само понятие метафоры, так и использование понятия метафоры (в которое само понятие как раз и вовлечено), чтобы доверяться риторике Ахмада и его догматическому употреблению этих слов («*metaphor*», «*metaphorical*», «*metaphoric*»). Безусловно, вся работа скорби характеризуется процессом метафоризации (сгущения, или замещения, интериоризации или проекции, то есть идентификации со смертью, вторичным нарциссизмом, идеализацией, и т.д.). Но в *Призраках Маркса* мотивы скорби, наследования и обещания — это все что угодно, но только не «метафоры» в обычном значении слова. Это концептуальные и теоретические центры, темы, организующие всю мою деконструктивистскую критику. Будучи неразрывно связанными, они определяют, помимо многого другого, анализ сферы политико-призрачного поля, характеризующего мировую сцену после так называемого конца коммунизма и пресловутой «смерти Маркса». Они также позволяют мне необходимым образом ввести вопросы психоаналитического типа (например, о призраке, или о *phantasma* — что по гречески также означает *spectre*) в область политического — что, на мой взгляд, марксистам редко удавалось сделать строго и убедительно. Это предполагает, что я должен преобразовать саму психоаналитическую логику как раз в том, что касается тем скорби, нарциссизма и фетишизма. Я говорил об этом в другом месте и не могу здесь распространяться на эту тему<sup>42</sup>.

3. Я не согласен с Ахмадом, когда он говорит о «*Derrida's refusal of class politics*». Здесь имеет место серьезное непонимание. Безусловно, я сам отчасти виноват в этом, и я бы хотел лучше объяснить свою позицию, поскольку до сих пор я этого не делал. Итак, переход: речь идет именно о понятии «перехода»; он окажется тем связующим звеном, которое позволит мне связать между собой текст Ахмада и тексты других авторов, поскольку в этом томе каждый по-разному обеспокоен тем, что я сказал, или, скорее, не сказал о классах, о понятии классов или о классовой борьбе. Это случай

42 См. «Фрейд и сцена письма» в *Письмо и различие, Поминальный звон, Кроме, Почтовая карточка, Сопротивление — психоанализа* (в особенности, «быть справедливым к Фрейду»), и т.д.

Льюиса<sup>43</sup>. Льюис ссылается на Джеймисона уже совершенно иначе, поскольку он организует свое критическое выступление как идущее вслед за Ахмадом и Джеймисоном, ибо, когда он пишет свой ответ, ответы Ахмада и Джеймисона на *Призраки Маркса* уже были опубли-

43 Tom Lewis («The Politics of «Hauntology» in Derrida's *Specters of Marx*, в *Ghostly demarcations*, стр. 134-167) напоминает, что многие интеллектуалы увидели в вышедших *Призраках Маркса* появление столь ожидаемой книги на тему об отношениях между марксизмом и деконструкцией. В свою очередь, реагируя на комментарии, сделанные университетскими марксистами, Том Льюис стремится занять позицию между Джеймисоном и Ахмадом. С его точки зрения, Деррида занимает пустующее место слева — пустота, образовавшаяся после конца холодной войны, — и выступает за отказ от революционного социализма.

Деррида нравится повторять, что он никогда не был марксистом. Однако принимая во внимание те торжественные похороны, которые он устраивает мертвому телу марксизма, следует все же спросить, — как он сам определяет свою позицию по отношению к марксистской традиции: поскольку любые сопоставления соответствующих позиций различных значительных имен марксизма не нарушают этого пространства похорон. Повторяя вопросы, которыми задается Ахмад по поводу печали Деррида в связи с триумфом нео-либерализма, Льюис отмечает также, что дерридаистский Интернационал невозможно объединить со знаменитыми лозунгами перманентной революции, всеобщей забастовки или большевистской партии — темы, на которые он не высказывается. Правда ли, что лучшим переводом для *perestroika*, как считали некоторые советские философы, является «деконструкция»? Призракология, которую стремится помыслить Деррида, его призракопозтика, которую он устраивает вопреки Марксу и Энгельсу, в любом случае, как представляется, не затрагивает соперничества между младо-гегельянцами по поводу новой философии истории, которой Маркс хотел дать материалистическое обоснование. Если Деррида и не игнорирует целиком эти проблемы, тем не менее он придает проблематике призрачности автономный статус. Преуменьшая значение понятия класса, Деррида не оценивает должным образом тот факт, что, несмотря на те кардинальные изменения, которые произошли внутри отношений капиталистического производства в связи с приходом новых технологий, количество промышленных работников не прекращает увеличиваться. Конечно же, современный «рабочий» представляет многие расы и многие сообщества. Но эта статистика не должна мешать видеть существующие культурные неравенства и культурное, расовое, сексуальное угнетение, общую структуру, являющуюся основой рабочего класса как

ликованы (в *New Left Review*). Для того, чтобы ответить одновременно на возражения и Ахмада и Льюиса (поскольку я не считаю возражением тот параграф, который Джеймисон посвящает этим «классовым» вопросам, ниже я объясню, почему), я приведу здесь

---

субъекта. Марксистский материализм вновь обнаруживается в этом пересечении классов и позволяет, таким образом, избежать как мифа о маргиналах без какой-либо классовой принадлежности, так и пост-структуралистскую позицию, когда люмпены идеализируются и превращаются в двигатель социальных перемен. Наоборот, следует связать случай люмпенов со всем остальным: рабочий класс остается главной силой в борьбе за социализм. Кроме того, если восточные народные демократии обанкротились, марксистское, марксистско-сталинское объяснение этого не может довольствоваться дерридаистской логикой бессильных и фатальных заклинаний против духа. Самой призракологии уже есть альтернатива: это государственно-бюрократический капитализм как объясняющая гипотеза, которая позволяет прояснить феномен сталинизма. И кроме того, оказывается невозможно объяснить установление контрреволюционного бюрократического государственного капитализма в дерридаистских терминах: то есть будто бы это марксистская онтология борется против духов во имя живого настоящего или полного присутствия материальной реальности, испытывая при этом панический страх по отношению к духам, что и приводит к воспроизводству всего «марксизма» тоталитарных обществ. Однако принимая во внимание природу советского режима, довольно сложно объяснить опечаленный тон Деррида. Для марксистов здесь не о чем сожалеть. Том Льюис приходит к тому, что необходимо искать опору в классе трудящихся, поскольку он представляет собой единственное общее основание для индивидов независимо от их национальности, культурной, расовой или сексуальной идентичности, которое позволяет действовать исходя из их общих рабочих интересов. Но Деррида отвергает идею того, что рабочий класс является главной движущей силой социальных изменений. Скорее он выступает за реформистский путь социальных изменений. Но европейские социалистические партии и демократическая партии в Америке часто проводили либеральную политику урезания социальных бюджетов, когда они не участвовали в расово-ориентированной социальной политике, например, политике социальной помощи в отношении чернокожих американцев. Даже если не существует никаких сомнений в том, что призывы Деррида к Новому Интернационалу возрождают ценности подлинного реформизма, то, следовательно, теперь тем более возрастает роль новых форм рабочего сопротивления наступлению капитализма, которые связаны скорее с традицией революционного марксизма, а не с политикой призракологии.



фразу, которую я недавно написал, поскольку Льюис ее выносит в эпиграф, как будто она и является основной целью всей критики, развиваемой на протяжении всего раздела главы «*On class*»:

*«I felt that the concept of class struggle and even the identification of a social class were ruined by capitalist modernity [...] Thus any sentence in which «social class» appeared was a problematic sentence for me».*<sup>44</sup>

Что изначально было сказано этими двумя фразами, столь грубо вырванными из контекста беседы, в ходе которой я говорил о моем отношении к альтюссеррианскому проекту — когда он его разрабатывал в шестидесятые годы, то это происходило, можно сказать, в непосредственной близости от меня, мы были связаны тесной дружбой и постоянными контактами? В этих двух фразах не говорилось о том, будто я считаю, что объект, некогда, или даже сегодня, именуемый «социальным классом», ничего не значит и ничему не соответствует, не указывает ни на какую социальную силу, которая бы являлась причиной конфликтов, проявлений господства, борьбы, союзов и т.д. В них, собственно, говорилось, что принцип социально-классовой идентификации, который предполагается теорией «классовой борьбы» (она всегда подразумевается, но это подразумевается тем кодированным понятием, которое получило вес благодаря господствующему в марксизме дискурсу, дискурсу коммунистических партий — позже я вернусь к вопросу о партии), этот принцип и это понятие, следовательно, стали для меня «проблематичными» в тех фразах, которые мне довелось услышать. (Я повторяю, «*Thus any sentence in which «social class» appeared was a problematic sentence for me.*»). Если бы я хотел сказать, что я считаю, что более не существует социальных классов и что все споры по этому вопросу отжили свое, то я бы это и сказал. Я лишь сказал, что понятие и принцип *идентификации* посредством социального класса, понимаемые так, как они понимались в марксистском дискурсе той эпохи (в шестидесятые годы), мне представлялись *проблематичными*. Я подчеркиваю это слово

44 «Politics of Friendship», в *The Althusserian Legacy*, Е.А. Каплан и Михаэль Спринкер (изд.), Verso, 1993, с. 204 Я понимал, что понятие классовой борьбы и даже идентификации с социальным классом оказались разрушены капиталистической современностью. Поэтому любая фраза, в которой упоминался «социальный класс», становилась для меня проблематичной. — Прим. пер.

— «проблематичными», которое означает, что они не были ни ложными, ни устаревшими, ни неуместными, ни бессодержательными, но говорит о том, что здесь следует что-то видоизменить, подвергнуть их критической переработке в той части, где капиталистическая современность «разрушила» наиболее заметные, явные их критерии (это лишь один из аспектов, поскольку к этому следует возвращаться многократно, ибо все разыгрывается здесь: понятие труда, трудящегося, пролетариата, способа производства, и т.д.). Я никогда не утверждал, даже в том интервью-импровизации, что я считаю *проблему* классов устаревшей или нерелевантной. Я так не мог думать и говорить уже потому, что сразу же вслед за фразой, процитированной Льюисом, я это и уточняю (что Льюис должен был бы процитировать для приличия, если он прочел больше трех строчек моего текста:

*«Thus any sentence in which «social class» appeared was a problematic sentence for me. For the reasons expressed earlier, I could not say this in this form [«in this form» я выделяю сегодня, в 1998 г., в качестве характерной формы марксистских высказываний шестидесятых] I believe in the gross existence of social classes [это тоже выделено мной сегодня, в 1998], but the modernity of industrial societies (not to mention the Third World) cannot be approached, taken into account within a political strategy, starting off from a concept whose links are so loose.<sup>45</sup> [...] I believe that an interest in what the concept of class struggle aimed at, an interest in analyzing conflicts in social forces, is still absolutely indispensable.<sup>46</sup> Я полагаю, что задача, на которую было ориентировано понятие классовой борьбы, задача анализа конфликтов, пронизывающих социальные силы, является совершенно непреложной.) [И это тоже выделено мной сегодня, в 1998; не до-*

45 Поэтому любая фраза, в которой упоминался «социальный класс», становилась для меня проблематичной. В силу ранее приведенных соображений я не мог бы просто заявить, что я верю в существование социальных классов как таковых, но современное состояние индустриальных обществ (не говоря уже о Третьем Мировом) не может быть понято, учтено в политической стратегии на основе понятия со столь расплывчатыми границами — Прим. пер.

46 У меня возникло впечатление, что передо мной предстают модели социологического и политического анализа, унаследованные от девятнадцатого, в крайнем случае, первой половины двадцатого веков — Прим. пер.

статочна ли ясна и однозначна эта фраза? Могу ли я попросить не только Льюиса, но и Ахмада, перечесть ее заново и верить тому, что я говорю и повторяю вновь?] *But I am not sure that ther concept of class, as it's been inherited* [это вновь подчеркнуто в 1998], *is the best instrument for those activities, unless it is considerably differentiated*<sup>47</sup> [снова подчеркнуто мной в 1998].

Я не решаюсь более цитировать самого себя. Я лишь приглашаю заинтересованного читателя восстановить все эти контексты и, в особенности, дискуссию<sup>48</sup>, в которой тема приведенного выше отрывка развивается уже в плоскости иной аргументации: понятия «последней инстанции», «сверхдетерминированности», апроприации и экс-апроприации (это наилучший ответ, который я мог здесь предложить). Я также приглашаю его восстановить до сих пор существенные контексты, которые существуют в *Призраках Маркса* вокруг этого теоретического центра. В любом случае должно быть достаточно очевидным, что я очень серьезно отношусь к существованию такой «вещи», которую после Маркса называют социальными классами, что я всерьез отношусь к борьбе — поле, место, ставки и движущая сила которой и есть сама эта «вещь». И, повторяю, я полагаю, что «необходимым» является не только «интерес» к этой вещи, к этой борьбе, но также и к тому, чтобы здесь происходил прогресс анализа. В то время мне представлялся проблематичным недостаточно «дифференцированный» характер понятия социального класса, доставшегося «по наследству». И, повторяю, больше всего сомнений у меня в то время вызывали принцип идентификации социального класса и предположение, что социальный класс является чем-то очевидным, однородным, наличным и тождественным самому себе как «последнее основание»<sup>49</sup>. Напротив, я полагал, что, рассматривая движение социальной борьбы, не следует исключать из этого рассмотрения некоторое внутреннее различие, некоторую неоднородность социальной силы, как раз *наоборот*. Когда в *Призраках Маркса* я

47 Но я не уверен, что понятие класса в том виде, в каком оно было унаследовано, является инструментом, который бы подходил для этого наилучшим образом, без соответствующей серьезной дифференциации. — *Прим. пер.*

48 С Михаэлем Спринкером, *ibid.* с. 204 и *sq.*

49 *Призраки Маркса*, с. 97, рус. пер. с. 82.

говоря о «критическом наследовании»<sup>50</sup>, то вопросы «последнего основания» и «тождества социального класса с самим собой» не только не исключают борьбы, противоречий, нестабильности всей сферы господства, но, *наоборот*, указанные вопросы как раз и порождаются подобной ситуацией войны за гегемонию. Так, например, я написал (но я приглашаю заинтересованного читателя восстановить контекст этого высказывания): «Мы доверяем, по крайней мере временно, этой форме критического анализа, которую мы унаследовали от марксизма: представляется, что в данной ситуации, и при условии, что она не только в принципе определяема, но как таковая определяется именно социально-политическим антагонизмом, господствующая сила всегда представлена 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[...]». Это и есть предмет моего вопроса, то, что меня интересует в первую очередь: мне представляется «проблематичным» именно то, что как раз и «усложняет эту схему» на деле. И конечно же, я согласен с тем, что это «усложнение» должно завести очень далеко. Оно может привести к тому, что «мы перестанем полагаться на простую оппозицию господства и подчинения или, более того, перестанем исходить из того, что в конфликте все определяется силой, или даже, что еще радикальнее, из того, что сила всегда сильнее слабости[...]». Критическое наследование: так, например, можно продолжать говорить о *господствующем* дискурсе и о *господствующих* представлениях и идеях, ссылаясь здесь на иерхизированную сферу конфликтов, но не разделять при этом понятия социального класса, посредством которого Маркс, особенно в *Немецкой идеологии*, очень часто определял силы, соперничающие за господство. Можно и дальше говорить о господстве, характеризующем сферу сил, и при этом не только отказаться от ссылок на то *последнее основание, каким является идентичность и тождество с собой социального класса* [Я подчеркиваю это сегодня, в 1998г., для того, чтобы отметить, что мне казалось проблематич-

50 *Ibid.*, стр. 95, рус. пер. с. 82.

ным не существование некоего объекта, называемого «социальным классом», но все то, что ему чаще всего приписывают в определенной господствующей марксистской традиции: статус или роль «последнего основания» и «идентичность как тождество с собой», но отказавшись даже и от того, что для Маркса было столь важно и что он называл идеей, определяя надстройку как идею, идеологическую репрезентацию, и даже как дискурсивную форму репрезентации. Тем более, что понятие идеи предполагает это неустранимое порождение призрачности, которую мы и намереваемся здесь подвергнуть новому анализу.»

Все, что в *Призраках Маркса* связано с этой программой, осталась незамеченной теми, кто, надеюсь, беспочвенно упрекает меня в том, что я по меньшей мере легковесно отношусь к проблеме классов и классовой борьбы. Отрывок, который я только что воспроизвел (так же, как и многие остальные), наглядным образом вписывается в логику, открытую для любых «сверхдетерминированностей» (в этом отношении она, по крайней мере, частично, оказывается совместимой с марксистским намерением — например, альтюссеррианским), но которая «усложняет эту схему», ибо, продолжая ориентироваться на классовые формации и классовую борьбу, она в то же время подводит к тому, что отношения между силой и слабостью, между трудом, производством, экономикой и идеологией, характеризующие «классовую борьбу», должны быть пересмотрены совершенно заново.

Возможно, моя вина состоит в том, что я незнаком со всеми марксистскими работами, в которых разрабатывалась *новая* концепция класса и классовой борьбы, принимающая во внимание новые данные о технико-сциентистско-капиталистической «современности» мирового сообщества. Признаюсь, я не знаю таких работ, которые показали бы мне убедительными именно с этой точки зрения, хотя я всячески приветствовал появление ряда последних работ марксистских теоретиков, которые не изменили ни своим исследованиям, ни своей позиции в ситуации малоблагоприятного исторического климата. В чем, однако, я абсолютно уверен, так это в том, что марксисты, которым я должен здесь ответить и которые возражают тому, что я сказал или не сказал о классах и классовой борьбе, не выдвигают никакой новой концепции. За исключением Джеймисона, к которому я вскоре вернусь, я не обнаруживаю ни замечаний, ни возражений по этому

поводу. Прежде чем перейти к этой теме, я хотел бы здесь уточнить то, что должно быть понятно и так, но что, по всей видимости, ускользнуло от внимания Ахмада и Льюиса в их поспешном и обобщенном чтении. Всякий раз, когда в *Призраках Маркса* я говорил о Новом Интернационале, указывая при этом, что солидарность или союз не должен в конечном счете зависеть ни от какой классовой принадлежности, то, с моей точки зрения, это вовсе не подразумевало исчезновение «классов» или ослабление конфликтов, связанных с «классовыми» различиями и «классовыми» противоречиями (или, по крайней мере, этих новых персонажей социальных сил, которые, как я полагаю, нуждаются не только в новых концепциях, но и в новых именах). То, что я сказал о Новом Интернационале (который, я также к этому вернусь, стал уже свершившимся фактом; его реальность не утопия или абстракция, он не снят с повестки дня, и этот призыв не расслабляет, напротив), вовсе не предполагает ни необходимость упразднения отношений силы и социального господства, ни конец гражданства, национальных сообществ, партий и родины. Просто речь идет об ином, сквозном измерении анализа и политического участия, которое бы пересекало различия и противоречия социальных сил (того, что упрощенно называли «классами»). Я не стану утверждать, что подобное измерение (например, измерение социальных, национальных или международных классов, политической борьбы внутри национального государства, проблем национальности и гражданства, партийных стратегий и т. д.) является самым важным, или, наоборот, что оно производно, что оно приоритетно или же второстепенно, фундаментально или нет. Все это *всякий раз* зависит от новой оценки неотложных потребностей, структурных возможностей и, прежде всего, от *уникальных* ситуаций. У подобной оценки, по определению, не может быть никакого предварительного критерия, никакого абсолютного, удостоверяемого расчета, анализ *должен* осуществляться заново всякий раз независимо от времени и места, никогда не будучи гарантирован предварительным знанием: только при таком условии, при условии этого наказа имеют место, если они действительно оказываются возможны, но не гарантированы, политическое действие, решение и политическая ответственность — реполитизация. «Неопределяемое» никогда не означало для меня противоположности решения, это условие решения, при котором решение не выводит-

ся из знания, как это происходит в счетной машине. Впрочем, я нигде не говорю о Новом Интернационале, который, как это пишет Льюис, «*declares itself without class*» (провозглашается как бесклассовый) или «*in the absence of class considerations*» (не учитывающий классовый фактор). В конце длинного абзаца, который я сейчас не имею возможности привести но который я попросил бы перечитать заинтересованного читателя, я как раз говорю, что союз, или «узы», которые образуют этот Интернационал, могут завязываться, и они на самом деле завязываются, «не на основе общности класса»<sup>51</sup>. Это не имеет ничего общего с «*absence of class considerations*», с недооценкой или теоретическим упразднением того, что называлось классом, но что безусловно связано с интересами социальных и экономических сил, для исследования которых, как я считаю, необходимы самые изощренные методы анализа. Если я неправ в том, что касается теории или политического действия, поскольку полагают, что весь Интернационал образован, должен быть образован на основе «*common belonging to a class*», то это следует сказать и доказать (этого не делает ни Ахмад, ни Льюис), вместо того чтобы догматически предавать анафеме весь дискурс, для которого традиционный код «классовой борьбы» не является ни знанием, ни чем-то сакральным. Другая ошибка Льюиса в том, что за всем тем, что я говорю о Новом Интернационале, он будто бы увидел «*an abstract concern with human rights*». Помимо того, что и сам Льюис вынужден признать, что в этом нет ничего антимарксистского, рассуждая так, как будто это и есть мой случай («*a commitment*, пишет он, [*a commitment to human rights*] *that in its concrete forms is not antithetical to classical marxism, but which revolutionary marxists insist is unrealizable short of revolution, and which is properly «undecidable» in the absence of class considerations*»)<sup>52</sup>, на самом деле я несколькими строчками выше упомянутого «*common belonging to a class*» сделал уточнение, которое, как это уже слишком часто происходило, по видимости выпало из импрессионистского и вы-

51 *Ibid.*, с. 142, рус. пер. с. 125.

52 Цель, по сути, никак не противоречащая классическому марксизму, однако не осуществимая без революции, как это подчеркивают революционные марксисты, и которая и в самом деле «неопределима», если мы будем мыслить внеклассовым образом. — Прим. пер.

борочного чтения тех, кто хотел бы превратить мой текст в абстрактный формализм, игнорирующий факты социальной обусловленности (не говоря уже о непонимании ими того, что я называю «неопределяемое»). В действительности же я написал: «к “новому Интернационалу” движутся через кризисы международного права, он уже отменил границы, в которых существует дискурс о правах человека, остающийся неадекватным, иногда лицемерным и, в любом случае, *формальным* [Сегодня, в 1998 г., я подчеркиваю наиболее существенные из тех многочисленных мест, которые, по-видимому, ускользнули от внимания Льюиса, в особенности когда он говорит о *«abstract concern with human rights»*] и внутренне противоречивым, поскольку законы рынка, «внешний долг», неравенство научно-технического, военного и экономического развития сохраняют то чудовищное реальное неравенство, которое преобладает сегодня, более чем когда-либо, в истории человечества. Поскольку следует кричать, когда кое-кто осмеливается неоевангелизировать во имя идеала либеральной демократии, наконец-то осуществившейся в качестве идеала человеческой истории: никогда насилие, неравенство, исключение, голод и, следовательно, экономическое угнетение не затрагивали существования такого количества человеческих существ во всей истории планеты и человечества.»<sup>53</sup>

Само абстрактное понятие «прав человека» мне представляется столь сомнительным, что уже в том же самом абзаце, чуть ниже и, по крайней мере, в качестве программы, которая продолжает мою давнюю работу, я как раз задаюсь вопросом об обоснованности метафизического понятия человека, центрального для «прав человека» (особенно в аспекте его оппозиции столь же «абстрактному» понятию животного).

В конце концов, решив, что я буду оставлять подобные замечания без ответа, я предоставляю читателю судить и о риторике, и о добросовестности Льюиса, когда, движимый тем же порывом, он пишет: *«Derrida's International further asserts the desirability of cross-class alliances (bosses alongside workers); its call to membership is*

53 *Призраки Маркса*, с. 141; рус. пер. с. 124.



*addressed most of all to intellectuals — preferably other deconstructionists*»<sup>54</sup>. Даже в ситуации избирательной компании XIX века какой-нибудь кандидат-демагог не рискнул бы прибегнуть к такому стилю проклятий. В любом случае, у него не хватило бы смелости представить это в качестве аргумента в споре. Сказанное относится и к другому смехотворному обвинению, на которое я не стану отвечать и которое я не собираюсь обсуждать, ибо оно невероятной грубо и совершенно демагогично: «*it may also surprise many deconstructionists [каких? каких именно?] to learn that the death Derrida mourns is not Marxism's but rather that of a particular regime of state capitalism [единственное определение большевизма, которое признает Льюис]. For Marxists, there is nothing to mourn*» (Вот как, в самом деле?)<sup>55</sup>

Я с этим совершенно согласен: «деконструктивисты» (какие же, в самом деле?), да не только они, могут действительно сильно удивиться, узнав однажды из уст Льюиса, что я ношу траур по сталинизму. Не будут ли они удивлены в той же степени, узнав, что Льюис его никак не оплакивает? И поскольку я вынужден как-то отметить те места в тексте Льюиса, которые я не успел обсудить, то, по крайней мере, я приведу здесь их предварительный перечень.

1. Утверждение, согласно которому я критиковал «*deficiency of morality in Marxism by equating Leninism and Fascist totalitarianism*»<sup>56</sup>. Я никогда и нигде этого не утверждал, и нигде в моих текстах нет и следа подобного «уравнивания» — что не означает, что я считаю, что ленинизм абсолютно не запятнан никаким «тоталитаризмом» и ему здесь нельзя предъявить никаких обвинений.

54 Льюис, *op. cit.* стр. 149. Кроме того, Интернационал Деррида провозглашает желательность союзов поверх классов (хозяев вместе с рабочими), его призыв к участию обращен, прежде всего, к интеллектуалам — желательно, к другим деконструктивистам — *Прим. пер.*

55 *Ibid.*, стр. 157 «многие деконструктивисты будут удивлены, узнав, что то, что оплакивает Деррида, это не марксизм, а конкретный режим государственного капитализма. Для марксистов здесь нечего оплакивать» — *Прим. пер.*

56 *Ibid.*, стр. 162, ном. 15. «недостаточную нравственность марксизма, ставя знак равенства между ленинизмом и фашистским тоталитаризмом» — *Прим. пер.*

2. Сотни раз повторяющееся определение моей работы как «*post-modernist*». Это грубейшая ошибка, о которой я уже говорил. Она усугубляется еще и тем, что здесь происходит отождествление «*post-modernism, post-structuralism*» и критики «метанаррации»<sup>57</sup>

3. Утверждение, согласно которому я якобы заявлял, что «*the working class is shrinking in terms of absolute numbers on a world-wide scale*»<sup>58</sup>. Я так никогда не думал. Я никогда этого не говорил, так же, как и того, что «*classical marxism cannot account for the homeless as a group, excludes them, and ignores their revolutionary potential*»<sup>59</sup>. При чтении подобных мест у меня возникает впечатление, что Льюис бессознательно стремится увидеть во мне нечто истинно дьявольское, воплощение всех реальных и возможных возражений, которые можно было бы, независимо от их обоснованности, предъявить марксизму! Уж скорее следовало бы обеспокоиться произошедшим разряжением критики и дискуссии — и задаться вопросом о том, почему в этой сфере недостает тех, кто мог бы возражать.

4. Сказать, что я пытаюсь «*descredit revolution both as a political strategy for the present and a social aspiration for the future*»<sup>60</sup>, означает утверждать грубейшую неправду. Я даже не знаю сколько раз (это было так часто, что у меня просто не хватит времени на то, чтобы сослаться на все соответствующие места в *Призраках Маркса* и в других текстах) я придавал слову «революция» позитивный, утверждающий смысл, даже если образ и образный ряд, которые традиционно связываются с революцией, вызывают, как мне кажется, некоторые «затруднения...». Все, что я обозначаю словом «мессианство» «без мессианизма», немислимо без отсылки к *революционным* моментам, которые нарушают не только сложившийся порядок, но даже сам процесс реформирования (я настаиваю на

57 *Ibid.*, стр. 144.

58 *Ibid.*, стр. 150 «во всеобщем масштабе численность рабочего класса уменьшается». — *Прим. пер.*

59 «классический марксизм не рассматривает бездомных как группу, исключает их из анализа и игнорирует их революционный потенциал» — *Прим. пер.*

60 *Ibid.*, стр. 152 «революцию и как сегодняшнюю политическую стратегию, и как общественную надежду в отношении будущего» — *Прим. пер.*

этом, поскольку Льюис часто представляет меня как «реформатора» — которым, я с этим согласен, при определенных обстоятельствах я также мог бы быть, но я отказываюсь делать совершенно умозрительный выбор между двумя аллегориями: Реформой и Революцией). Сказанного достаточно, чтобы было понятно, что я вряд ли приму на свой счет какой-либо из диагнозов, подобных этому: «*Pessimism about the willingness and the ability of the working class to fight for a better society account for a great deal of the kind of postmodern theorizing SM contains*» (Пессимизм в отношении желания и возможности рабочего класса бороться за лучшее общество свидетельствует о том, что ПМ в значительной мере является постмодернистской теорией)<sup>61</sup>. На самом деле, дискурс о мессианстве не ориентирует на прошлое и не располагает к пассивности. Я бы мог показать, что он глубоко *оптимистичен*, поскольку я не считаю, что эта категория в данном случае столь же тривиальна и малоинтересна, как категория *пессимизма*. Я еще кратко вернусь к этому. Что касается категорий «пост-модерна» и «*working class*», то я уже высказался по этому поводу.

5. Я никогда этого не говорил и пишу это впервые, цитируя Льюиса: «*Marxism leads inevitably to the gulag insofar as Marxism seeks to materialize its critical spirit in a real society*»<sup>62</sup>. Если бы я так думал, то я бы это написал. Но как бы тогда я мог написать *Призраки Маркса*? На самом деле, я считаю, что все обстоит все прямо противоположным образом, и я склонен думать, что некоторый «марксизм», мнимый или так называемый «марксизм», псевдомарксизм, не мог избежать Гулага. Но это произошло не потому что он пытался «*materialize its critical spirit in a real society*». Наоборот! Это произошло потому, что он этого *не сделал*, не материализовал в достаточной мере «*its critical spirit in a real society*». Действительно, я специально не анализирую то, что можно было бы назвать бесцветными словами «советский, большевистский, ленинистский или сталинистский провал». Это не было темой моей книги; я признаю, что я к этому еще не готов. Пока что я не про-

61 *Ibid.*, стр. 157.

62 *Ibid.*, стр. 153. «Марксизм неизбежно ведет к Гулагу, поскольку марксизм стремится материализовать свой критический дух в существующем обществе» — Прим. пер.

чел ничего удовлетворительного, с моей точки зрения, по этому поводу. Я благодарю Льюиса за библиографию, которую он мне здесь предоставил (поскольку он, таким образом, резюмирует обширную доксографию, отсылая к формуле Бухарина: «*Telegraphically stated, Stalinism is the doctrine of "socialism in one country"*»<sup>63</sup> Следовательно, все зависит от того, как читать и разворачивать телеграмму. Льюис не говорит по этому поводу ничего убедительного. Если я правильно понимаю некоторые указания, речь должна идти о более изощренной интерпретации троцкизма (которую дает, например, Клифф): отмирание государства трудящихся в реальности неосуществимо иначе чем через замещение буржуазии бюрократией. В процессе накопления и производства прибавочной стоимости она играла ту же роль, что и буржуазия. Возможно. Поскольку уж речь о Гулаге завел Льюис, то следовало бы задуматься не только над тем, можно ли вообще получить о нем представление, принимая во внимание только эту замену буржуазии бюрократией (в чем лично я сомневаюсь), но, прежде всего, спросить себя, действительно ли наша роль по отношению к Гулагу ограничивается «созданием представления». Безусловно, здесь необходимо разрабатывать и исследовать иную проблематику. Какую? Например, такую, которая бы совмещала рассмотрение психоанализа и политики в некоей новой плоскости, вовлекая опыт смерти и скорби а значит, и призрачности — но как раз этого-то и не делает никто из тех, кто отвечает мне в данной книге (стоит ли напоминать, что моя книга предлагает именно такой путь?). Потребность в подобном подходе диктуется спецификой анализа не только самих политических убийств и Гулага, но также и того, что как раз и спешат называть бюрократизацией. Я рискну предположить, что понятие бюрократии, которым слишком часто злоупотребляли, возможно, не более чем призрак абстракции, но то, что его порождает, — призрачную абстрактность, из которой он состоит, — я полагаю, невозможно проанализировать, не располагая серьезной, точной и разработанной теорией эффектов призрачности. В остальном Льюис не говорит об этом ничего конкретного, не упоминая уже о том, что он меня совершенно

63 «Говоря телеграфным стилем, сталинизм — это доктрина «социализма в одной стране» — Прим. пер.

необоснованно обвиняет, просто-напросто приписывая мне высказывание (где же это я мог сказать, ибо я так не думаю, что «*Marxism leads inevitably to the gulag insofar as Marxism seeks to materialize its critical spirit in a real society*»?); он довольствуется отсылкой к уже сделанной работе («*It is impossible, — пишет он, — to do justice to the richness of the theory of bureaucratic state capitalism in this space*» [...] «*I am aware that a number of important questions and issues remain after the incomplete summery I have offered of how the theory of «bureaucratic state capitalism» explain the rise of Stalinism. It is not possible on this occasion, however, to pursue other matters such as [...]*»<sup>64</sup> — это относится ко всем подлинным проблемам, которые остались незатронутыми.

Я не хочу злоупотреблять всеми этими алиби, *postponements* и недосказанностями, которых так у Льюиса много, но я хотел бы уточнить два обстоятельства: 1. *с одной стороны*, предполагаемая *плодотворность* теории (*concesso non dato*) не предполагает необходимым образом ни ее релевантности, ни ее достаточности; 2. и, *с другой стороны*, мне представляется забавным, что в ситуации, когда все утверждения носят столь изначально-обобщенный характер, можно довольствоваться тем, чтобы бросить мне упрек в том, что я продолжаю быть «метафизиком» («*But enough has been indicated to allow the tenor of the theory to emerge and to know that we stand here a far remove from Derrida's metaphysical view of the Bolshevik's eventual failure*»)<sup>65</sup>

Проблема не только в том, что я считаю, что и данная программа, и представленное алиби (эта теория бюрократии, к которой апеллирует Льюис, но которая, впрочем, остается очень слабо у него представленной) совершенно абстрактны, схематичны и ме-

64 Ghostly Demarcations, с. 154–157 «Невозможно в полной мере оценить продуктивность теории «государственно-бюрократического капитализма» в этой области. Я понимаю, что после того как я столь кратко обрисовал, каким же образом теория «государственно-бюрократического капитализма» способна объяснить утверждение сталинизма, остается ряд важных проблем и вопросов. Однако сейчас невозможно рассматривать другие существующие здесь темы» — *Прим. пер.*

65 «Но уже было сказано достаточно, чтобы стала понятна суть теории и нашей позиции, которая нас здесь принципиально отделяет от того метафизического понимания итогового большевистского краха, которое развивает Деррида» — *Прим. пер.*

тафизичны по форме, но проблема во всем остальном. Поскольку я считаю, что все, что может представлять исследовательский интерес в сфере бюрократии и государственного капитализма (я не сомневаюсь, кто-то может высказывать где-то еще нечто интересное и ценное, но статья Льюиса демонстрирует не эти высказывания, а какой-то их безжизненный остов, что-то малоубедительное), предполагает анализ «призрачности», ту самую «призракологику», программа развития которой предложена в *Призраках Маркса*. Но кроме того, я считаю, что призракология, которую я имею в виду, ни в коем случае не «метафизична» и не «абстрактна», как, похоже, совершенно ошибочно полагают — потому что не прочли или не пожелали меня прочесть — все авторы этой книги, за исключением Гамашера и, возможно, Монтага, который в пронизательном эссе, где я практически согласен со всем, замечает, что «*to speak of specters, the lexicon of otology is insufficient*»<sup>66</sup>.

Поскольку сразу же после разоблачения «*Derrida's metaphysical view of the Bolshevik's eventual failure*», чтобы проиллюстрировать эту мысль, Льюис заводит речь о «призракологии, которая для него лишь одна абстракция и метафизика. Конечно же, я к этому вернусь, но я бы хотел, не откладывая на потом, принципиальным образом уточнить, что я считаю, что логика призрачности, которую я исследую в *Призраках Маркса* и в других текстах, не метафизическая, но «деконструктивистская». Она необходима для того чтобы понять процессы и следствия, условно скажем, метафизикализации, идеализации, идеологизации и фетишизации. (Впрочем, Джеймисон вполне справедливо напоминает, что я всегда «*consistently demonstrated the impossibility of avoiding the metaphysical*» [стр. 80]). Поскольку никто из серьезных марксистов, когда ему говорят об абстракции, не будет недоуменно пожимать плечами, будто это какой-то пустяк. Впрочем, он не будет этого делать и тогда, когда речь идет о «метафизике» как об определенной абстракции. Бюрократизация, например, это феномен, порождаемый абстракцией и фантомализацией одновременно. Я прочел и понял у Маркса именно это: необходим анализ самой возможности про-

66 Montag, op. cit., с. 71. «для разговора о призраках словарь онтологии представляется недостаточным» — Прим. пер.

песса абстракции. Маркс всю жизнь занимался исследованием возможности возникновения абстракции во всех областях. И помимо прочего, чему он нас научил, он научил нас, что не следует пожимать плечами, когда речь заходит об абстракции, как будто здесь ничего и нет («ничего, кроме вот этого» (ОНО)), эфемерность воображаемого и т.д. Нужно ли повторять, что моя книга является также критикой абстракции? Среди многих аналогичных абзацев *Призраков Маркса* я вновь цитирую тот, на который я уже выше обращал рассеянное внимание Спивак [«Именно этот *мессианский* императив освобождения, сам опыт его обещанности и можно попытаться освободить от всякого догматизма и даже от всякой метафизическо-религиозной обусловленности, всякого *мессианизма*. И обещание должно обещать, что оно будет исполнено, то есть что оно не останется «призрачным» или «абстрактным» обещанием, но что оно будет порождать новые события, новые формы действия, практики, организации и т.д. Порвать с «формой-партией» или с той или иной формой государства или Интернационала еще не означает отказаться от всех форм практической и эффективной организации. Поскольку у нас прямо противоположная задача<sup>67</sup>, и я бы хотел уточнить: мне представляется, что «метафизическая абстрактность», «дурная» абстракция, демобилизующая и деполитизирующая абстракция в большей мере присуща Ахмаду, Льюису или Иглтону, чем мне; и даже перенимая у Льюиса его забавное слово, я обнаруживаю больше «пессимизма» у марксистов, которые хотели бы воспроизвести ныне существующие, устаревшие формы организации государства, партии и Интернационала. Действительно, я сознаюсь в том, что я совершенно неспособен всерьез рассматривать тривиальное противопоставление пессимизма и оптимизма, используемое Льюисом: мессианство, понимаемое как суть «опыт невозможного»<sup>68</sup>, — это и есть странный союз «пессимизма» и «оптимизма», который лежит в основании всякого серьезного и революционного подхода к политике. А раз так, то здесь можно в равной мере говорить как об «оптимизме», так и о «пессимизме», и поэтому я не пользуюсь этими псевдокатегориями.

67 *Призраки Маркса*, с. 146–147, рус. пер. с. 128.

68 *Ibid.*, с. 89 и *passim*.

Разбирая ответы разных авторов, возможно, сейчас пора перейти к рассмотрению замечательного ответа Джеймисона<sup>69</sup> делая акцент на том, что является предметом нашего спора, согласия и несогласия. И, прежде всего, на только что упомянутых мной двух темах: социальные классы и мессианство.

69 Фредрик Джеймисон, «письмо Маркса» в *Ghostly demarcations*, с.26–27. (Французский перевод в коллективном труде *Маркс после маркмизмов*, L'Harmattan, 1997).

**Fredric Jameson** считает, что обращение к концепции призрачности свидетельствует об изменении направленности мышления Деррида: деконструкция занимает позицию, более явно ориентированную на политику. Поэтому его не столько интересует вопрос о том, изменилось ли отношение Деррида к Марксу, но, прежде всего, произошли ли изменения в его мышлении и письме по сравнению с началом, точно так же, как произошла в свое время эволюция мышления Маркса.

Пытаясь выявить аргументативную стратегию Деррида, Джеймисон обращает внимание на образ созвездия, подсказанный Бенямином, являющийся продолжением «изначального текстуального накопления в работе Деррида». Таким образом, речь должна идти о конфигурации, не получающей никакого развития или движения нарративного типа, кружащей вокруг призрака. В результате Джеймисон обнаруживает здесь новую перспективу, если сравнивать с первыми текстами Деррида, убеждая себя в том, что определенная форма призрачности там уже разрабатывалась.

В то время борьба против овеществления, производимого метафизическим языком, велась в разных направлениях (это и группа *Тель Кель*, и альтюссеряницы, или же Хайдеггер и Деррида). Одни при этом говорили об «идеологии», другие о «метафизике», этому Альтюсер хотел противопоставить сверхдетерминированность, а Деррида письмо. Именно таким образом, согласно Джеймисону, дериддистская «эстетика» предлагает заменить «проблемы-формы» для того, чтобы описать философские дилеммы, и в результате произведенного обновления систем, посредством которых понятия становятся доступными для мышления, откроется возможность для возникновения новых понятий. После неудачи мая 68 и последовавшей за этим демарксизацией этот шаг представляется тем более ценным, что здесь оказывается заново поставленным на теоретическом уровне вопрос об «ослабленной мессианской силе». Таким образом, подход Деррида должен состоять в том, чтобы избегать утвердительных высказываний, которые бы могли повторять традиционные философские предположения. Но, с другой стороны, дабы избежать распада своего критического проекта, Деррида заимствует у Хайдеггера мета-наррацию единой истории философии, и поэтому его жест представляется менее ради-



кальным, чем жест Рорти, который стремится уничтожить историю философии как самостоятельную область. Кроме того, остается нерешенным вопрос о взаимоотношении материализма и призрачности. Точно так же, как не является философией марксизм (ибо он настаивает на единстве теории и практики), и *a fortiori* он не является материалистической философией, не является философией и деконструкция, поэтому трактовка деконструктивного марксизма как философии ошибочна. В пользу этого говорит также и то, что все материалистические философии основываются на онтологии, для которой идея основания, целиком доступного мышлению, все еще остается центральной. Следовательно, призрачность в равной мере противостоит как этим разнообразным материализмам, так и экзистенциалистским онтологиям, которые, полагаясь на здравый смысл, слишком доверяют живому настоящему. При этом дерридаистская «призракология» демонстрирует нам подлинные призраки нашего времени, поскольку мифические мстительность и ревность призраков в отношении к живым людям обретают новый смысл сегодня, когда существование людей искалечено мировым капитализмом. Поэтому, если Маркса действительно навязчиво преследуют призраки, как показывает Деррида, то, возможно, это происходит потому, что он более восприимчив к угрожающему наследию классово-мстительности мертвых всех минувших эпох. Это и есть гипотеза Джеймисона, поскольку он считает, что враждебность мира мертвых и прошлого марксистской призрачности намного выше, чем в мире Шекспира, и ему в большей степени присущ дух мести. И если Хайдеггер, также оказавшийся жертвой историцистского «призрака» консервативной революции, возможно, и превратился, в свою очередь, в призрака отца для Деррида, то Деррида более не ограничивается разоблачением историцистской и телеологической модели, за которую критикуют многих марксистов, использующих ее, несмотря на то, что Альтюссер всячески стремился от нее освободиться: преследующий призраки революции — национал-социалистической, либеральной или ультра-левой, свидетельствует о том, говорит нам Джеймисон, что требуется новый способ мышления, «интерпретация аллегории как мышления через образ». Таким образом, само событие призрака, не дающее покоя событийному мышлению, вновь порождает нечистое мышление. Существует изначальное искажение, изначальность призрака в самом первичном смысле, который пыталась воссоздать феноменология Гуссерля. Феноменология как таковая, с точки зрения Деррида, неотделима от логики призрачности, и если сама феноменология призрачна и порождает призраки, то она, таким образом, обнаруживает уже имеющуюся у Маркса потребность в подлинной реальности, абсолютном присутствии и, следовательно, в некоей потребительной стоимости. Еще одна неясность связана с понятием класса. Это понятие фундаментально для всех разновидностей марксизма, но тем не менее оно не банально и не очевидно. Интериоризация классово-угрозы правящим классом, точно так же, как и принятие моделей господства со стороны

Классы: хотя, полемизируя со мной, Льюис ссылается на Джеймисона, я совершенно не готов рассматривать то, что Джеймисон говорит по этому поводу<sup>70</sup> в качестве критики моей собственной позиции. Поскольку я считаю, что я фундаментальным образом согласен с ним, и, во всяком случае, у нас общие ориентиры, даже если я не могу согласиться со всеми деталями того, что

---

низших классов, порождают движения само-разрушения, деконструкции, осуществляемой не только внутри сферы социального воображаемого, но затрагивающей и саму социальную реальность мира производства. Такая интерпретация природы класса может быть понята через аллегорию решетки. Существует призрак другого класса, формы инкорпорированности в систему противоположного класса предстают в виде призрака, превращая классы в сложную игру аллегорий. Это призракология класса и аллегорическая классовая борьба. Понятие призрачности позволяет, кроме того, бороться с идеалистической идеологией и заново осмыслить религиозную составляющую понятия идеологии. Джеймисон предлагает пересмотреть различные существующие интерпретации религии, вписывая анализ самих религий в исследование форм образности, понимаемых уже как буквальные изображения овеществленного интерпретативного смысла, что позволяет со всей очевидностью осознать неустранимость фантазмагорического в человеческом опыте и одновременно понять причину ностальгической веры в потребительную стоимость, хотя полностью секуляризованное общество никогда не существовало. Как он считает, Деррида интересуется динамикой абстракции, то есть тем, как абстрактные идеи замещаются реальными вещами. У Штирнера идеи приняли телесную форму, они превратились в призраков, но у Маркса стремление к систематическому заклинанию, оборачивающееся сущностью еще более воображаемой, имело своей целью скорее обмануть, чем пройти сквозь то, что представляется одновременно и призраком, и надеждой. По сути, эта история, как показывает Деррида, приводится в действие парадоксами нарциссизма и работы скорби. Маркс ищет в производстве как таковом девственно нетронутую, до-призрачную, или пост-фантомную реальность. Но провозгласить конец призрачности означает проводить политику апокалипсиса, а не мессианскую политику. Тем более, что призрачность повседневна, она «нарушает порядок присутствия и настоящего, не привлекая малейшего внимания». Виртуально возможные и виртуально существующие события принадлежат полю механической и машинной деконструкции, которая более не различает живое и не-живое и поэтому оставляет сокрытым «украденное письмо Маркса», этот призыв к иной справедливости и иной демократии, сокрытым в самой его чрезмерной очевидности.

70 *New Left Review*, № 209, стр. 92 sq.

он конкретно говорит (его следует прочесть заново, поскольку я не могу приводить оттуда слишком длинные цитаты) в связи со следующим высказыванием: «*As for class, however, merely mentioned in passing as one of those traditional features of Marxism that can be jettisoned en route by any truly post-contemporary Marxism — «this ultimate support that would be the identity and the self-identity of a social class»* [П. М., стр. 55, фр. изд. 97] — *it seems to me appropriate to take this opportunity to show how this very widespread conception of class is itself a kind of caricature. It is certain that — even along Marxists — the denunciation of the concept of the class has become an obligatory gesture today [...]*»<sup>71</sup>. Мне практически нечего возразить, когда он дальше пишет: «*And this is of course exactly the gesture I will myself reproduce here, by reminding you that class itself is not at all this simple-minded and un mixed concept in the first place, not at all a primary building block of the most obvious and orthodox ontologies*»<sup>72</sup> [замечу, кстати, и я к этому еще вернусь, что именно эта онтология и онтологизация как таковая беспокоит Джеймисона, точно так же, как и меня, и отличает его от тех, кто так или иначе противопоставляет мне онтологию, онтологизм, как это особенно хорошо заметно у Негри] *but rather in its concrete moments something a good deal more complex, internally conflicted and reflexive than any of those stereotypes [...]*»<sup>73</sup>. Я лишь несогласен с таким подходом к стереотипам,<sup>74</sup> поскольку они в значительно

71 «Что касается класса, о котором смело, как бы между прочим, говорится как об одном из традиционных признаков марксизма, который может быть отброшен в пути любым подлинно пост-современным марксизмом, — «это последнее основание, каковым является идентичность и само-очевидность социального класса» — то мне представляется, что это подходящий случай, чтобы показать, что широко распространенная концепция класса является какой-то карикатурой. Несомненно, что разоблачение понятия класса стало сегодня жестом, обязательным даже для марксистов.» — *Прим. пер.*

72 «И именно этот жест я и воспроизведу здесь, напоминая вам, что класс, собственно говоря, вовсе не является, по сути, примитивным и нестрогим понятием, так же, как он не является исходным строительным блоком в большинстве безусловно ортодоксальных онтологий» — *Прим. пер.*

73 «Но, скорее, в своей конкретности оно намного более сложно, внутренне противоречиво и рефлексивно, чем любые указанные стереотипы» — *Прим. пер.*

74 Поэтому, когда я счел необходимым усложнить некоторые из «стереотипов», справедливо разоблаченных Джеймисоном, я специально

большей мере присущи дискурсу марксистского типа, чем представляется Джеймисону, как это, по крайней мере, можно заключить из его слов. Иначе бы он не настаивал на всех этих рисках. Я подписываюсь подо всем, что он пишет до и после этой цитаты, так же, как и подо всеми его соображениями относительно сложностей и противоречий, однако я не уверен, что я до конца понимаю и принимаю значение слова «аллегория», которое он затем неоднократно употребляет и которое, безусловно требует уточнений и обсуждения, здесь просто невозможного<sup>75</sup> (смотри всю по-

---

остановился на происходящей сегодня трансформации понятий и проблематики, лишь приветствуя появление некоторых работ, например, работ Балибара. По этому поводу следует обратиться к длинной сноске в *Призраках Маркса* стр. 116 (рус. пер. 110-111), поскольку там специальным образом рассматривается «диалектический материализм» и понятия «перехода» и «не-современности». Все, что я сейчас говорю, вписывается в историческое и теоретическое пространство «перехода», в соответствии с гипотезой, которую я уже здесь высказывал. Уникальность, несводимость понятия такого перехода намного сложнее уловить, чем это принято думать.

75 «*The point to be made, however, is not all such class mappings are arbitrary and somehow subjective, but that they are inevitable allegorical grids through which we necessarily read the world* [смотри далее все продолжение вплоть до того места, где вновь появляется «аллегорический»]. *Class categories are therefore not all examples of the proper or of the autonomous and pure, the self-sufficient operations of origins defined by so-called class affiliations: nothing is more complexly allegorical than the play of class connotations across the whole width and breadth of the social field, particularly today*» (*Ghostly Demarcations*, стр. 49) («Следует, однако, подчеркнуть, что не все демаркации классов произвольны и всегда субъективны, но они являются теми неизбежными аллегорическими решетками, через которые мы видим мир. Следовательно, категория класса вовсе не является примером чего-то собственно личного, или же автономного, чистого и самодостаточного разворачивания первоначал, определяемых так называемой классовой принадлежностью: аллегорическая сложность игры классовых принадлежностей, разворачивающаяся по всему социальному полю, уникальна, и в особенности это справедливо сегодня.» — Прим. пер) Именно потому, что мне близко то, что говорит Джеймисон, делая оговорку в отношении того, что здесь означает слово «аллегорический», именно потому, что эта упомянутая «сложность» представляется мне чем-то важным, я проявляю такую осторожность и сдержанность, поэтому я столь редко прибегаю к категории «социального класса», поэтому я и стремлюсь дать такое определение Интернационала, которое бы не завесило от столь проблематичных классификаций или коннотаций. «*particularly*

следнюю часть подраздела внутри главы «*Undermining the Unmixed*», где наши позиции очевидным образом близки так же, как это имеет место и в отношении многих других вопросов<sup>76</sup>).

Если относительно слова «аллегория», которому Джеймисон придает столь важное значение внутри только что упомянутого контекста, у меня нет полной ясности, и я здесь стараюсь проявить осторожность, то я решительно отвергаю слова «эстетика», с одной стороны, и «утопия», «*Utopianism*», с другой, как попытку охарактеризовать мою работу.

А. Джеймисон многократно возвращается к обсуждению *эстетического* мотива<sup>77</sup>, и досадным образом это заблуждение усугубляется другой ошибкой, еще более серьезной, ибо он размещает призрачность как раз под этим «*umbrella*», но, когда речь заходит об *эстетическом*, то в ответ я мог бы подробно объяснить, почему я нахожу эту категорию неадекватной. В данный момент я ограничусь тремя пунктами: 1. Я не знаю, удалась ли мне эта демонстрация или нет, но из всего, что я пишу, должно быть ясно, что даже в тех местах, где в моем дискурсе философские утверждения не просто отсутствуют, но я их преднамеренно, демонстративным образом избегаю, или, наоборот, там, где вопрошание затрагивает не только тезис и его постановку (*Setzung*), но и основания философии, её систему, мой дискурс все-таки не является эстетическим (впрочем, оставаясь открытым и уязвимым для аналогичной критики: здесь даже «позиция» — это всегда уже ценность или оценка, но мои «деконструктивные» жесты в отношении ценнос-

*today*», как это справедливо замечает Джеймисон. Поскольку я продемонстрировал свое согласие с Джеймисоном, я бы хотел знать, что думают о его аргументах те, кому я только что ответил, а именно Ахамад и Льюис.

76 Например, в отношении моей работы в Соединенных Штатах («[...] *Derrida's own philosophical moves have to be grasped as ideological or rather anti-ideological tactics, and not merely as the abstract philosophical discussions as which these texts cross the ocean and become translated here.*») («Перемещения самой философии Деррида следует понимать как идеологическую или скорее анти-идеологическую тактику, а не как абстрактную философскую дискуссию, развивающуюся по мере того, как эти тексты пересекают океан и здесь переводятся.» — Прим. пер.), а также в понимании того, чем путь, избранный мною, отличается от пути Поля де Мана (*ibid.*, стр. 50–51).

77 *Ghostly Demarcations*, в особенности с. 32–36.

тей, коренящихся в форме или во вкусе, не являются ни формальными, ни догматичными). В еще меньшей степени следует здесь усматривать нечто от воплощения «минималистской» эстетики (но это «еще меньше», позволю себе заметить, не является «минималистским» жестом). 2. Когда вопрошание затрагивает идею «системности» в философии (впрочем, система является всего лишь поздней формой связанности или «consistency» в истории философии), то такое вопрошание вовсе не означает бегства в эстетику или в «personal aesthetic tastes». Я постоянно осуществлял все новые и новые «деконструктивные» жесты не только в отношении традиционных категорий, относящихся к «системе», но и в отношении «эстетики». 3. Когда Джеймисон пишет: «*What saves the day here is the central formal role of the hiedeggerian problematic, which assigns a minimal narrative to the entire project*»<sup>78</sup>, или когда он пишет, что эстетизм Рорти (с которым я совершенно, ну совершенно несогласен, особенно когда в своей интерпретации он исходит из моей работы) является более радикальной эстетической позицией, чем мой эстетизм, поскольку я стараюсь «*to rescue the discipline secretly in this backdoor Hiedeggerian manner...etc.*»<sup>79</sup>, то по этому поводу я хотел бы лишь напомнить, что мое неприятие и этого «minimal narrative», и хайдеггереанской аксиоматики было мной многократно обозначено, подчеркнуто, его нельзя было пропустить. Оно в моих текстах повсюду. У меня даже есть амбициозное предположение, в котором неловко сознаваться, что среди внимательных читателей Хайдеггера (я не знаю, так ли уж их много, но я стараюсь быть одним из них) я занимаю такую позицию, которая позволяет в максимальной степени избежать однозначности. Я не приму альтернативу «эстетизм/ хайдеггерианство», в которой меня пытаются запереть. Я надеюсь, что существуют и другие пути, и они-то меня всегда и привлекали.

Я сделаю одно уточнение, которое могло бы еще больше сблизить нас с Джеймисоном в этом вопросе. Быть может, несмотря на

78 «В конечном счете, основополагающим оказывается то, что хайдеггеровская проблематика оказывается формальным центром, и это придает всему проекту минимально нарративный характер» — Прим. пер.

79 «тайно спасти дисциплину в хайдеггереанской подспудной манере» — Прим. пер.

все сказанное выше, разговор об «эстетике» моих текстов оправдан и имеет смысл; быть может, «*it makes sense to talk about something like an «aesthetic»* [в кавычках, не так ли, Джеймисон ставит здесь кавычки] *of the Derridean text*». Быть может, на эту тему может быть нечто написано, возможно, даже убедительное, и, быть может, даже интересное. Но тогда вот как, очень кратко, я отвечу Джеймисону и многим другим, кто в этой книге пытается «ре-эстетизировать» все, о чем идет речь, и свести понятия (например, «призрака») к риторическим фигурам, или свести мои доказательства к литературным изысканиям, или к специфике стиля: все, что меня интересует или может вообще интересовать в данной дискуссии (начиная с того момента, когда мои тексты оказались вовлеченными в обсуждение), не может быть сведено или прояснено подобным «эстетическим» подходом. И даже если моих возражений здесь недостаточно и они не способны помешать этому навязыванию мне эстетического измерения или эстетизма (часто это именно уличение в эстетизме), даже если всего, что я писал по этому поводу, еще недостаточно для того чтобы разрушить эту критическую интерпретацию, то я позволю себе прибегнуть к следующему сильному аргументу: количество спорных вопросов, продолжительность их обсуждения, подчас необузданность самой дискуссии — все, что вобрали эти тексты, позволяют заключить, что то, о чем в конечном счете здесь идет речь, — это не вопрос эстетического, и, тем более, не некоего эстетического миминимализма. Речь идет о том, как следует писать и аргументировать, каковы существующие здесь нормы (в частности, академические нормы); и это уж никакой ни «эстетический» вопрос; это, в частности, и «политический» вопрос, а возможно, он прежде всего «политический».

Б. По сути, как раз мессианство и призрачность, это смысловое ядро *Призраков Маркса*, и есть то, чему абсолютно чужда любая форма утопии или *Utopianism*<sup>80</sup>, открыто провозглашаемого или «*subterranean*»<sup>80</sup>. Джеймисон постоянно, из раза в раз, переводит «мессианский» как «*Utopianism*». Поскольку, как я полагаю, здесь имеет место по крайней мере двойное непонимание, то на примере одной фразы Джеймисона я смогу продемонстрировать

80 *Ibid.*, стр. 33.

сразу два пункта, с которыми я не согласен; один касается самого мессианства, второй — беньяминовской, как это, по всей видимости, предполагается традицией понимания этого понятия. Например, Джеймисон пишет: «[...] *indeed we will later on want to see in Specters of Marx the overt expression of a persistent if generally subterranean Utopianism, which he himself (shunning that word) will prefer to call «a weak messianic power» following Benjamin*»<sup>81</sup>. На самом деле прежде всего следовало бы объяснить, почему же я так осознанно «избегаю» («*shun*») слова «утопия». Мессианство (которое я рассматриваю в качестве универсальной структуры опыта и которое не сводится ни к какому религиозному мессианизму) не имеет ничего общего с утопией, мессианство — это, по сути, все, но только не утопия: во всяком «здесь и сейчас» оно указывает на наступление события, предельно конкретного и реального в наивысшей степени, то есть на такую инаковость, чья гетерогенность абсолютна, неустранима. Это мессианское восприятие, стремящееся к событию, к тому, что наступает, в высшей степени «реалистично» и в высшей степени «непосредственно». Я говорю «восприятие», поскольку этот опыт, нацеленный на событие, является особым единством, ожиданием без ожидания (активной подготовкой, предвосхищением, идущим из глубины горизонта, но также такой экспозицией, в которой горизонт исчезает, и, следовательно, неразложимым единством желания и тревоги, утверждения и страха, обещания и угрозы).

Хотя здесь и присутствует момент ожидания, то есть имеется некий пассивный предел предвосхищения (я не могу все рассчитать, не могу предвидеть и программировать все, что может произойти, предвидеть будущее как таковое, и для существа конечно-го этот предел исчислимости или знания является одновременно условием его практики, решения, действия, ответственности), но эту открытость событию, его непредсказуемости, (это условие его абсолютной инаковости) невозможно различить от обещания и от наказания, предписывающих вовлечение без промедлений, по сути, не

81 *Ibid.* «позже, мы увидим в П.М. открытое выражение настойчивого, хотя по большей части подпольного утопанизма, который он сам, вслед за Беньямином, предпочитает называть (избегая этого слова) «ослабленной мессианской силой». — Прим. пер.



позволяющее уклониться. Даже если моя формулировка может показаться абстрактной (как раз потому, что речь здесь идет об универсальной структуре соотношения с событием, с инаковостью [того] реального, которое наступает, о мышлении события «прежде» или независимо от всякой онтологии), именно здесь заявляет о себе предельно конкретная неотложность, та, которая является и самой революционной. Оно (мессианство — *прим. пер.*) — это собственно *все, кроме утопии*, в этом *здесь и сейчас* оно предписывает нарушить привычный ход вещей, времени и истории; оно неотделимо от акта утверждения инаковости и справедливости. Что же касается того, как конкретно это императивное мессианство *должно* будет просчитать свои возможности в той или иной конкретной практической ситуации, то это зависит от анализа и оценок, и это есть сфера ответственности. Анализ и оценки должны все время перепроверяться, предваряя всякое событие и его сопровождая. Здесь присутствует некая неотвратимость уже в том, что все это должно осуществляться, и осуществляться без промедлений, и этот императив, всегда присутствующий во всяком *здесь и сейчас*, каким-то удивительным образом противостоит любой утопии, по крайней мере, в общепринятом, буквальном значении этого слова. Впрочем, даже сама возможность утопии, утопии как таковой, не может быть понята вне того, что я называю мессианством.

Это *не утопическое* понимание мессианства, в сущности, никак не связано с беньяминовской традицией, которую Джеймисон и Гамашер упомянули все же неслучайно, — но они несколько спешат, когда они полагают, что то, что я говорю, обязано этой традиции или к ней сводится. (В одной из сносок я тоже упоминал эту беньяминовскую традицию<sup>82</sup>. Но я там говорил как о различиях, так и о совпадениях: «*consonant [...] despite many differences [...]*»). Поскольку, в отличие от Джеймисона и Гамашера, я не считаю, что отношения преемственности между мотивировками Бенъямина и тем, что стремлюсь сделать я, являются здесь определяющими — и, самое главное, что в свете такого понимания можно уяснить себе

82 *Призраки Маркса*, с. 95, рус. пер. с. 108. Я позволю себе напомнить, что эта длинная сноска очень осторожна, в ней говорится о том, что эти «насыщенные, загадочные, провокативные» страницы еще ждут своего прочтения.

суть ведущейся здесь работы. Не следует слишком спешить, поддаваясь желанию опознать знакомое, желанию идентифицировать. Не говоря уже о том, что позиция Беньямина сама по себе достаточно ясна и самобытна, и было бы сложно ее с чем-то спутать. Я говорю об этом возможном расхождении с Беньямином не потому, что я претендую на некую оригинальность, но для того, чтобы таким образом представить здесь чуть больше, уже определенную программу.

1. Я считаю, что тема иудейского мессианизма является центральной для использованного мной текста Беньямина, к которому я прибегаю. Присутствие этой темы представляется чем-то очевидным. Я не исключаю того, что эта очевидность может быть обманчивой, но в таком случае требуется серьезная работа для того, чтобы отделить от какого бы то ни было иудаизма беньяминовский намек на «мессианскую силу», даже если эта сила «ослабленная». А также для того, чтобы отделить эту иудейскую традицию от всех тех принятых образов и представлений, из которых складывается представление о мессианизме, представление, которое может укорениться не только в повседневной *doxa*, но иногда и в самых просвещенных ортодоксиях. Возможно, то, что я стремлюсь сделать, и является решением этой задачи. Я в этом не уверен. Поскольку вообще-то способ, каким я употребляю слово «мессианский», совершенно не связан с той или иной мессианской традицией. Именно поэтому я как раз и говорю о «мессианстве без мессианизма». И именно поэтому я написал и я настаивал бы на буквальном смысле этой короткой фразы: «Следующий параграф называет мессианизм, или точнее, мессианство без мессианизма, «ослабленной мессианской силой» (*eine schwache messianische Kraft*, подчеркнуто Беньямином)». Это вводное выражение, «мессианство без мессианизма», разумеется, является моей формулировкой, а не Беньямина. Следовательно, здесь речь не идет ни о наложении, ни о переводе, ни о тождестве, но о попытке ориентации и о *разрыве*, который я хотел бы подчеркнуть: это есть движение *от* ослабления *к* исчезновению, от «ослабленной» к «без» — и, следовательно, это асимптота, *всего лишь асимптота возможного* сближения идеи Беньямина и идеи, которую предлагаю я. Между «ослабленная» и «без» пролегает некая дистанция и, возможно,

эта дистанция непреодолима. Мессианство *без* мессианизма не является ослабленным мессианизмом, ослабленной силой мессианского ожидания. Я пытаюсь рассмотреть иную структуру, структуру существования, обращаясь не столько к религиозным традициям, сколько продолжая совершенствоваться, усложнять и пересматривать анализ тех возможностей, которые содержатся в теории *speech acts* или в феноменологии существования (в двойной традиции, гуссерлевской и хайдеггеровской одновременно): *с одной стороны*, здесь необходимо принять во внимание парадоксальный опыт перформатива ожидания (но также угрозы, коренящейся где-то в самой глубине ожидания), который организует *все speech act*, совсем иной перформатив, и даже весь до-вербальный опыт отношения к другому; *с другой стороны*, здесь, на этом перекрестье, сходятся угрозы и обещания, и необходимо обратиться к горизонту ожидания, который конституирует наше отношение ко времени — к событию, к тому, что произойдет, к грядущему и к другому; но на этот раз речь идет об ожидании *без* ожидания, об ожидании, горизонт которого, можно сказать, прорван событием (оно ожидается, *не будучи* ожидаемо), ожиданием события, этим «приходящим», которое, чтобы «прийти», должно застигнуть врасплох, превзойти любые конкретные предвосхищения. В противном случае не будет будущего, не будет грядущего, не будет другого: не будет того, чтобы было бы достойно имени события, не будет революции. Не будет справедливости. Моя интерпретация мессианического сосредотачивается здесь, в точке *пересечения*, но одновременно и в точке встречи этих двух стилей мышления (*speech act theory* и экзистенциальной онто-феноменологии времени и истории (онто-феноменологии временного или исторического существования, и теперь, наконец, возможно, все согласятся с тем, что она не очень похожа на интерпретацию Бенямина. Она никак более не связана с той сущностью, которую мы полагаем сущностью мессианизма и которую мы понимаем по меньшей мере двояко: во-первых, это память об исторически определенном откровении, иудейском или иудейско-христианском, а во-вторых, это более или менее определенная фигура мессии. Сама чистота структуры мессианства *без* мессианизма исключает эти два условия. Это не значит, что их следует отвергать, это не значит, что следует непременно очернять или уничтожать исторические фигуры мессианизма, но эти фигуры возможны лишь (на

том фоне, который задается этой универсальной и квазитрансцендентальной структурой – «без мессианизма»).

Здесь следует заметить, что все как бы движется вокруг этого словечка «без», его интерпретации и его скрытой логики. В других текстах я подробно говорил об этом<sup>83</sup>, и прежде всего, когда я писал о Бланшо, стремясь при этом, продолжать двигаться по обозначенному им пути. Есть нечто парадоксальное в том, как он употребляет этот предлог «без», располагая его иногда между двумя омонимами, почти синонимами, между омонимами, чья синонимия нарушается внутри самой аналогии, объединяющей значения (смерть *без* смерти, отношение *без* отношения и т.д.); «без» – это совсем не обязательно негативность или, тем более, уничтожение. Но если этот предлог и осуществляет некое абстрагирование, то это происходит еще и для того, чтобы показать неизбежные последствия абстрагирования, абстрагирования понятия «*имеется*», абстрагирования того, что *имеется*. Вначале я полагал, что я смогу организовать все эти «ответы» (ответы без ответов, разумеется), ориентируясь на анализ «без» – и того, как это «без» употребляется большинством авторов. Некоторые из них уверены в том, что они могут использовать его в качестве орудия полемики в нашем споре (Иглтон уже празднует победу, полагая, что он, безусловно, сможет вызвать аплодисменты, смех или гнев толпы одним названием, разоблачив этот «*Marxism without Marxism*!» Ну конечно же, конечно, все именно так!, я это подтверждаю и под этим подписываюсь). Другие же, напротив, желая всерьез понять, понастоящему разобраться, обеспокоены ситуацией с «*dematerialized Marx*», как это, например, справедливо замечает Машре: «*Marx without social classes, without the exploitation of labor, without surplus-value [...]*» (Выделено мной). И он совершенно прав, когда он заключает, что такой Маркс «*risks, in fact, no longer being anything but his own ghost*» (в действительности рискует превратиться в призрак самого себя). Однако было бы, по всей видимости, еще более опрометчивым думать о «ghost», что это просто ничто, что это даже меньше, чем ничто, что лишенный материальности, лишенный тела, он есть лишь одна чистая видимость, иллюзия – и полагать, что истинные и хорошие марксисты избавились от всех

83 См. «Шаги» («Следы») – (Pas) в «Местах» (Parages), Galilee, 1985.

«ghost» и от любой призрачности. Это вновь возвращает нас к логике призрачного, которую некоторые из моих читателей, отвечая мне в этой книге, хотят любой ценой изгнать, заковать, не признать, не заметить самым что ни на есть классическим образом<sup>84</sup>. Ведь совершенно очевидно, что если призрак — это не более чем призрак, не что иное, как ничто, вообще ничего, то тогда моя книга не заслуживает и секунды внимания (что вовсе не следует исключать, и я был бы последним, кто это бы сделал. Но следовало бы сказать очень много относительно всех возможностей, которым не чужда так называемая призрачность, но которая, однако, к ним не сводится (идеология, фетишизм, стоимость — как меновая, так и потребительская, язык — все, что производит работу скорби, производит негативность, идеализацию, абстракцию, виртуализацию, и т.д.).

84 Ясно, что это не относится к Гамашеру. Тем более этого нельзя сказать о Варрен Монтэг, поскольку ее замечательный анализ как раз и организован как попытка учесть «the distinction between spirit and spector» (различие между духом и призраком) (*Ghostly Demarcations*, стр. 77). Но пот жест Машре скорее озадачивает. Хотя он квалифицирует мою книгу как «произведение искусства» (комплимент, безусловно, двусмысленный, от которого лишь шаг до осуждения за стиль или риторику — но на это обвинение я уже здесь отвечал), он допускает, что то, как я читаю тексты Маркса «reference to specters intervenes not only as a figure of rhetorical style but as a determination of those texts' content of thought» (*ibid.*, стр. 18) («обращение к призракам является не только фигурой риторического стиля, но и способом выявления самого содержания этих текстов» — Прим. пер.). Но почему бы, в таком случае, не сделать затем последний, решительный шаг и не признать, что понятие призрачности противостоит любым попыткам редуцировать его статус к статусу видимости, лишенной материи? Зачем противопоставлять мою аналитическую манеру манере Балибара, который также озабочен этой проблемой явленности видимости и который говорит «the same something», что и я, но «in an inverted way, from the perspective of a Marx one could call «rematerialized», which restores to the «appearances» of ideology their weight of reality, instead of denying every appearance of reality to reality, according to the profound inspiration that underlies the enterprise of a deconstruction» (*ibid.*, стр. 24) («не-что, похожее на то, что говорю и я, но делая это некоторым противоположным образом, поскольку, если сравнить с позицией самого Маркса, эта позиция может быть названа ее «рематериализацией», возвращающей идеологической «видимости» ее связь с реальностью, в отличие от позиции, отрицающей реальность как таковую, ибо это суть того мировоз-

Поскольку я теперь затронул тему «без класса», то я вкратце напомню, что я ответил Льюису, который был также обеспокоен Интернационалом «*without class*» и который во фразе «*without coordination, without party, without country..., without co-citizenship, without common belonging to a class*» подчеркнул лишь «*without common belonging to a class*»: речь не идет о том, чтобы отменить или отрицать классовую принадлежность, равным образом как и понятия партии или гражданства, но о том, чтобы призвать к Интернационалу, основанием или главной движущей силой которого уже не будут ни класс, ни партия, ни гражданство. Что не значит, что их не следует принимать во внимание. И их следует анализировать самым строгим образом, по-разному, в разных контекстах. Но впрочем, если Льюис так обеспокоен этим «без классов», то поче-

---

зрения, которым руководствуется деконструктивистский проект» — Прим. пер.). Совершенно понятно, что это определение — «мировоззрение, которым руководствуется деконструкция», мне представляется в корне ошибочным и необоснованным. Очевидно, что пришлось бы слишком долго говорить о таких словах как тело, реальность, материальность, явленность (*Erscheinung*) или видимость (*Schein*), с которыми здесь все связано. Ну в самом деле, если под словом «призрак» я бы понимал лишь видимость — ирреальную, лишенную материальности, то на самом деле это бы означало, что я потратил и продолжаю тратить время впустую, ни на что. Призрак (который не просто лишь дух) — это все, что угодно, но только не ничто, все что угодно, но только не бестелесность и не чистая видимость. Вся моя книга может быть прочитана как один длинный ответ на подобное возражение. В качестве более конкретного введения в эту проблему, противящуюся самой попытке ее определить, я позволю себе предложить, прежде всего гл. V, «Явленность невидимого», включая все имеющиеся там сноски, и в особенности сноску о *phantasma* и *phainesthai* — 2, с. 215.

Я признателен Джеймисону за то, что он не выказал недоумения в отношении призрачности и не расценил разговор о ней как разговор ни о чем, даже если в то же время он и сводит призрачность к «*non self-sufficiency of the living present*» (само-недостаточности живого настоящего), которую она и в самом деле предполагает, но которой она никак не тождественна.

**Pierre Macherey**, «Marx Dematerialized, or the spirit of Derrida» в *Ghostly Demarcations*, с. 17–25. Статья впервые опубликована в журнале *Europe*, №780. Апр. 1994 под заголовком «Дематериализованный Маркс, или дух Деррида» и воспроизведена в *Истории динозавра*, Изд. Пьер Машре, PUF, 1999 и в *Словаре «Маркс сегодня»*, Изд. Жак Биде и Еустах Кувелакис, PUF, 2001.

Пьер Машре расценивает виртуозность, с которой написаны *Призраки Маркса*, как нечто весьма важное. Он полагает, что призрачное наследие отца, эта история, в которой призраки постоянно возвращаются, приходя из глубин марксистского наследия, требуют особой работы, позволяющей различить многочисленные призрачные фигуры, отмеченных двойным генитивом (объективным и субъективным). Дерридаистская интерпретация показывает, что идеальность, присущая идеологии, уже предполагает это измерение призрачности, его нередуцируемость, и тем самым эта интерпретация подрывает имплицитный платонизм, сохраняющийся в делении на материальный базис и идеологическую надстройку, которое производит Маркс. Поскольку развиваемая Деррида наука о духе, или призракология, дает право говорить о материальности идеи, то, соответственно, становится возможной логика явленности невидимого, в которой происходит переплетение материального и духовного. Поэтому в этой перспективе идеалистическая спекуляция оказывается всего лишь логическим кругом, в котором на месте образца мы обнаруживаем копию.

В первую очередь, уже сам Гегель рассматривал негативность как нечто, что, на манер призрака, неотвязно преследует онтологию наличного бытия. Однако традиция, которая стремилась к демистификации спекулятивных призраков, получает свое наиболее полное выражение у Маркса, который видел свою задачу уже в том, чтобы лавировать между онтологией и призракологией и попытаться продумать экономику призрачности и религии с ее расплывчатыми, неясными и упраздненными границами между сверхчувственным бытием и его зримыми образами. Экономическая Вещь не относится ни к живому, ни к мертвому, и ее сверх-жизнь в качестве живого-мертвого обязана хитростям театральной машины: *mekhane*. Вещи показывают мир, который, однако, и становится их собственной сценой. Гениальность Маркса удержала его от того, чтобы рассматривать образ самого образа, ибо образ мог оказаться реальнее самой реальности. Показав, что в самой потребительной стоимости всегда проглядывает словно преследующая ее по пятам меновая стоимость, он, тем самым, сохранил прямое противопоставление между призрачностью товара и реальной потребительной стоимостью. Этьен Балибар говорит то же самое, но несколько иначе, то есть, что первоначалом является фетишизм, что он есть само являющееся в акте, будучи одновременно и иллюзией, и явлением, необходимым для осуществления рыночной социальности. Но Балибар пытается рематериализовать Маркса, в то время как интерпретация Деррида, наоборот, нацелена на его дематериализацию. Деррида не связывает себя более ни с альтюссеррианской традицией, которая полагала себя освободившейся от какой бы то ни было мессианской телеологии, ни с той анти-марксистской телеологией, которая столь уязвима для критики. Но когда он указывает на имеющее место обещание абсолютной справедливости, то он следует традиции определенного «мышления», которую, возможно, и образуют метаморфозы картезианского *cogito*.

му его не смущает «*without citizenship*»? Потому что было бы нелепо изумляться тому, что Интернационал (и даже старый Интернационал) конституируется, по сути, «без» какого-либо ссылки на гражданство. «Без» не несет в себе ничего негативного и вовсе не предполагает, что граждане, входящие в этот интернационал, не могут одновременно быть этими самыми гражданами и выполнять все, что предполагает их собственное гражданство. То же самое можно сказать относительно партии и класса даже в том случае, когда «партия» или «класс» перестают быть исходными точками отсчета или исходной парадигмой (что, как я полагаю, имеет место как раз сегодня, но именно здесь мы, безусловно, расходимся с Льюисом и с некоторыми другими «марксистами» — но не со *всеми* «марксистами»). И было бы странно, если бы, в конечном счете, все это не оказалось тем подлежащим разоблачению «третьим путем», о котором говорилось в марксистской риторике прошлого: ведь все дело в том, что они очень хотят поверить сами или, по крайней мере, убедить в этом всех остальных, что речь здесь идет о каком-то внутрисемейном вопросе, поскольку, хотя здесь и возникает нечто непривычное, однако и утверждать, что имеешь дело с настоящим правым, с противником, с «классовым врагом», оказывается, тем не менее, тоже невозможным; именно такое определение находит для моей позиции Ахмад, с которым Льюис выражает свое совершенное согласие: «*третий путь*», ах, ну разумеется! В действительности же им нравится семья, заверенная генеалогия, семейная атмосфера; их успокаивает узнавание знакомых им вещей и успокаивающее самоузнавание; благодаря этому становится ясно, кто есть кто, кто принадлежит к какой семье, к какой ветви «*We are thus on a very familiar territory: deconstruction as a Third Way, opposed certainly to the Right but also to «everything», as [Derrida] put it earlier, that the word «International» has historically signified*»<sup>85</sup>.

Фигуры мессианизма подлежат деконструкции (скажу для краткости, предельно обобщая и упрощая — о всех кодах разом) в качестве «религиозных», идеологических или фетишистских образований, именно там, где заявляет о себе недеконструируемое мессианство без мессианизма, которое не поддается деконструк-

85 Ахмад, *op. cit.*, с. 103; Льюис *op. cit.*, с. 148, выделено мной.



ции, так же как не поддается деконструкции справедливость. Оно недеконструируемо, поскольку само движение деконструкции во всякий момент его уже предполагает. Но не в качестве некоего гарантирующего основания, не в качестве твердой почвы *cogito* (как это поспешно заключает Машре<sup>86</sup>); модальность этой недеконструируемости иная.

86 «[...] эта позиция неразрушимости, чем-то напоминающая картезианское *cogito*, уж не призрак ли она сама, призрак или «дух» Деррида?» (стр. 24).

Это не так, поскольку, то недеконструируемое, которое и порождает движение деконструкции и которое в данном контексте мы называем справедливостью, не совпадающей ни с каким правом, вовсе не является тем последним основанием, на котором бы завершалось, не имея возможности идти дальше, всякое радикальное сомнение. Никакое построение и никакое основание не способны адекватно воплотить этот наказ. Но это не значит, что этот наказ является бесконечной идеей в ее кантовском понимании. Или что он является утопией (в том смысле, который имеет ввиду Джеймисон, когда он спешит отождествить невозможное с утопией [*the impossible (Utopian) hope*], — пишет он, стр.59); тогда как все, что в многочисленных текстах последнего времени я называю *невозможным*, принадлежит совершенно иной логике и требует совершенно иного способа мышления того самого наиреальнейшего события, которое существует во множестве конкретных образов, имеет множество лиц. Весь этот «проект» направлен на то, чтобы попытаться помыслить иначе то, что называют «возможное» и «невозможное». Я более не могу говорить здесь об этом, и мне остается лишь отослать к другим публикациям, то есть практически ко всем текстам, которые я опубликовал за эти последние десять лет). Этот недеконструируемый наказ справедливости несводим к себе и не тождественен самому себе (см. *Призраки Маркса*, стр. 147, рус. пер. с. 129), но его веление чрезвычайно, безотлагательно, оно здесь и сейчас; и его несоразмерность всему, чему оно служит мерой и что оно приводит в движение, является одновременно и возможностью самой истории, и ее необходимостью. Он столь чужд философии *cogito*, что, как в своем картезианском, так и в гуссерлианском варианте она, если так можно выразиться, набрасывается на него, видя в нем врага. В силу всех вышеуказанных причин мне достаточно сложно согласиться с Варрен Монтэг, когда он, повторяя здесь путь Машре, идет по следу *cogito* и когда он предполагает, что *Призраки Маркса* отвергают то, что говорится в *О грамматологии* относительно буквы или относительно следа. Напротив, я полагаю, что мышление, ориентированное на след, неотделимо и было с самого начала в буквальном смысле слова неразрывно связано (я бы мог привести множество фактов, свидетельствующих об этом, которые накопились здесь за тридцать лет) с мышлением призрачности.

Что же, однако, представляет собой это «квазитрансцендентальное» предположение? И зачем вообще сохранять эту ссылку на мессианство, если при попытке описания универсальной структуры мы пытаемся исключить любой мессианизм (ожидание без ожидания этого наступающего другого, иного как такового, обещание справедливости революционной, которая нарушит привычный ход вещей и т.д.)? Зачем вообще это имя — *мессианство* или *мессия*? Я вернусь к этому, когда я буду рассматривать третий пункт, где я подойду к самому сложному месту.

2. Поскольку я полагаю, что, возможно, Бенъямин связывает основные эпизоды проявления этой «слабой мессианской силы» (*eine schwache messianische Kraft*, «weak messianic power») с определенными историко-политическими фазами, даже с кризисами. Политический контекст этого текста и дата его написания (германо-советский пакт в начале войны) делают такую гипотезу вполне возможной, даже если для полной обоснованности этого и недостаточно. Таким образом, можно сказать, что у Бенъямина имели место критические моменты (до- и пост-революционные), моменты надежды и разочарования, в общем, ситуации тупика, когда симулякр мессианизма становился своеобразным алиби. Вот так и возникло это странное прилагательное: «слабый». Я не уверен, что я мог бы определить мессианство, которое я имею в виду, как силу (поскольку одновременно оно есть уязвимость или род абсолютно-го бессилия); но даже если бы я назвал его силой, движением желания, влечением, порывом или неискоренимым утверждением наступающего не-предсказуемого будущего (*a`venir im-prevesible*) (или даже прошлого, которое должно наступить вновь (*passee`a`revenir*), опытом не-присутствия, не-присутствующего, обитающего в живом настоящем (опытом призрачности), опытом сверх-живого (абсолютно прошедшего или абсолютно предстоящего, превосходящего всякое представление или представимость, и т.д.), то я никогда не назвал бы эту «силу» сильной или слабой, более или менее сильной или более или менее слабой. Поскольку я считаю, что эта всеобщая и квазитрансцендентальная структура, которую я называю мессианством без мессианизма, не связана ни с каким конкретным моментом истории (политической или всеобщей), ни с какой культурой (авраамической или какой-то другой); и она не вы-

полняет роль алиби ни для какого мессианизма, она ему не подражает и не следует, она его не подтверждает и не ослабляет.

2. Я должен еще раз усложнить эту схему. Мне можно было бы возразить, и конечно же, подобное возражение приходило мне в голову: если вы говорите, что «мессианство» свободно от всех форм «мессианизма» («без мессианизма»), то почему бы не описать так называемую всеобщую структуру, *вообще не упоминая* мессианство, так, чтобы избежать даже намека на мессию вообще, на саму фигуру Мессии, которая в любых контекстах навсегда остается связанной с совершенно конкретным языком, культурой, «откровением»? Поскольку возражение обосновано и достаточно очевидно, чтобы я мог его не заметить, то вот как я должен на него ответить — и прежде всего, себе самому. Это, по сути, стратегический ответ, принимающий в расчет сложную ситуацию, и ее раскрытие не сводится к какому-то одному слову.

а. *С одной стороны*, это слово (мессианство), как я полагаю, является достаточно случайным и внешним; его ценность прежде всего риторическая или педагогическая. В определенных контекстах оно служит для того, чтобы, указав на знакомый культурный пейзаж, сделать более понятным то, на что *похоже* (но я сразу же добавляю: к нему *не сводясь* и с ним *не совпадая*) то, что я называю мессианством. Если когда-нибудь станет ясно, что я подразумеваю под этим словом, то в этом контексте уже придется говорить, не только не упоминая традиционный мессианизм и «Мессию», но даже не прибегая к слову «без». Тогда, оставаясь внешне прежними, слова обрели бы другие значения.

б. *Но, с другой стороны*, все не так просто. И эта произвольность названия, и эта его педагогическая роль, возможно, позволяют замаскировать некую глубинную неясность. Я затрудняюсь сказать, предшествует ли мессианство без мессианизма (как всеобщая структура) всем историческим и конкретным фигурам мессианизма, обуславливая его (в этом случае оно будет абсолютно от него независимым и ему инородно): окажется, что даже само имя здесь мало что значит), или же сама идея подобной независимости могла возникнуть или обнаружиться как таковая, могла стать

возможной только благодаря «библейским» событиям, в которых мессия оказывается назван и которые превращают его в конкретную фигуру<sup>87</sup>.

с. Если говорить об этой последней гипотезе (которую я вынужден оставить без ответа, без решения, ибо у меня нет ответа на вопрос, сформулированный подобным образом – и поэтому я пока сохраню слово «мессианство», *чтобы* вопрос все время напоминал о себе), то рассматривать это упоминание мессианства здесь в качестве дидактического приема и чего-то временного будет уже сложнее – даже если мы его определим строго, как «без мессианизма». Это связано с целым рядом причин, и сейчас очень кратко, даже сухо, на эллиптический манер, я покажу, что их как минимум четыре.

1. Прежде всего, как мне кажется, невозможно игнорировать или отрицать тот факт, что событие, именуемое «Марксом» (состоящее из множества компонентов, посылок и следствий), укоренено в европейской и иудо-христианской культуре. Здесь речь не идет об эмпирической и конкретной среде. Следует принять во внимание все, что так или иначе участвует в игре, даже логику и риторику унаследованного Марксом дискурса и то воздействие, которое он оказывает, в том числе в обществах или культурах далеких от этого библейско-европейского родства. Маркс, как и «марксизм» вообще, возникли в такой культуре, где слово «мессия» означало что-то вполне определенное, и эта культура не осталась какой-то локальной культурой или культурой, которая бы легко вписывалась во всеобщую историю человечества. Выявление этого процесса оседания всегда бесполезно, в том числе и для того, чтобы сделать отсюда необходимые политические выводы.

<sup>87</sup> Это похоже на возможную дискуссию по поводу *Offenbarung* (Откровения) и *Offenbarkeit* (возможности раскрытия и явленности). Представляется, что Хайдеггер всегда рассматривает возможность раскрытия как структуру существования более фундаментальную, более изначальную и, следовательно, самостоятельную, которая оказывается той основой, благодаря которой как религиозное откровение, так та или иная историческая религия становятся впоследствии возможными и как-то осуществляются.

2. Во вторых, поскольку марксистская культура на свой лад, уже одной спецификой своего языка, *volens nolens* способствовала возникновению такого феномена, как «мондиалатинизация», как я назвал его в другом месте<sup>88</sup>. Следовательно, будет сложно (и, кроме того, весьма абстрактно) попытаться вытравить любые ссылки на мессианство. Мое эссе о Марксе, да простят мне подобную дерзость, это лишь фрагмент программы, которая им не ограничивается.

3. Я полагаю, что никакая критика *религии, любой конкретной* религии, какой бы обоснованной и радикальной она не была, не должна и не способна затрагивать *веру* как таковую. Я попытался показать в других текстах, особенно в «Вера и знание...», что опыт веры, доверия, веры в данное слово (превосходящий всякое знание и любые возможности «констатации»), принадлежит структуре социальной связи или отношения к другому вообще, требованию, обещанию, перформативности, которые предполагаются любым знанием и любым политическим действием и, в частности, любой революцией. Даже критика самой религии, рассматриваемая в качестве научной и политической задачи, взывает к этой «вере». Поэтому мне представляется, что невозможно абсолютно стереть это указание на «веру.» Мне показалось, что выражение «мессианство без мессианизма» подходит, по крайней мере, временно, для того, чтобы обозначить это различие между верой и религией.

4. Итак, мы подошли к этой непростой теме — «вопросу идеологии». Как быть с *понятием* идеологии? С неуничтожимостью идеологического? И прежде всего, как отнестись к тому, что религия оказалась главным, образцовым, то есть уникальным примером, на основе которого и создавалась эта марксистская концепция. Можно было бы сослаться на современную историческую ситуацию и на ту злободневность, которую приобретает *сегодня* пере-осмысление вопроса религии в этой геополитической обстановке (и здесь я совершенно согласен с Джеймисоном<sup>89</sup>), но все

88 См. «Вера и разум, два истока религии в пределах только разума» в *La religion*, Seuil, 1995.

89 Эта тема развивается Джеймисоном, когда он совершенно справедливо пишет относительно религии и теории религии у Маркса, с.53 и далее.

же я буду вынужден отослать тех, кто не уловил специфического функционирования слова «мессианство» в моем тексте и кто не воспринял всю особенность логики призрачности, к соответствующим страницам *Призраков Маркса*. Прежде всего, я имею в виду две формы «несводимости», которые я выделяю, пытаюсь ответить на вопрос «Что такое идеология?»: с одной стороны, это «специфическая, ни к чему не сводимая природа призрака», с другой — то обстоятельство, что «не удастся свести религиозную модель к более общей концепции идеологии»<sup>90</sup>. «Указание на религиозный мир лишь позволяет объяснить автономию идеологии»<sup>91</sup>; или еще: «Религия не является идеологическим феноменом или просто одной из сфер призрачного продуцирования»<sup>92</sup>.

Допустим, мы согласимся с этой гипотезой, но в том, что из нее следует, есть нечто утрашающее. Ибо все идеологические феномены должны содержать в себе некоторую религиозность; и поскольку в принципе невозможно отделить *phainesthai* от *phantasma*, отделить явленность от призрачности призрака, то тогда призрачность неуничтожима точно так же, как неуничтожимы идеология и религия (не только идеология и религия, но и призрачность неуничтожима), а сам исток ее не поддается идентификации так же, как неопределяемыми остаются их истоки. Ее невозможно превратить в объект или определенную область знания точно так же, как невозможно отделить чистую веру от всякой ре-

<sup>90</sup> *Призраки Маркса*, с. 236 и далее (рус. пер. с. 209). Вопрос «Что такое идеология?» возникает как соответствующее развитие предшествующей темы, а именно, он возникает после анализа десяти призраков («призрака Декалога призраков», Скрижали десяти заповедей, поскольку обнаружилось десять ран или травм, и другой таблицы — таблицы десяти категорий Аристотеля, приведенной в этой книге, которая отсылает ко множеству таблиц и множеству десятков). Этот вопрос ставится после того, как и в отношениях отца и сына разыгрывается некая семейная сцена и возникает фаллогоцентрический вопрос (хороший сын и «плохой» сын, с. 198\171). Его уже невозможно рассматривать изолированно, не принимая во внимание указанное «наследие идола», тему, которую я счел нужным выделить, для того чтобы обратить особое внимание на присутствующий здесь вопрос об отце (с. 236\209).

<sup>91</sup> *Ibid.*, с. 262\231.

<sup>92</sup> *Ibid.*, с. 264\233.

лигиозной обусловленности. Мы сейчас находимся в самой сложном месте, это область «теории идеологии» Маркса (имеющейся или же, напротив, у него отсутствующей).

Я оценил изящество решения, которым открывается текст Растко Мочник, текст, с которым я начинал внутренне соглашаться, но богатство которого, признаюсь, я не смог по достоинству оценить из-за недостатка моей компетенции и в высшей степени формализованных выкладок, объединяющих проблематику Леви-Стросса, Лакана и Лефорта. Однако мне близко то, что он говорит по поводу теории идеологии, возможность возникновения которой перекрывается самой «*the very idea of ideology*». Я лишь добавил бы следующее: быть может, не стоит обязательно рассматривать эту неосуществимость теории идеологии лишь как негативный предел, как какую-то катастрофу, здесь я имею ввиду «теорию» в строгом ее значении (система объективируемых, формализуемых теорем, утверждения которых не принадлежат к той объектной области, которая оказывается, таким образом, задана, говоря другими словами, это *не идеологическая теория идеологии*, теория идеологии, наука об идеологии, которая была бы свободна от любых идеологем, как это было принято говорить во Франции тридцать лет назад). В этой ситуации, которая ныне стала уже классической, возможно, следует попытаться помыслить как-то иначе и «идеологию» (если говорить об истории идей, то, возможно, слово произошло от *idee* – *idea* или *eidos*'а), и отношения между мышлением, философией, наукой и опять же «теорией», и вообще все, что нас здесь интересует: то, что имеет место как некий остаток, несводимый к констатации, к знанию, то, что имеет место, что остается «сделать» (то, что не сводится к тому, что Маркс однажды назвал, очень сужая это понятие, «интерпретировать»: интерпретировать мир, тогда как его следует «изменить»<sup>93</sup>). Я попытаюсь продемонстрировать, хотя мой ответ и так затянулся, что это самое «мыслить», как я его понимаю (будучи несводимо ни к философии, ни к научной теории, ни к знанию вообще, в то же время их не исключая и не отрицая), взывает к приходу события, то есть как раз того, что «меняет» (в переходном и непереходном значении этого странного слова).

<sup>93</sup> Аналогичный русский пер. одиннадцатого тезиса – «объяснить» – Прим. пер.

Переходя к следующей теме, постараемся все же не впасть в чрезмерную серьезность. Улыбка никогда не покидала ни призрак Маркса — ни *Призраки Маркса*. И я признателен Антонио Негри<sup>94</sup> за то, что на губах некоего, мне неведомого призрака, проступила улыбка. Я признателен ему за его «The Specter's Smile», и после того, как я ее прочитал, у меня возникло желание сказать ему предельно кратко (поскольку этот короткий ответ и так уже слишком затянулся): согласен, согласен со всем кроме одного слова: «онтология». Почему вы держитесь за это слово? Зачем предлагать *новую онтологию* уже после того, как были произведены изменения в главном, и марксистка парадигма онтологии перестала быть актуальной? Зачем стремиться реонтологизировать любой ценой, рискуя тем самым все излишне упорядочить, безвозвратно установить совершенный порядок? Я был близок к тому, чтобы согласиться со всем написанным, но впервые это ощущение приятия исчезло,

94 Toni Negri («The Specter's Smile» в *Ghostly Demarcations* с. 5–16)

Тони Негри начинает с того, что он одобряет саму направленность проекта *Призраков Маркса*. Она состоит, как он считает, в том, чтобы вернуться назад, к истокам современного философского пространства, которое и было раскрыто самим Марксом. Это так, поскольку одним из источников деконструкции могла быть теоретическая атмосфера альтюссеррианской среды, царившая на улице Ульм, а также поскольку деконструкция была всегда сориентирована не только на генеалогию, но и на критику метафизики, воплощенной в конкретно-историческом и идеальном мире капитализма. Вопросы: «Куда движется марксизм?», «Куда движется деконструкция?» и «Куда движется капитализм?» следует рассматривать как неразрывно связанные. Подлинная метафизика капитала во всей ее специфике была описана марксисткой феноменологией стоимости. Но откуда мы возьмем сегодня гетерогенность потребительной стоимости, как можно изменить производственную практику, опираясь лишь на субъективное и гуманистическое переприсвоение (не-призрачность субъекта производства)? Если сам закон стоимости уже функционирует иначе. если даже время не является более мерой труда, и потребительная стоимость на является более реальным референтом труда, то почему тогда деконструкция все же приостанавливает свою критику, погружаясь в работу скорби?

Рассматривая призрак, как социальную тотальность, не способную к саморепрезентации, следует иметь в виду эту совершенно «*unheimlich*» (жуткую, тревожную — нем.) реальность сегодняшнего дня, которая, делая невозможной самоидентификацию живого субъекта труда, тем самым обрекает на неприкаянность «призраки Маркса». Тем не ме-



когда я наткнулся в одной фразе на первое упоминание онтологии. Я должен признать, что в первый раз это было сделано, чтобы описать мой собственный жест и следовать ему: «*Transferred onto the terrain of the critique of political economy, this project [Marx's The German*

---

нее, в наследии марксизма все еще должно содержаться нечто «живое», указывающее на возможность осуществления опыта этического сообщества непосредственно внутри самой сферы глобализированной реконструкции призрачного капитализма. В призыве к этическому сопротивлению, основанному на новом истолковании бытия, присутствует дух мессианства, с его совершенной уверенностью в абсолютной справедливости. Следовательно, Деррида в большей мере расположен верить в этический, правда, анонимный Интернационал, чем в этический бунт. Тони Негри сожалеет, что слово «эксплуатация» отсутствует в книге Деррида. Эти два вида эксплуатации, умственная и физическая, принадлежат логике призрачного продуцирования, поскольку сами массы они превращают в товар, и, в действительности, посредством новых перформативных коммуникационных сетей, они содействуют процессу аккумуляции богатств, посылая разнообразные блага одним и всевозможные бедствия другим.

Для того чтобы объяснить это соучастие в эксплуатации, отталкиваясь от функционирования новой капиталистической онтологии, Негри прибегает к Спинозианскому понятию раздвоенной души, разрывающейся между пассивностью и активностью. Негри сравнивает этот внутренний конфликт, захватывающий душу и тело, основанный на памяти о прошлых переживаниях, с притчей о марране: необходимость сделать выбор между двумя религиями и рациональной, светской, аскетичной жизнью в мире, отбрасывающем последнюю религиозную трансцендентность, приводит к этике освобождения. Эта история о марране, которого на протяжении всей его жизни раздирают страсти души, может быть рассмотрена как притча, применимая к ситуации современной эксплуатации, когда субъект производства трансформируется в поток эксплуатируемой энергии, имея дело с мыслями, которые уже не являются составной частью ранее созданной сущности человека, но все является этим разрастающимся интеллектом, основанном на кооперации. С его точки зрения, то обстоятельство, что Деррида опирается на Бланшо, Батая, Ницше или негативную теологию, не может служить препятствием для поиска средств, позволяющих порвать с онтологией призрачности и восстановления онтологии. И главное, несмотря на безусловную ценность этого введения в критику призрачного капитализма, являющейся сутью дерридаистского подхода, следует напомнить, что коммунистическая идея — это не только продукт критической теории, но реальное движение, разрушающее существующее положение вещей. Дух коммунизма проявил себя также в усмешке молодой служанки Токвиля в 1848 г. (*l'esprit — дух, мысль, острота*).

Ideology] of a spectral reading of ideology is applied to the categories of societies and capital, develops ontologically, and becomes definitively fixed in Capital (Derrida speaks of this in Specters, pp. 147–158). The specters narrated herein have a particular ontological pertinence: they reveal the complete functioning of the law of value». <sup>95 96</sup>

Конечно, я прекрасно понимаю, что слово «онтология» не является тем словом, которым непосредственно пользовался Маркс (возможно, не следует слишком спешить, пытаясь вернуть ему это слово); и, кроме того, в самом деле, как я попытаюсь сейчас показать, лишь осуществляя ре-онтологизацию процесса и ре-философизируя свои собственные понятия, Марксу удастся ограничить значимость и необходимость логики призрачного, к которой он прибегает. Безусловно, Негри является лучшим марксистом, чем я, он оказывается более верным духу Маркса, когда он описывает это движение; но он это делает, уступая тому, что я считаю у Маркса наиболее проблематичным, — то есть этому безудержному желанию, желанию столь классическому, столь традиционному (быть может, даже платоническому?), отвести всю призрачность и обнаружить *полную и действительную реальность* происходящего, *скрывающуюся под маской* призрака. Я напому, что когда Негри в первой части своего текста (там, где он комментирует мой текст) говорит о «*real genesis*» и о «*masque*»<sup>97</sup>, он как раз воспроизводит (этого, однако, не замечая) жест Маркса, который, как я считаю, остается все еще метафизическим, *поскольку он является онтологическим*. Вот что в действительности я предложил на тех страницах, на которые

95 *Ghostly Demarcations*, с. 6.

96 Будучи перенесен на почву критики политической экономики, этот проект [Немецкая идеология Маркса] прочитывания идеологии на предмет призраков оказывается применен к понятиям общества и капитала, получает онтологическое развитие и в конечном счете обретает целостные очертания в Капитале (Деррида говорит об этом в Призраках, с. 147–158\129 и сл.). Призраки, о которых здесь идет речь, имеют перво-степенное онтологическое значение: они выявляют функционирование закона стоимости в его целостности.

97 «*The phenomenology of capitalist production described by Marx in Capital demonstrates therefore how, by way of this spectral movement, a true and proper metaphysics of capital is produced, as well as the autonomy of its power. But because it unfolds itself in a spectral form and autonomizes capital, this phenomenology — Marx maintains — masks the real genesis of the process of capital's development*» (*ibid.*, с. 7, выделено мной).

ссылается Негри и которые — отнюдь не все — я привожу здесь по памяти, приглашая всех интересующихся прочесть рассуждения, которые связаны с этим пассажем и которые образуют каркас, а возможно, и главный тезис моей книги:

«В этом объединяющем их разоблачении призраков, в той его части, где это разоблачение одновременно представляется и предельно критичным, и наиболее онтологичным, Маркс и Святой Макс оказываются еще и наследниками платонической традиции, а точнее говоря — той, что непосредственно связывает образ с призраком, а идол с фантазмом, с призрачным измерением *фантазма*, блуждающего мертвого-живого (*mort-vivant*). «*Phantasmata*», которые в *Phedon*'е (81d) или *Timee*'е (71a) не отделяются от «*eidola*», они суть тени мертвых, это души мертвых: когда они не влачатся подле надгробий и могил, то и днем и ночью они посещают души некоторых живых [...]»<sup>98</sup>.

Тогда я стремился выявить *фаллогоцентрическую* составляющую этой метафизики, то *наследие* (*patrimoine*), которое изначально связывает ее с вопросом об отце (вот почему это название — *Marx & Sons* — является чем угодно, но только не *a joke*). Немного дальше я уточнил:

«Гипотеза, без сомнения, ничуть не оригинальная, но ее уместность подтверждается постоянством грандиозной традиции, следовало бы сказать: несомненно, однако для того чтобы осознать весь масштаб ее последствий, следует иметь в виду эту необъятную традицию, следует говорить о философском *достоянии* — *патримонии* (*patrimoine*), о том, что передается по наследству, где право собственности передается через отцеубийство, через выдающиеся отцеубийства — от Платона к Святому Максиму, к Марксу и далее. Потомство этого родового достояния видоизменилось, но ни в ко-

---

(«Феноменология капиталистического производства, описанная Марксом в *Капитале*, следовательно, показывает, как в результате этого призрачного движения возникает подлинная метафизика капитала и автономия власти. Но поскольку его развертывание происходит в призрачных формах и имеющей место автономности капитала, эта феноменология — Маркс на этом настаивает — скрывает действительный генезис процесса капиталистического развития.» — Прим. пер.)

<sup>98</sup> *Призраки Маркса*, с. 235\с. 208.

ем 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 еще риторику и логику, буквальный смысл, собственный смысл, переносный смысл и т.д.).»<sup>99</sup>

Мне кажется, что вплоть до этого момента у нас с Негри нет серьезных разногласий. У нас не обнаруживается никаких разногласий и тогда, когда, задаваясь вопросом о том, как же нам «сегодня» следует относиться к «марксистским призракам», Негри говорит о необходимости изменить подход к «*the labor paradigm*» (я тоже говорю об этом). Он пишет: «*We agree in deeming the Marxist ontology out of date, and this ontological description of exploitation in particular.*»<sup>100 101</sup> Разногласие, непонимание или, скорее, «расхождение» начинается, когда Негри начинает настаивать на двух, с моей точки зрения, одинаково спорных положениях. 1. Он стремится разгадать в моем жесте движение «ностальгии», «меланхолии», «*work of mourning*»; но кроме того, он пытается увидеть во всем этом фундаментальную и определяющую ноту<sup>102</sup>.

99 *Ibid.*

100 *Ghostly Demarcations*, с. 10.

101 «Мы согласны с тем, что марксистскую онтологию, и это онтологическое описание эксплуатации в частности, рассматривают как устаревшие» — Прим. пер.

102 Он пишет, например: «*Why does deconstruction want a aura of nostalgia which renders the ontological consistency of the new spectral dimension elusive and frankly ungraspable?*» (*ibid.*, с. 8) («Почему деконструкция стремится к атмосфере ностальгии, которая делает онтологическую обоснованность нового призрачного измерения иллюзорной и практически неуловимой?» — Прим. пер.)

Мне представляется, что это утверждение, как и то, что за ним следует (вплоть до «*We do not know how to respond to Derrida's said sidestepping, nor do we know how to construct a straight line that would cut through his process's agonizing curves.*», *ibid.*) («Мы не знаем ни как прокомментировать этот меланхолический переход у Дerrиды, ни как можно провести прямую линию, соединяющую между собой эти агонизирующие кривые его письма» — Прим. пер.) говорят об ошибочном прочтении, причиной которого, возможно являюсь я сам, но с которым я совершенно не согласен. Так же, как я не согласен со словами «мистицизм» и «*negative theology a la Blanchot*»; поскольку я писал об этом стереотипе в других местах, то сейчас я уже не буду здесь останавливаться.

2. Он полагает, что в конечном счете он сможет устранить эту печальную негативность новой «онтологией», которую он называет — «*post-deconstructive*».

1. Прежде всего, хотелось бы напомнить снова, в который раз, что деконструкция является движением позитивного утверждения, это утверждение присуще и размышлению о мессианстве без мессианизма, и она ни в коем случае не является негативным движением ностальгии или меланхолии (это мое убеждение, и я столько раз недвусмысленно указывал на это, что я не буду к этому возвращаться). Однако это не противоречит тому, что я так целеноправлено стремился осмыслить работу скорби (пытаясь при этом трактовать данное понятие предельно широко, чтобы оно совпадало с деконструктивной работой в целом — как я это делаю, конечно прежде всего, в *Поминальном звоне*). И разумеется, *Призраки Маркса* также целиком построены на этом приеме. Возможны самые различные мотивы, в силу которых исследуется работа скорби, анализируется ее логика и ее глобальные политические последствия (последствия того, что называют «смертью Маркса» или смертью коммунистической идеи), но при этом совсем не обязательно отказываться от некоторой веселости утверждающей мысли. Не говоря уже о том, что я уделял этой теме много внимания во всем, что я писал, я осмелюсь утверждать, что *Призраки Маркса* ни в коем случае не является грустной книгой: несмотря на всю серьезность этой книги, серьезность, от которой я также не собираюсь отказываться, для меня это веселая и смешная книга. Разумеется, эта книга веселее, чем я сам, но книга — это совсем не обязательно только автопортрет, возможно, мы превращаем книги в некую противоположность нас самих. Кроме того, и это не совпадает с тем, что, по всей видимости, полагает Льюис, я не испытываю никакой ностальгии, совершенно никакой, у меня нет никакого ощущения личной утраты в связи с тем исчезнувшим с поверхности Земли, что перед этим успело присвоить себе коммунистический облик. Но это не мешает мне анализировать парадоксальные симптомы геополитической скорби и пытаться разработать в этой связи новую логику отношений между сознательным и бессознательным. Мне представляется, и я не буду больше к этому возвращаться, что здесь требуется логика прозрачности. И я могу засвидетельствовать, что этот занятие — пытаться реализовать эту логику на практике — вовсе не из

печальных. Я часто получаю от этого большое удовольствие. И даже если это удовольствие особенное, я все равно совершенно не согласен с тем, что пишет Негри по этому поводу *«the shadow of that melancholic libertinism when, at the end of another revolutionaty age, men who were still free testified in refusal of Counter-Reformation and awaited the maryrdom of the Inquisition. We cannot content and awaited the martyrdom of the Inquisition. We cannot content ourselves with this, perhaps because our Marxist Heritage has alresdy been proven in practice; more likely because — in dealing with specters — the eye, the other senses, and mind begin to detect delineations of new realities. So is it possible then to proceed beyond the level of moral protest?»*<sup>103</sup>

Я тоже не могу с этим согласиться: и не потому что *«our Marxist Heritage has alresdy been proven in practice»* (я думаю, что это абсолютно не так, и здесь я не согласен принципиально), но прежде всего потому, что сравнение с узнаваемой парадигмой другой эпохи — это один из тех убедительных жестов, которым я никогда не доверял, поскольку, как я уже сказал, они служат такими метками, принятие которых указывает на «семейное родство» и «фамильную близость» (*familiarite*) как таковую. Даже если предположить, что я страдаю или, наоборот, наслаждаюсь неким *«melancholic libertinism»*'ом, хотя, как я считаю, в том, что я стремился сделать и высказать в *Призраках Маркса*, нет и малейшего следа чего-либо подобного, то все равно, поскольку речь здесь идет о *«delineations»* нового, я бы воздержался от формулировки: *«delineations of new realities»* по причинам, на которых я сейчас остановлюсь. И затем, здесь речь не идет о «моральном протесте», по крайней мере, *Призраки Маркса* к нему не сводятся, хотя доста-

103 «Некого подобия меланхолического либертинизма, возникшего в конце революционной эпохи, когда люди, ощушавшие себя свободными, заявляли о своем неприятии Контр-Реформации и ожидали мученичества от инквизиции. Нас не может устроить ситуация, кода нам остается лишь только ожидать прихода суда инквизиции. Возможно, такое решение нас не устраивает потому, что истинность нашего марксистского наследия уже была проверена на практике; но более вероятной причиной нашего несогласия с подобным сценарием является наш опыт общения с призраками, когда глаза, другие органы чувств и интеллект начинают улавливать контуры иной реальности. Но не открывает ли это путь к другим возможностям, не сводящимся к моральному протесту?» — *Прим. пер.*

точно сложно вообще исключить нравственность и «религию», или, по крайней мере, просто «акт веры» из революционного наказа, даже если речь идет о предвидении новой «пост-деконструктивистской онтологии», как это полагает Негри. Негри не прав относительно «морали», когда он пишет, что «*There is a word that rarely appears in Derrida's book: exploitation*». Я не знаю, появляется ли это слово в тексте, и если да, то как часто, но я абсолютно уверен в том, что обращение к этому «понятию» и к самой «вещи» там происходит постоянно и является едва ли не центральным моментом. По крайней мере, это именно так в названии «Износ. Картина мира, не имеющего возраста» и в перечислении десяти ран современного мирового порядка. Разумеется, классическое понятие эксплуатации оказывается подвержено воздействию со стороны некоторой деконструктивистской турбулентности (это снова вопрос онтологии и, следовательно, *собственного*, присваиваемого, субъективности собственной и отчужденной и того, что я всюду называю *экс-аппropriацией*, логика этого вопроса странным образом усложняет традиционный дискурс об эксплуатации и отчуждении). Но это вовсе не означает, что следует молчать о страданиях и об эксплуатации, об «эксплуатации-человека-человеком». Конечно, я говорю также и об эксплуатации человеком животного (но оставим пока открытой эту огромную тему).

2. И главное, идея ре-онтологизации, предложенная Негри, меня несколько не вдохновляет, ибо перспектива, о которой я говорю, иная. Его новая онтология — освобождения или освобожденная — те аргументы, которые были представлены в ее пользу на сегодняшний момент, ни в коей мере не убедили меня в необходимости какого-то коренного переосмысления работы по деконструкции самого «онтологического» мотива (который бы затрагивал основания такой деконструкции) В *Призраках Маркса* эта деконструкция получает новое обоснование и развитие (и я хотел бы напомнить, что она не является ни критикой, ни просто делегитимацией). Серьезное обсуждение того, прав ли я был там или нет, возможно только на основе продолжительной, очень продолжительной дискуссии по поводу того, чем я занимаюсь на протяжении последних тридцати лет. Я позволю себе заметить, что стремление Негри реабилитировать онтологию, даже если речь идет о «пост-деконструктивистской» онтологии, является, как мне представляется, проявлением скорби, ностальгии, меланхолии. Онто-

логия содержит в себе работу скорби, я считаю, что она и *есть* работа скорби (иногда она обретает форму меланхолии, вызванной поражением [хорошо известна тема меланхолии у Аристотеля и Хайдеггера – которая, впрочем, свидетельствует о том, что меланхолия вообще свойственна философам]) – следовательно, эта работа скорби направлена на то, чтобы восстановить, спасти, искупить полное присутствие наличного бытия там, где возникает видимость его нехватки, но где в действительности ничего не утрачивается, но лишь открывается возможность: в самом различии (*differance*), (различием открывается не нехватка, но возможность).

Поскольку Негри дважды меня отправляет в тюрьму<sup>104</sup>, то, все не пытаясь как-то свести с ним здесь счеты, я невольно задаюсь вопросом – а не связано ли это с нежеланием признать, что сам он все еще остается запертым – вне ее, оставаясь внутри –

104 «[...] *deconstruction remains prisoner of an ineffectual and exhausted definition of ontology. The reality principle in deconstruction is out of its element*» [...] «*Derrida is prisoner of the ontology he critiques*» (*ibid.*, с. 12–13). («деконструкция остается узником неэффективного и исчерпанного определения онтологии. Принцип реальности не принадлежит к понятиям, которыми она оперирует. Деррида является узником онтологии, которую он критикует» – Прим. пер.)

Даже если здесь что-то и справедливо, то все равно, почему здесь возникает этот образ *тюрьмы*? Почему вообще следует предполагать, что онтология – это тюрьма? Но понимает ли Негри главное – что можно быть пленником *иначе*, онтологии как таковой (старой или новой)? Пленником дискурса, нацеленного на *он*, на присутствующее бытие как таковое? И «*exhausted*» является не то или иное определение онтологии, но сама онтология, по крайней мере. если вместо произвольного толкования мы сохраним здесь то минимальное значение, которое как бы вписано в само слово «онтология»: дискурс (или наука или мудрость), имеющий дело с *присутствующим бытием как таковым*?

Это слово не будет вызывать у меня никаких возражений в том случае, если согласятся отказаться от всех форм обращения к действительному бытию – *действительно присутствующему* и как таковому (реальному, действительному, актуальному и т.д.), которое несет в себе слово «онтология» и которому произвольно или с какой-то целью придадут совершенно другое значение, ожидая, что подобное терминологическое решение произведет эффект освобождения. Но тогда это будет уже новое слово, или же оно станет тайнописью.



внутри границ новой онтологической родины, освобожденной онтологии, онтологии собственного освобождения. Например, так, как это имеет место в случае Спинозианской «свободы».

Поскольку мы ограничены здесь временем и местом, имеющимися в нашем распоряжении, и гигантомахия *Софиста*, охватывающая бытие сущего и онтологию в целом, оказывается невозможной, то я считаю, что завершение должно быть немного ироничным, и в качестве перемирия я предлагаю Негри некий компромисс: что будет, если отныне мы оба согласимся рассматривать слово «онтология» как устаревшее слово, слово случайное и конвенциональное, как *шибболет*, которое лишь создавало иллюзию, того, что «онтология» значит то, что она значит? В таком случае между собой мы будем говорить как марраны — на тайном языке. Мы будем продолжать говорить так, как это принято в сообществе философов — на языке метафизики и онтологии, тайно зная, что за этим ничего не стоит. Поскольку в этом упоминании о марранах в «The Specter's smile» есть определенный соблазн. Я понимаю, что Негри имел в виду прежде всего Спинозу. Но это ничего не значит. Он, очевидно, не знает, что я очень часто, самым что ни на есть серьезным образом, тайно разыгрывал роль некоего марранна. Я разыгрывал ее, не скрывая этого, в частности, в *Anoria*, *Circonfession*, *Mal d'Archive* — но, безусловно, и в других местах тоже. Менее явно я делал это *везде*, например, в *Monolinguisme de l'autre*. Но я не буду раскрывать секрет всех мест, где присутствует этот симулякр.

А что, если в качестве финала мы предположим, что не только Спиноза, но и сам Маркс, Маркс — создатель освобожденной онтологии, — был марраном? Неким подпольным иммигрантом, испано-португальцем, маскирующимся под немецкого еврея, который не только якобы обратился в протестантизм, но даже где-то немного и антисемит. Вот это будет неожиданность! Станут говорить, что сыновья самого Карла об этом ничего не знали. Да и дочери тоже. Это будет последний удар, словно в разверстывающейся бездне стоимости открывается абсолютная прибавочная стоимость: марраны так искусно спрятаны, так замаскированы, что они сами даже и не догадываются об этом! Или же это было ими забыто, вытеснено, они от этого отказались, отреклись. Известно, что подобное случается и с «подлинными» марранами, которые, будучи марранами истинными — марранами в действитель-

ности, на самом деле, в реальности, *онтологически*, об этом даже не подозревают. Принято считать, что с недавних пор вопрос марксизма мертв.

Я полагаю, что это вовсе не так. Еще существуют сыновья — и дочери, которые, сами того не зная, являются наследниками чревоуважающих призраков их предков.

**Marx & Sons – действующие лица:**

(участники сборника *Ghostly Demarcations*)

**Aijaz Ahmad** – профессор: Khan Abdul Ghaffar Khan Chair at Jamia Millia Islamia – Дели (Индия), автор работ: *Ghazals of Ghalib* (Columbia University Press, 1971; Oxford University Press, 1994); *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Verso, 1992; OUP, 1994) *Lineages of the Present: Political Essays* (Tulika, 1996; Verso, 2000). *Afghanistan, Iraq and the Imperialism of Our Time* (Left Word, 2004).

**Terry Eagleton** – автор работ по марксистской литературной критике и «левой» интерпретации психоанализа, активный участник марксистских организаций. Работы: *The Body as Language: outline of a new left theology* (1970), *Marxism and Literary Criticism* (1976), *Literary Theory: An Introduction* (1983/1996), *The Function of Criticism* (1984), *Saint Oscar* (1984), *The Illusions of Postmodernism* (1996), *The Truth about the Irish* (2001), *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (2002), *After Theory* (2003), *The English Novel: An Introduction* (2004), *Holy Terror* (2005).

**Werner Hamacher** – профессор Франкфуртского института всемирной и компаративной литературы (Германия), автор исследований по философии Гегеля, Канта, Целана. Работы: *Critical Edition of G.W.F. Hegel, «Der Geist des Christentums» – Schriften 1796-1800*, *Preloma – zu Genese und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*. Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein, 1978. *Premises – Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*. Harvard University Press, 1996 (393 pp.) Stanford University Press, 1999. *Entferntes Verstehen* (Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag 1997). Издания под руководством Гамашера: *Nietzsche aus Frankreich: Französische Nietzsche-Rezeption. Aufsätze von Blanchot, Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, Klossowski, Pautrat*. Berlin: Ullstein 1986, 192 pp. (edited, translated and introduced). *Paul de Man: Wartime Journalism 1939-1943* (ed. Werner Hamacher, Neil Hertz, 399 pp.)

**Fredric Jameson** – профессор университета Дюк (США), соиздатель журнала “*Social Text*”, автор работ: *Marxism and Form* 1971, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially*

Symbolic Act 1981; Posmodernism and Cultural Theories 1989, Postmodernism, or, The Cultural logic of Late Capitalism 1991, The seeds of Time 1997, Brecht and Method 1998 и др.

**Tom Lewis** — профессор университета Айовы (США), автор работ по проблемам глобализации и культурно-политического конфликта: *Cochabamba: Water Rebellion in Bolivia*. Co-authored with Oscar Olivera. Cambridge, MA: South End Press. In press. Publication date: October 2003, *Fiction and Reference*. Under consideration, *Globalization and Mass Struggle in Latin America*. (Ed.) Chicago: Haymarket Press. Monographs: *The Future of the Global Justice Movement*. Eds. Anthony Arnone, Tom Lewis, and Ahmed Shawki. A monographic issue of *International Socialist Review*, Issue 19 (August-September 2002).

**Pierre Macherey** — профессор университета г. Лилль (Франция), ученик Л. Альтюссера, автор работ по теории литературы и истории философии: *Pour une theorie de la production litteraire* 1966, *Hegel ou Spinoza* 1979, *Comte — La philosophie et les sciences* 1989, *A quoi pense la litterature ?*, 1990, *Avec Spinoza (Etudes sur la doctrine et du spinozisme)*, editions PUF (coll. Philosophies d'aujourd'hui). 272 p. 1992, *Introduction a l'Ethique de Spinoza* 1998, editions PUF (coll. Les grands livres de la philosophie) (reimpression l'histoire, PUF, coll. Philosopher, 2001). 359 p. *Histoires de dinosaure — Faire de la philosophie — 1965/1997*, PUF, coll. *Pratiques Theoriques*, 1999. 324 p. Совместные работы: совместно с L. Althusser, J. Ranciere, E. Balibar — *Lire Le Capital*, 1965t. 1, p. 213-256., совместно с J. P. Lefebvre — *Hegel et la societe* 1984, editions PUF (coll. Philosophies).

**Warren Montag** — профессор Оксидентэл Колледж Лос-Анджелес (США), автор работ по английской философии и литературе Просвещения и по французской философии XX в *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, (London: Verso, forthcoming, Spring 1999). *The Unthinkable Swift: The Spontaneous Philosophy of a Church of England Man*, (London: Verso, 1994). (Co-Editor) *The New Spinoza* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997). (Ed) *In a Materialist Way: Selected Essays by Pierre Macherey* (London: Verso, forthcoming, 1998). (Co-Editor) *Problematizing the Public Sphere: Masses, Classes and Counter-publics*. (London: Verso, forthcoming).

**Antonio Negri** — основатель движения «Власть трудящихся», участник «Марксистской Автономии», «Красных бригад» (Италия). Теоретик «альтермондиализма», автор нашумевших книг «Империя» и «Множественность» (совместно с М. Хардтом). Основные работы: *Negri on Negri: In Conversation with Anne Dufourmentelle* London: Routledge, 2004, совм. с М. Hardt, *Empire*, Harvard University Press, 2000; *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin Press, 2004. *Time for Revolution*. New York: Continuum, 2003. *Antonio Negri Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. University of Minnesota Press, 1999. *Michael Hardt and Antonio Negri Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form* University of Minnesota Press, 1994. *Antonio Negri The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, 1991. *Antonio Negri, Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, New York: Autonomedia, 1991. *Antonio Negri, Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects, 1967-83*, Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, Cambridge: Polity Press, 1989.

**Gayatri Chakaravorty Spivak** — профессор Колумбийского университета (США), автор работ развивающих теорию «эпистемологического насилия» в отношении «третьего мира», переводчик на англ. яз. книги Деррида *О грамматологии*. Работы: *Can the Subaltern Speak?* (1988) *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism* (1988) *Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present* (1998) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. Sarah Harasym. (London: Routledge, 1990). *Outside In the Teaching Machine* (London: Routledge, 1993). *Death of a Discipline*. New York, Columbia University Press, 2003.

**В 2003-2006 гг. в издательстве «Логос-Альтера»  
вышли в свет:**

*Деррида, Жак.* Призраки Маркса. (серия «Левая карта»).

*Лукач, Георг.* Душа и формы.  
Пер. с нем. и предисл. С.Н. Земляного.

*Эзра Паунд & Т.С. Элиот*  
Паломничество волхвов. Сборник стихотворений. Пер. с англ. и  
комментарии К. Чухров, К.С. Фарай, Л. Гунин. Вст. ст. И. Гарин.

*Лукач, Георг.* История и классовое сознание. Исследования по  
марксистской диалектике.  
Пер. с нем. и предисл. С.Н. Земляного. Серия «Левая карта».

*Брехт, Бертольт.*  
Ме-ти. Книга перемен. Собрание избранных сочинений. Т. 1.  
Остроумная стилизация под «И цзин» древнекитайского мудреца  
Мо-цзы, идеям которого Брехт нашел яркие аналоги в левой  
политической теории и реалиях социальной жизни 30-х гг. XX в.

*Булез, Пьер.* Ориентиры I. Избранные статьи. Серия «Актуальное  
искусство». В своих статьях Пьер Булез (знаменитый французский  
композитор и дирижер, классик авангарда, основатель сериализ-  
ма) выступает не только как полемист, отстаивающий преимуще-  
ство сериальной композиции, но и как великолепный теоретик, пе-  
реосмысляющий семиотику музыкального письма и поэтику сочи-  
нения в целом.

*Николай Евреинов.* Тайные пружины искусства. Серия «Архив  
сегодня». Неизвестный эпизод из жизни знаменитого режиссера и  
театроведа Н. Евреинова -- в 30-50 гг. он читал лекции по филосо-  
фии и культурологии в масонских ложах Франции.

*Словарь художественных терминов. Г.А.Х.Н.*  
(Государственная академия художественных наук. 1921-1930.  
Г.Г. Шпет, А. Лосев, А. Соловьева, В. Зубов, М. Алпатов, П.С.  
Попов, Б. Недович, Н. Жинкин, Л. Ахманов, и мн. др.)  
Серия «Архив сегодня».

**В 2006-2007 гг. в издательстве «Логос-альтера»**

**выходят в свет:**

**Подорога, Валерий Александрович.** Мимесис. Аналитическая антропология литературы. В 2-х тт. Т.1.: Nature morte (Н.В. Гоголь); Рождение двойника (Ф.М. Достоевский). Серия "Ессе homo".

В 1 томе фундаментального исследования известного российского философа, заведующего сектором аналитической антропологии Института философии РАН, разрабатывается оригинальный метод антропологического и психобиографического анализа произведений Н.В. Гоголя и Ф.М. Достоевского. Впервые после русских формалистов и школы Ю.М. Лотмана в гуманитарной науке предложен цельный подход к пониманию и изучению наиболее значительных и интересных явлений отечественной литературы.

**Финк-Айтель, Х.** «Мишель Фуко» (серия: «Интеллектуальные биографии» Совместно с фондом «Прагматика культуры»).

**Швингель, Маркус.** «Пьер Бурдьё» (серия: «Интеллектуальные биографии» Совместно с фондом «Прагматика культуры»).

**Крамер, Свен.** «Вальтер Беньямин». (серия: «Интеллектуальные биографии» Совместно с фондом «Прагматика культуры»).

**Ваттимо, Джанни.** «После христианства»; **Agamben, J.** «Соплиця със лиса»

**Энди Уорхол** в Москве. Сборник статей.

Иллюстрированное издание, посвященное творчеству знаменитого американского художника, основателя поп-арта. В сборнике исследования американских и русских философов, искусствоведов, художников. Двухязычное издание.

**Фрейд, Зигмунд.** Случай президента Шребера.

**Даниэль Пауль Шребер.** Мемуары больного, страдающего нервной болезнью

**Научное издание**

Жак Деррида

*Маркс и сыновья*

Пер. с французского

*Д. Новикова*

Художественное оформление —

*А. Эльконин*

Оригинал-макет —

*Анна Лапкина*

Корректор —

*В. Узрюмый*

ООО “издательство Ессе хомо”

E-mail: [germes@land.ru](mailto:germes@land.ru)

Подписано в печать 19.03.2006. Формат 60x90/16. 6,5 п.л.

Бумага офсетная №1, Гарнитура NewtonС,

Печать офсетная. Тираж 3000. Заказ № 43.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК “Бионт”»

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

тел. (812) 322-68-43



Все обсуждаемые здесь проблемы в конечном счете связаны с вопросом, который представляется, на первый взгляд, абстрактным и спекулятивным, но который продолжает оставаться, как это говорили во Франции несколько десятилетий назад, «неизбежным» вопросом «командных высот». Вот этот вопрос: что же именно в наследии Маркса является философией принимающей форму онтологии? Является ли политической философией то, что мы восприняли или еще сможем воспринять из наследия Маркса? Является ли это наследие политической философией, имеющей форму онтологии? И, наконец, что нам делать с этим, на первый взгляд, абстрактным вопросом? Правомерен ли он? Можно ли его избежать? И почему все только что прочитанные тексты этой книги подводят к нему именно тогда, когда мы оказываемся в тех проблемных областях, которые называются «политикой», «политическим», «идеологией», «партией» или «классами», или же, когда речь заходит о грядущем (à venir), — «революцией», «мессианством» или «утопией»?

Жак Деррида.  
Маркс и сыновья



ltera



ТА