



Жак Деррида

**ПИСЬМО
ТА ВІДМІННІСТЬ**



ОСНОВИ

Жак Дерида

**ПИСЬМО
ТА ВІДМІННІСТЬ**

Jacques Derrida

**L'ÉCRITURE ET
LA DIFFÉRENCE**

Жак Дерида

**ПИСЬМО
ТА ВІДМІННІСТЬ**

Переклав з французької
Віктор Шовкун

Науковий редактор перекладу
доктор філософських наук
Олексій Шевченко

Київ
Видавництво
Соломії Павличко
“ОСНОВИ”
2004

Есе, які складають цю книжку і в яких аналізуються погляди таких різних мислителів, як Ніцше, Фройд, Гусерль, Гайдегер, Арто, Батай, Бланшо, Фуко, Жабес, Левінас, об'єднуються мотивом прихованого взаємозв'язку, який існує між письмом та відмінністю, причому ці терміни Деріда наділяє власним, вельми своєрідним значенням. Книжка може бути цікавою як для філософів, так і для всіх, хто цікавиться світобаченням та проблемами постмодернізму.

Це видання здійснено за фінансової та експертної підтримки Міжнародного фонду «Відродження» в рамках спільної програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту відкритого суспільства — Будапешт.

Sponsored by the International Renaissance Foundation in the frames of joint program with the Center for Publishing Development of the Open Society Institute — Budapest.

© Éditions du Seuil, 1967

ISBN 966-500-169-8

- © Віктор Шовкун.
Український переклад,
2004.
- © Олексій Шевченко.
Наукове редагування
перекладу, 2004.
- © Видавництво Соломії
Павличко "Основи", 2004.

*...До твору, вся цілість якого
не становить якоїсь новизни,
за винятком хіба що самого
розташування рядків.*

Передмова до “Кинутого жереба”*

* “Кинутий жереб ніколи не скасує випадку” — поема Стефана Маларме. (Тут і далі виноски, позначені зірочкою, це примітки перекладача або редактора.)

I

СИЛА ТА ЗНАЧЕННЯ

Цілком можливо, що від часів Софокла всі ми стали татуйованими дикунами. Але Мистецтво має в собі й щось інше, крім рівності рядків та гладенької поверхні. Пластичність стилю не така всеохопна, як цілість ідеї... У нас забагато речей і замало форм.

*Г. Флобер,
"Передмова до життя письменника"*

I

Якби хвиля структуралізму одного дня відкотилася, залишаючи свої творіння та знаки на берегах нашої цивілізації, то вона стала б проблемою для історика ідей. А може, навіть об'єктом вивчення. Але історик помилився б, розглядаючи структуралізм саме так: уже сам розгляд його як об'єкта вивчення примусив би забути про його сенс, про те, що тут ідеться насамперед про авантюризм підходу, про радикальну зміну у способі дослідження будь-яких об'єктів. І передусім об'єктів історичних, тобто саме тих, які й становлять інтерес для істориків. І серед цих об'єктів ми, на диво, знаходимо й речі, пов'язані з літературою.

За аналогією можна відзначити й те, що в усіх цих сферах, усіма шляхами й попри всі відмінності, світова думка зазнає сьогодні потужного впливу стурбованості про мову, — яка може бути лише стурбованістю мови та стурбованістю в самій мові, — тут присутня дивна узгодженість, у самій природі якої — не розгортатися всіма своїми гранями

як видовище для історика, якби він раптом спробував розпізнати в ньому знак епохи, зміну моди або симптом якоїсь кризи. Хоч би якими вбогими були наші знання в цьому плані, немає жодних підстав сумніватися в тому, що проблема знаку сама по собі, більшою чи меншою мірою, — це, в усякому разі, щось інше, аніж знак часу. Мріяти про те, щоб звести її до цього, — означало б мріяти про насильство. А надто тоді, коли це питання, історичне в незвичайному розумінні, наближається до тієї точки, де просто знакова природа мови здається досить неясною, частковою або неістотною. Думаю, кожен зі мною погодиться, що аналогія між структуралістською одержимістю та стурбованістю щодо мови не випадкова. Отже, ми ніколи не зможемо за допомогою якого-небудь вторинного або третинного міркування підпорядкувати структуралізм ХХ сторіччя (зокрема, структуралізм літературної критики, який жваво звучить у загальному хорі) тому завданню, яке структуралістська критика поставила перед собою у стосунку до ХІХ сторіччя: зробити свій внесок у “майбутню історію уяви та чуттєвості”¹. Тим більше не можна зводити ту чарівну силу, що криється в понятті структури, до феномену моди², крім тих випадків, коли ми прагнемо по-новому осмислити й серйозно розглянути те, що є, поза всяким сумнівом, найневідкладнішим, а саме: смисл уяви, чуттєвості та моди. У всякому разі, коли щось у структуралізмі й має стосунок до уяви, чуттєвості або моди, у повсякденному значенні цих слів, його аж ніяк не можна вважати сутнісним. Структуралістський напрям думок і наше сьогоднішнє ставлення до процесу дослідження мови й тих процесів, які відбуваються в мові, не можна

розглядати лише як моменти історії. Тим не обачнішим було б виводити з мови початки історії. Або з самої ж таки історичності. Так само не можна дивитись як на моменти історії і на можливості мовлення, в які ми занурені, на повторюваність, нарешті визнану, нарешті поширену на всі виміри світової культури, на весь той не зрівнянний із жодним іншим ефект, від якого мало не похитнулася так звана західна думка, та сама, якій судилося поширювати своє панування, в міру того як Захід згортає свої впливи. Таким чином, структуралізм, з огляду на власні внутрішні наміри та свою спрямованість на аналіз мови, виходить поза межі класичної історії ідей, яка, вже передбачаючи його можливість, наївно належить до сфери опитуваного й виражає себе в ній.

Проте в усій тій зоні, що не зводиться до недоосмислення та спонтанності, там, де помітна сутнісна тінь невисловленого, феномен структуралізму заслуговує на те, щоб стати предметом дослідження для історика ідей. Так або інакше. На подібне дослідження заслуговує все те в цьому феномені, що не можна трактувати як самоочевидну прозорість питання, все те, що позначається на ефективності методу, а проте залежить від тієї несхибності, яку ми приписуємо сновидам, і все те, що колись пов'язували з інстинктом, про який звичайно казали, що він сліпий, а тому безпомилковий. То ніяка не заслуга людської науки, яка дістала назву історії, що вона переважно зосереджує свою увагу на людських діях та інституціях, які належать до величезної царини сомнамбулізму, до того *майже-всього*, яке не є чистим пробудженням, до стерильної і безмовної гіркоти питання, до *майже-нічого*.

Оскільки ми живемо з плідної структуралістської думки, ще не настав час бичувати нашу мрію. Треба подумати про те, що ж вона все-таки *могла б* означати. Можливо, завтра її витлумачать як послаблення, якщо не провал уваги до *сили*, яка є не чим іншим, як напругою самої сили. *Форма* зачаровує, коли бракує сили зрозуміти силу в її внутрішньому смислі. Тобто творити. Ось чому літературна критика за своєю суттю і призначенням структуралістська в усяку добу. Раніше вона про це нічого не знала, тепер вона це розуміє, вона мислить саму себе у власному концепті, у своїй системі та у своєму методі. Вона тепер свідома того, що вона відокремлена від сили, якій іноді помщається, глибоко і поважно показуючи, що відокремлення — це умова творчості, а не лише дискурсу про творчість³. У такий спосіб знаходить своє пояснення та глибока нота, той сумовитий пафос, який пробивається крізь переможні вигуки з приводу технічної винахідливості або математичної витонченості, які іноді супроводжують деякі види аналізу, що дістав назву “структурного”. Як і смуток для Андре Жида, ці види аналізу стають можливими лише після певної поразки сил і в русі пригаслого ентузіазму. Саме з цього погляду структуралістська свідомість — це просто свідомість, подібна до думки про минуле, я хочу сказати, про факт у найзагальнішому сенсі. Це — міркування про завершене, встановлене, *вибудоване*. Історичне, есхатичне і присмеркове, відповідно до ситуації.

Але структура включає в себе не лише форму, взаємозв'язки та конфігурацію. Існує також солідарність; і тотальність, яка завжди конкретна. У літературній критиці структуралістська перспектива, за словами Ж.-П. Ри-

шара, “запитальна і тотальна”⁴. Сила нашої слабкості в тому, що безпорадність відокремлює, вивільнює, унезалежнює. Внаслідок цього ми краще бачимо тотальність, стають можливі панорамне бачення та панорографія. Панорограф, цей наочний образ структуралістського інструментарію, був винайдений у 1824 р. для того, щоб, як пояснює нам Літре, “вмить одержати на пласкій поверхні розвиток перспективного бачення об’єктів, що оточують горизонт”. Завдяки схематизмові та більш або менш очевидній “просторизації” ми швидко переглядаємо *на плані* і вільніше поле, покинуте його силами. Тобто тотальність, покинуту її силами, навіть якщо вона є тотальністю форми та смислу, бо тоді йдеться про смисл, переосмислений у формі, а структура — це *формальна* єдність форми і смислу. Можуть сказати, що ця нейтралізація завдяки формі — це діяння автора, а вже потім діяння критика, і, принаймні до певної міри, — але ж йдеться саме про цю міру, — матимуть рацію. В усякому разі, задум мислити тотальність легше проголошується сьогодні, і такий задум сам по собі уникає *детермінованих* тотальностей класичної історії. Адже цей задум спрямований на те, щоб їх перевершити. Таким чином, рельєф і малюнок структур стають виразніші, коли зміст, який є живою енергією смислу, нейтралізовано. Це якоюсь мірою схоже на архітектуру безлюдного або покинутого міста, що обернулося на кістяк через якусь природну або штучну катастрофу. Міста, яке покинули і в якому ніхто не живе, але смисл і культура навідуються до нього як привиди. Ця поява привидів, яка перешкоджає зруйнованому місту знову стати частиною природи, — це, можливо, в загальному розумінні спосіб при-

сутності або відсутності речей у чистій мові. У чистій мові, що могла б дати прихисток чистій літературі, об'єктові чистої літературної критики. Отже, немає нічого парадоксального в тому, що структуралістська свідомість — це свідомість катастрофічна, водночас зруйнована і руйнівна, *деструктивно спрямована*, така, якою є всяка занепадницька свідомість або принаймні та занепадницька мить, той період, притаманний усякому рухові свідомості. Ми помічаємо структуру у випадку *загрози*, у мить, коли наближення небезпеки примушує нас прикипіти поглядом до склепіння тієї чи тієї інституції, до того каменя, в якому зосередилися її можливість та її крихкість. А якщо так, то можна *методично* загрожувати структурі з тим, щоб краще її оглянути, і то не тільки її грані, а й те потаємне місце, яке зумовлює не її міцність і не руйнування, а нестійкість. Така операція називається (латиною) *soucier* або *solliciter**. Інакше кажучи, *розхитувати* таким розхитуванням, що приводить у рух *усе* (*sollus* у архаїчній латині означає “все”, а *citare* — “штовхати”). Структуралістська стурбованість (*souci*) та домагання (*sollicitacion*), коли вони стають методичними, створюють лише ілюзію технічної свободи. Вони й справді відтворюють, у рамках методу, стурбованість та домагання буття, історико-метафізичну загрозу основам. Саме в часи історичної *дис-локації*, коли нас зганяють із *місця*, сама по собі розвивається ця структуралістська пристрасть, яка є водночас різновидом експериментальної при-

* Автор подає ці слова в тому вигляді, в якому вони існують у сучасній французькій мові, де вони, до речі, мають і зовсім інше, переносне значення (“турбуватися” і “наполегливо домагатися”).

страсті та поширення схематизму. Стиль бароко — це лише один із можливих прикладів. Хіба про нього не говорилося як про “структурну поетику” або про “поетику, що спирається на риторичку”?⁵ Але говорили також і про “вибух структури”, і про “розтросшений вірш, структура якого, здається, ось-ось розпадеться”⁶.

Отже, свобода, яку забезпечує нам це критичне звільнення від зобов’язань (у всіх значеннях цього слова), — це турбота про тотальність і відкритість до неї. Але що приховує від нас ця відкритість? І йдеться не про те, що вона обминає своєю увагою й залишає поза полем свого зору, а про те, що перебуває в її світлі. Не перестаєш запитувати себе про це, читаючи чудову книжку Жана Русе “Форма та значення, есе про літературні структури від Корнеля до Клоделя” (Jean Rousset, *Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*⁷). Наше запитання — це не реакція на те, що інші називали “винахідливістю” і що здавалося нам, за винятком окремих місць, чимось набагато більшим і набагато кращим. Для нас радше йдеться про те, щоб перед цією серією блискучих і проникливих спроб, покликаних ілюструвати певний метод, прояснити глуху тривогу в тій її точці, де вона є не тільки нашою тривоگوю, не тільки тривоگوю читача, а й тією, яка, схоже, узгоджується, відповідно до мови, операцій і найвищих осягнень цієї книжки, з тривоگوю самого автора.

Русе, безперечно, визнає свою рідню та близьких до себе. Це Башляр, Пуле, Шпіцер, Реймон, Пікон, Старобінський, Ришар та інші. Проте, незважаючи на свої кривні зв’язки, запозичення й численні вислови подяки,

“Форма та значення” з багатьох поглядів видається нам унікальною спробою.

На першому місці тут *обміркована* відмінність. Відмінність, у якій Русе відсторонюється, не намагаючись триматися на відстані, а ретельно поглиблюючи спільність намірів, прояснюючи загадки, приховані під цінностями, які сьогодні приймаються і шануються, цінностями, безперечно, новітніми, але вже й досить традиційними, щоб стати критичним загальником, а отже, він домагається того, щоб про них почали думати, запідозривши, що вони існують. Русе з’ясовує свої наміри в чудовому методологічному вступі, який, безперечно, стане, разом із вступом до “Уявного всесвіту Маларме”, важливою частиною досліджень про метод у літературній критиці. Своєю безліччю вступних посилань Русе не заплутує своїх намірів, а навпаки, снує нитку, яка сплітає в одне ціле їхню оригінальність.

Наприклад: нехай у літературному факті мова буде єдина зі змістом, нехай форма належить до змісту твору; нехай, за висловом Ж. Пікона, “для новітнього мистецтва твір буде не виразом, а творенням”⁸ — усі ці твердження звучать одноставно лише завдяки досить неясному уявленню про форму або про вираз. Те саме можна сказати про поняття *уяви*, про здатність опосередкування або синтезу між змістом і літерою, спільним коренем універсального і одиничного — як і всіх інших роз’єднаних у такий спосіб інстанцій, — неясне джерело тих структурних схем, того зв’язку “між формою і основою”, який робить можливими творіння і доступ до єдності творіння, про ту саму уяву, яка, з погляду Канта, була вже в самій собі “мистецтвом”, сама була мистецтвом, що первісно не

бачить різниці між істинним і прекрасним; про *ту саму* уяву, про яку, попри свої відмінності, нам говорять “Критика чистого розуму” та “Критика здатності до судження”. Справді мистецтвом, але “мистецтвом прихованим”⁹, яке “не відкривається очам”¹⁰. “Можна назвати естетичною ідеєю те втілення уяви, якого не можна бачити (у всій свободі її гри)”¹¹. Уява — це свобода, яка виявляє себе лише у своїх творіннях. Ці творіння не перебувають у природі, але й не живуть у якомусь *іншому*, не нашому світі. “Уява (як продуктивна здатність пізнання) має справді велику потугу для того, аби творити в певному розумінні другу природу з матерії, яку їй постачає природа реальна”¹². Ось чому розум не повинен бути сутнісною якістю критика, коли він ставить собі за мету дослідити уяву та прекрасне, “те, що ми називаємо прекрасним і де розум перебуває на службі в уяви, а не уява на службі у розуму”¹³. Бо “свобода уяви полягає саме в тому, що вона схематизує без концепту”¹⁴. Це загадкове джерело творчості як структури і як нерозривної єдності — і як об’єкта структуралістської критики — це, згідно з Кантом, “найперше, на що ми повинні звернути свою увагу”¹⁵. Русе вважає так само. Від найпершої своєї сторінки він пов’язує “природу літературного явища”, завжди не досить дослідженого, з тією “роллю, що її відіграє в мистецтві така надзвичайно важлива функція, як уява”, щодо якої “існує безліч нез’ясованих питань і протилежних думок”. Це поняття уяви, яка творить метафору, — тобто все в мові, окрім дієслова *бути*, — залишається для критиків тим, що деякі філософи називають сьогодні *оперативним концептом*, що його наївно застосовують. Щоб подолати цю технічну наївність,

треба мислити оперативний концепт як *концепт тематичний*. Мені здається, що це і є один із задумів Русе.

Отже, щоб якнайпильніше розглянути діяння творчої уяви, треба звернутися до невидимого у глибині поетичної свободи. Треба відокремити себе, щоб досягти, серед її ночі, сліпих першоджерел творіння. Цей досвід перетворення, який засновує літературне діяння (письмо або читання), такого роду, що навіть ті слова, які виражають відокремлення і віддалення, завжди позначаючи розрив та рух у *глибину* світу, не можуть передати його прямо, а лише вказують на нього за допомогою метафори, генеалогія якої сама по собі наводить на роздуми. Бо тут ідеться про вихід за межі світу, до того місця, яке не є ані *не-місцем*, ані *іншим* світом, ані утопією, ані алібі. Створення “всесвіту, що приєднується до всесвіту”, якщо вдатися до виразу Фосійона, що його цитує Русе (с. 11) і який, отже, виражає тільки надлишок над усім, те найістотніше “ніщо”, з якого все може постати й витворитися в мові, надлишок, про глибину якого *наполегливо* нам нагадує голос Бланшо, глибину, що є самою можливістю літературного письма та літературного *натхнення* взагалі. Лише *чиста відсутність*, — не відсутність того або того, а відсутність усього, де виявляє себе всяка присутність, — може *надихати*, інакше кажучи, *працювати*, для того щоб примусити працювати. Книжка в її чистому вигляді, природно, обернута до цієї відсутності, яка, по цей або по той бік усякої геніальності, є її властивим і найпершим змістом. Книжка в її чистому вигляді, книжка сама по собі характеризується саме тим, що в ній є найбільш незамінного, це та “книга про ніщо”, про яку мріяв Флобер. Це — негатив

мрії, мрія в чорно-білих тонах, джерело тотальної Книги, яка переслідувала уяву інших авторів. Саме цю порожнечу як ситуацію літератури критика й повинна розглядати як специфічність свого об'єкта, *навколо якої* завжди точиться розмова. Власне кажучи, оскільки “ніщо” не є об'єктом, об'єкт її досліджень — це той спосіб, у який визначає себе це “ніщо”, зникаючи з-перед очей. Це перехід до визначення творчості як перевдягнення джерела. Але це останнє можливе і мислиме лише при такому перевдягненні. Русе показує нам, наскільки виразно усвідомлювали це такі різні уми, як Делакруа, Бальзак, Флобер, Валері, Пруст, Т. С. Еліот, В. Вулф та багато інших, і це усвідомлення було їхньою очевидною переконаністю. Очевидною і впевненою, хоч спочатку воно й не могло бути таким чітким і виразним, не було навіть передчуттям щодо якихось речей. Треба долучити сюди також голос Антонена Арто, який висловився з усією прямоотою: “Я дебютував у літературі, пишучи книжки для того, щоб сказати про те, чого я взагалі не здатний написати. Коли я мав щось сказати або написати, думка про це давалася мені найтяжче. Я ніколи не мав ідей, і дві коротенькі книжки, по сімдесят сторінок кожна, обертаються навколо цієї глибокої, за давньої, ендемічної відсутності будь-яких думок. Це — «Пуп чистилища» та «Ваги для нервів»...”¹⁶. Усвідомлення необхідності сказати як усвідомлення “ніщо”, усвідомлення, яке не є вбогим, але пригнічене геть усім. Усвідомлення “ніщо”, виходячи з якого усвідомлення будь-якої речі може збагатитися, набути сенсу й чітких обрисів. І може утворитися всяке слово. Бо думка про якусь річ як про те, чим вона є, вже поєднується з досвідом чистого слова; а це

останнє — із *власне* досвідом. А хіба чисте слово не вимагає написання¹⁷ приблизно так само, як лляйбніцівська сутність вимагає існування й поспішає до світу, як сила до вчинку? Якщо тривога письма не є, не повинна бути *детермінованим* пафосом, то це тому, що вона за своєю сутністю не є емпіричною модифікацією або емпіричним афектом письменника, а є відповідальністю цієї *angustia* (*тривоги*), цього з необхідності вузького проходу для слова, назустріч якому проштовхуються, заважаючи одне одному, можливі значення. Вони заважають одне одному, але й прикликають одне одного, а також провокують одне одного, непередбачувано й ніби всупереч мені, внаслідок такої собі над-можливості автономного існування значень, здатності до чистої неоднозначності, щодо якої творча міць класичного Бога видається ще зовсім убогою. Я говорю з острахом, тому що, ніколи не мовлячи достатньо, я, проте, завжди мовлю занадто. І якщо віє необхідність становлення або слово звужує смисл — і нашу відповідальність за смисл, — письмо ще більше звужує слово, ще тугіше його сти-скає¹⁸. Письмо — це тривога гебрейського *ruah* (віяння, подув, вітер), яка переживається з боку людської самотності й відповідальності; з боку Єремії, який підкоряється повелінню Бога (“Напиши всі ті слова, що тобі говорив Я, до книги”), або Баруха, який пише з уст Єремії і т. д. (Єремії 36:4); або можна взяти суто людський приклад пневматології, науки про такі поняття, як *pneuma*, *spiritus* або *logos*, науки, яка ділилася на три частини: наука про божественне, наука про янгольське і наука про людське. Це та мить, коли треба вирішувати, чи ми закарбуємо те, що чуємо. І чи карбування рятує, чи знищує

слово. Бог, Бог Ляйбніца, — адже ми недавно про нього говорили, — не знав тривоги вибору між різними можливостями: він мислив свої можливості в діянні й розпоряджався ними як такими, що перебувають у його Розумінні або Логосі; у всіх випадках “найкращий” сприяє вузькості переходу, який є *Волею*. І всяке існування одвічно “виражає” тотальність Всесвіту. Отже, тут немає трагедії книжки. Є лише єдина Книга, й ця єдина Книга розподіляється по всіх книжках. У Ляйбніцовій “Теодицеї” Теодор “набув здатності підтримувати божественне сяйво дочки Юпітера”; вона приводить у “палац Доль”, куди Юпітер, що “зробив (уському можливо) огляд перед початком світу, який існує”, “розглянув можливості у світах” і “обирає найкращий з усіх”, “приходить іноді відвідати ці місця, аби зробити собі приємність перебрати усе в пам’яті й оновити власний вибір, чим він неймовірно втішається”. Теодора провели до помешкання, “яке було одним зі світів”. “У тому помешканні було безліч усяких написів; Теодор не міг утриматися й не запитати, що́ все це означає. Це історія світу, який ми зараз відвідуємо, — сказала йому богиня. Ти бачив число на чолі Секста, знайди в цій книзі те місце, що ним позначене; Теодор пошукав і знайшов те місце й прочитав там історію Секста, набагато детальнішу, аніж та, яку він бачив у скороченому вигляді. Поклади палець на рядок, який тобі сподобається, — сказала йому Афіна-Паллада, — й ти побачиш, як реально відтвориться з усіма подробицями те, що цей рядок описує в загальних рисах. Він зробив так, як вона сказала, і побачив, як перед ним постало в усіх його подробицях життя цього Секста”.

Писати — це не тільки думати про Ляйбніцову книжку як неможливу можливість. Неможливу можливість, межу, яку точно назвав Маларме у листі до Верлена: “Я піду далі, я скажу: «Книга», у глибині душі переконаний, що існує тільки одна Книга, що її написати, сам того не знаючи, відчував спокусу кожен, хто будь-коли брався за перо, навіть генії...”; “я покажу, що більш-менш усі книжки містять у собі суміш цілковитих повторень; більше того, що існує тільки одна книга — закон для світу — Біблія, яку наслідують народи. Відмінність між різними творами дає стільки уроків серед грандіозного змагання поміж епохами, які ми називаємо цивілізованими або освіченими, за правдивий текст”. Це означає не тільки усвідомлювати, що Книга не існує і що завжди існуватимуть лише *книжки*, в яких подрібнюється, навіть до того, як став єдиним, смисл світу, що не був осмислений жодним абсолютним суб’єктом; не тільки знати, що не написане і не прочитане не можуть бути повторені у своїй бездонності послужливою негативністю якої-небудь діалектики і що, пригнічені надміром написаного, ми в такий спосіб оплакуємо відсутність книжки. Це означає не тільки втратити теологічну впевненість у тому, що кожна сторінка сама пов’язується з унікальним і єдино правдивим текстом, із “книгою розуму”, як говорили колись про газету, в якій давалися раціональні поради щодо раціонального обліку майна, — генеалогічним збірником, “Книгою Розуму”, нескінченним рукописом, що його читає Бог, який більш-менш по-різному в різних випадках позичав нам своє перо. Ця втрачена впевненість, ця відсутність божественного письма, тобто передусім гебрійського Бога, який ін-

коли пише сам, не тільки туманно визначає таке поняття, як “модерність”. Як відсутність і наслання божественного знаку, вона підпорядковує собі всю новітню естетику та новітню критику. У цьому немає нічого дивного. “Свідомо чи несвідомо, — пише Г. Кангілем, — уявлення, яке людина складає про свої поетичні здібності, відповідає тому уявленню, яке вона собі склала про сотворіння світу, і тому розв’язкові, що його вона запропонувала для проблеми походження всіх речей. Якщо поняття сотворіння світу неоднозначне, і в онтологічному, і в естетичному плані, то це пояснюється не випадковістю і не плутаниною”¹⁹. Писати — означає не тільки здобувати знання завдяки письму або гостроті стилю, не обов’язково, щоб найкраще минало, як це думав Ляйбніц про божественне творіння, і щоб це проминання було виявом *волі*, або щоб записане нескінченно *виразало* всесвіт і постійно його нагадувало. Це також означає неможливість домогтися того, щоб написаному абсолютно передувало його смисл, тобто понизити смисл і водночас піднести написане. Вічне братерство теологічного оптимізму та песимізму: ніщо так не переконує, але й ніщо не вкидає в такий розпач, ніщо так не нищить наших книжок, як Ляйбніцова Книга. З чого жили б *книжки*, чим би вони стали, якби вони не були самотніми, такими самотніми, якби не були нескінченними й окремими світами? Писати — це знати, що те, що досі не постало на письмі, не має іншої оселі, не чекає на нас як припис у якомусь *τοποῦ οὐρανῶς* або в якомусь божественному розумінні. Смисл мусить чекати, поки його вимовлять або напишуть, щоб він почав існувати і став тим, чим він є, відрізняючись від себе самого, тобто смис-

лом. Так навчає нас думати Гусерль у своїх “Засадах геометрії”. У такий спосіб літературне діяння віднаходить у власних витоках свою справжню силу. В уривку зі своєї книжки, яку він збирався присвятити “Походженню істини”, Мерло-Понті писав: “Комунікація в літературі — це не простий поклик письменника до значень, які могли б стати часткою *a priori* людського духу: вона радше їх пробуджує, притягаючи їх до себе або впливаючи на них у непрямий спосіб. У письменника думка не керує зовнішньою мовою: письменник сам подібний до нової ідіоми, яка будується...”²⁰ “Мої слова дивують мене самого і вчать мене моєї ж думки”, — писав він в іншому місці²¹.

Саме тому, що письмо *відкриває*, у первісному значенні цього слова, воно небезпечне і навіть тривогу. Воно не знає, куди йде, жодна мудрість не оберігає його від цієї сутнісної спрямованості до смислу, що його воно визначає і який передусім стає його майбутнім. Проте якщо воно й вередує, то лише з остраху. Отже, немає певних засобів проти цього ризику. Письмо існує для письменника, навіть якщо він не атеїст; але якщо він письменник, це для нього перше й нещадне плавання. Чи не про письменника говорив святий Іоанн Златоуст: “Ліпше було б, якби ми не мали потреби вдаватися до письма, а щоб життя стелилося перед нами таким чистим, що духовна благодать заступила б у нашій душі книжки і вписана була б у наші серця, як чорнило на книжкових сторінках. Саме тому, що ми зреклися благодаті, нам доводиться вдаватися до письма, тобто вирушати в друге плавання”²². Але, за всієї віри або теологічної впевненості, хіба досвід вторинності не пов’язаний із цим дивним роздвоєн-

ням, завдяки якому встановлений — написаний — смисл дається як *прочитаний*, попередньо або одночасно, де присутній інший, який пильнує і робить неминучим рух вперед і назад, працю між письмом і читанням? Смисл існує не перед дією і не після неї. Те, що називають Богом, те, що надає вторинності всякому людському плаванню, — хіба не той самий перехід: прямий і зворотний рух між читанням і письмом? Абсолютний свідок, третій, як прозорість смислу в діалозі, де те, що тільки починають писати, — уже прочитане, те, що починають говорити, — це вже відповідь. Водночас творіння та Батько Логосу. Кругообіг і традиційність Логосу. Дивна праця, перетворення та пригоди, де благодать може бути лише відсутня.

Отже, просте передування Ідеї або “внутрішнього задуму” у стосунку до твору, який лише повинен їх виразити, — це забобон: забобон, притаманний традиційній критиці, що її називають *ідеалістичною*. І нема нічого випадкового в тому, що теорія — цього разу можна сказати “теологія” — цього забобону поширилася за часів Ренесансу. Як багато інших дослідників, сьогоднішніх чи вчорашніх, Русе, звичайно ж, підносить свій голос проти цього “платонізму” або “неоплатонізму”. Але він не забуває, що хоч творення через “форму, багату на ідеї” (Валері) не є чистою прозорістю вираження, воно, проте, є водночас і відкриттям. Якби творення не було відкриттям, де була б скінченність письменника й самотність його руки, покинутої Богом? Божественна творча снага була б доповнена лицемірним гуманізмом. Якщо письмо відкриває, то не тому, що воно творить, а завдяки своєрідній абсолютній свободі вислову, виведення на поверхню того, що вже

тут, як знак, передвістя. Це свобода відповіді, яка визнає за свій єдиний обрій світ-історію та слово, яке може виражати тільки те, що буття завжди вже почалося. Створювати — це відкривати, каже Русе, який не відвертається від класичної критики. Він розуміє її і вступає з нею в діалог: “Попередня таємниця і розкриття цієї таємниці творчістю: видно, як тут у певний спосіб доходять замирення давня та нова естетика, ця таємниця, що існувала раніше, може бути співвіднесена з Ідеєю мислителів Ренесансу, хоч і вільна від будь-якого нео-платонізму”.

Ця сила відкриття, притаманна справжній літературній мові, такій, як поезія, це — доступ до вільного мовлення, того самого, яке слово “бути”, — а може, й те, що ми розуміємо під поняттям “первісного слова” або “первинного слова” (Бубер), — звільняє від його сигналізаційних функцій. Саме тоді, коли написане вже *мертве*, як знак-сигнал, воно народжується як мова; тоді воно говорить те, чим воно є, тим самим відсилаючи тільки до себе, знаку без значення, гри або чистого функціонування, бо воно перестає *використовуватися* як природна, біологічна або технічна інформація, як перехід від одного стану до іншого або від означника до означуваного. Отже, парадоксальним чином напис — хоч аж ніяк не можна твердити, що так буває завжди, — зберігає в собі єдину силу, силу поезії, тобто пробуджує слово з його знакового сну. Записуючи слово, письмо має за сутнісну інтенцію — і бере на себе смертельний ризик — вивільнити смисл від будь-якої залежності щодо поля актуального сприймання, вирвати його з тієї природної заангажованості, де все пов’язується із впливом випадкової ситуації. Ось чому письмо ніколи не

буде простим “змалюванням голосу” (Вольтер). Воно створює смисл, закарбовуючи його, довіряючи його гравюрі, борозні, рельєфові, поверхні, яку ми хотіли б розширити до нескінченності. Не те, щоб ми хотіли бачити її такою завжди, і не те, щоб завжди її такою бачили; й письмо як джерело чистої історичності, чистої традиційності — це лише телос історії письма, філософія якого завжди залишатиметься в майбутньому. Буде чи не буде реалізований цей проект нескінченної традиції, його треба визнавати й шанувати саме як проект. Те, що він завжди може зазнати краху, — це ознака його чистої скінченності і його чистої історичності. Якщо гра смислу може перехлюпнутися через вінця значення (сигналу), яке завжди замкнене місцевими рамками природи, життя, душі, то це перехлюповування і є моментом воля-писати. Воля-писати неможливо пояснити, виходячи з якогось волюнтаризму. Писання — це не пізніша ухвала первісного бажання. Писання, навпаки, пробуджує смисл воління відчувати воління: це свобода, розрив із середовищем емпіричної історії з погляду узгодження з прихованою сутністю емпірії, з чистою історичністю. Воля-писати, а зовсім не бажання писати, бо йдеться не про потяг, а про свободу та обов’язок. У своєму стосунку до буття воля-писати — це єдиний вислід, що перебуває поза межами почуття. Вислід ледь окреслений, і до того ж ця окресленість не дає певності, що порятунок можливий і що він лежить поза межами почуття. Піддатися почуттю — це дійти завершення; писати — радше означає хитрувати зі скінченністю і прагнути досягти існування поза тим, що існує, існування, що не могло б ні існувати, ані впливати на мене *безпосередньо*. Це радше означає

прагнути забути про відмінність; забути письмо у наявному слові, у його живому й чистому самовираженні.

Тією мірою, якою літературне діяння бере свій початок у волі-писати, воно стає визнанням чистої мови, стає відповідальністю перед покликанням “чистого” слова, яке, будучи один раз почуте, витворює письменника як такого. Чистого слова, про яке Гайдегер говорить, що не можна “мислити його в його прямій сутності”, виходячи з його “знакового характеру” (*Zeichencharakter*), а може, навіть і його “характеру значення” (*Bedeutungscharakter*)²³.

Чи не ризикуємо ми в такий спосіб ототожнити твір із первісним письмом узагалі? Розчинити поняття мистецтва і цінність “краси”, що ними література нині відрізняється від письмової продукції в цілому? Але може бути й так, що, відібравши в естетичної цінності її специфічність, ми, навпаки, вивільнимо прекрасне. Чи існує специфічність прекрасного і чи воно її набуває?

Русе вважає, що так. І тут він виступає проти спокуси нехтувати цією специфічністю (спокуси, що їй піддався, наприклад, Ж. Пуле, котрий “мало цікавиться мистецтвом”)²⁴, якою позначений, принаймні теоретично, структуралізм, притаманний Ж. Русе, ближчий тут до Л. Шпіцера та М. Реймона і такий, що зосереджується на формальній автономії твору, “незалежного, абсолютного і самодостатнього організму” (с. XX). “Твір — це певна тотальність і завжди заслуговує, щоб до нього ставилися саме так” (с. XII). Але тут позицію Русе врівноважити не так легко. Завжди уважний до єдиної основи розпаду, він фактично обминає “об’єктивістську” небезпеку, про яку говорить Пуле, даючи

структурі визначення, яке не є чисто об'єктивним або формальним; або, щонайменше, в принципі не розділяючи форму і намір, форму й саме діяння письменника: "Я називатиму структурами ті формальні константи, ті зв'язки, що характеризують розумовий все-світ і що їх кожен митець винаходить заново для своїх потреб" (с. XII). Структура — це, безперечно, єдність певної форми та певного значення. Це правда, що подекуди форма твору або форма у своїй якості твору розглядається *так*, ніби вона не має походження, так, ніби в шедеврї (а Русе цікавиться тільки шедеврами) успіх твору не мав історії. Не мав внутрішньої, притаманної йому історії. Саме в цьому пункті структуралізм видається досить вразливим, і на всьому протязі — який далеко не покриває його цілком — спроба Русе наражається також на ризик конвенційного платонізму. Підкоряючись виправданому наміру — захистити *внутрішню* істинність та *внутрішній* смисл твору від історизму, біографізму або психологізму (який чатує, втім, на *вираз* "розумовий всесвіт"), ми ризикуємо виявити недостатню увагу до внутрішньої історичності самого твору у його зв'язку із суб'єктивним джерелом, яке не є просто психологічним або розумовим. У своїх намаганнях обмежити класичну літературну історію її роллю "допоміжної", "обов'язкової" та "запобіжної" (с. XII, прим. 16) ми ризикуємо знехтувати іншу історію, ту, яку значно важче осмислити, історію самого смислу твору, історію його *роботи*. Ця історичність твору є не лише його минулим, його безсонням або сном, якими вона випереджає себе у намірах автора, вона — неможливість для нього існувати будь-коли у *теперішньому часі*, бути поданим у якійсь абсолютній

одночасності або миттєвості. Ось чому, — і ми це ще перевіримо, — не існує *простору* твору, якщо розуміти його через *присутність* і *синопсис*. І ми побачимо далі, що вони можуть бути його наслідками у праці критики. У даний момент нам здається, що якщо “літературна історія” (навіть у тому випадку, як її методи та її “філософія” будуть оновлені “марксизмом”, “фройдизмом” тощо) є лише запобіжним заходом внутрішньої критики твору, структурний момент цієї критики на томість є лише запобіжним заходом внутрішньої генетики, де значення і смисл заново визначаються і пробуджуються у власній історичності і темпоральності. Ці останні більше не можуть бути *об’єктами*, не ставши безглуздими, і властива їм структура повинна уникати класичних категорій.

Безперечно, очевидним наміром Русе є уникнення цієї статичної форми, форми, що її завершення, схоже, звільняє від праці, від уяви, від тих початків, лише завдяки яким вона, втім, може й далі щось означати. Таким чином, коли він відрізняє своє завдання від завдання Ж. П. Ришара²⁵, увага Русе спрямована на тотальність речі та діяння, форми та наміру, ентелехії та становлення, — на цілість, тотожну літературному фактові як конкретній формі: “Чи можливо охопити водночас уяву й морфологію, відчуття їх та осмислити в одночасовому акті? Саме це я й намагався зробити, разом із тим цілковито переконаний, що моя праця, перш ніж стати цілісною, не раз ставатиме *альтернативною* (курсив мій. — *Авт.*). Але кінцева мета — це одночасне зрозуміння однорідної реальності в одній поєднувальній операції” (с. XXII).

Але чи то критик приречений на альтернативність, чи примирений із нею і визнав її,

він усе одно знаходить у ній своє звільнення і виправдання. І саме в цьому відмінність Русе вже не *умисна*. Його особистість, його *стиль* мають ствердитися не внаслідок якогось методологічного рішення, а завдяки грі стихійності критика серед свободи “альтернативи”. Ця стихійність фактично порушить рівновагу чергування, з якого Русе, втім, зробив собі теоретичну норму. Фактичний ухил, що також надає стилеві критики, — в даному випадку критики Русе, — його структурної форми. Ця критика, як відзначають Леві-Строс у своїх зауваженнях про соціальні моделі і Русе у своїх міркуваннях про структурні мотиви літературного твору, “уникає творчої волі та ясної свідомості” (с. XVI). Отже, в чому полягає неврівноваженість такого віддання переваги? Яка це перевага, що більше діє, ніж визнається? Здається, вона *подвійна*.

II

Існують рядки-потвори... Один рядок сам по собі не має ніякого значення; але досить однієї миті, щоб надати йому виразності. Це великий закон.

Делакруа

Valley, das Tal, ist ein häufiges weibliches Traumsymbol. (Долина — поширений символ жіночих сновидінь — *англ. і нім.*)

Фройд

З одного боку, сама структура стає об’єктом, літературним твором. Крім того, вона вже не є тим, чим була майже завжди: чи то евристичним інструментом, методом читання, інструментом, який допомагає розкрити зміст,

чи то системою об'єктивних зв'язків, не залежних від змісту і термінів; найчастіше вона була тим і тим, бо її плідний характер не виключав, навпаки, передбачав, щоб конфігурація взаємозв'язків існувала з боку літературного об'єкта; реалізм структури завжди, більш або менш експліцитно, застосовувався на практиці. Але структура ніколи не була — у подвійному сенсі цього слова — виключним *терміном* або виключною *межею* критичного опису. Вона завжди була *засобом* або зв'язком для того, щоб читати або писати, збирати до купи значення, розпізнавати теми, упорядковувати постійні елементи та відповідності.

Тут структура, схема побудови, морфологічна кореляція стають *фактично і всупереч теоретичному наміру* тим єдиним, що може цікавити критику. Єдиним або майже єдиним. Уже не методом у *ordo cognoscendi* (порядку пізнання) і не зв'язками у *ordo essendi* (порядку існування), а буттям твору. Ми маємо тут справу з ультраструктуралізмом.

З *другого боку* (і як наслідок), ця структура як літературна річ розуміється цього разу, або принаймні практикується, *буквально*. Адже *stricto sensu* (строго кажучи), поняття структури відсилає лише до простору, до простору морфологічного або геометричного, до порядку форм і місць. Структура насамперед говорить про якусь роботу, органічну або штучну, як внутрішню єдність якогось асамбляжу, якоїсь *конструкції*; роботу, що керується певним об'єднавчим принципом, архітектури, спорудженої й добре видимої на тлі навколишньої місцевості. "Шляхетні пам'ятки, довершеність споруд / І велич пірамід, краса людського роду, / Засвідчили, що все долає впертий труд / І що мистецький

хист перемага природу” (Скаррон). Лише через метафору ця *топографічна* буквральність змістилася до свого *топічного* та аристотелівського значення (теорія місць у мові та маніпуляція мотивами або аргументами). У XVII ст. вже казали: “Вибір і впорядкування слів, *структура* та гармонія композиції, скромна велич думок”²⁶. Або ще: “У поганій *структурі* завжди треба щось додати, щось забрати або змінити, і це стосується не просто місця, а й слів”²⁷.

Як стала можливою ця історія з метафорою? Чи той факт, що мова визначає, лише локалізуючи, достатній для пояснення того, що вона повинна натомість локалізувати себе, відколи вона себе окреслює і мислить? Це питання, яке постає в загальному вигляді для кожної мови та для всякої метафори. Але тут воно набуває особливо нагального характеру.

Справді, оскільки метафоричний смисл поняття структури не визнається як *такий*, тобто до такої міри досліджений і навіть зруйнований у своїй образній якості, щоб відкрилася окреслена в ньому не-просторовість або первісна просторовість, існує ризик, — внаслідок своєрідного сповзання, яке тим більш непомітне, що воно *ефективне*, — сплутати смисл із його геометричною або морфологічною моделлю, у кращому випадку — кінематичною. Існує ризик звернути всю цікавість на фігуру як таку на шкоду грі, в якій вона бере участь через метафору. (Ми вживаємо тут слово “фігура” в його геометричному, як і риторичному розумінні. У стилі Русе риторичні фігури — завжди також і фігури геометричні, — а втім, ця геометрія дуже гнучка.)

Отже, попри декларовані ним наміри й незважаючи на те, що він називає структурою єдність формальної структури та наміру, Ру-

се у своїх аналізах віддає абсолютну перевагу просторовим моделям, математичним функціям, лініям та формам. Можна було б навести чимало прикладів, коли він зводить до них найістотніше у своїх описах. Безперечно, він визнає солідарність простору й часу (с. XIV). Але фактично час у нього завжди зводиться до мінімуму. До одного *виміру* — в кращому разі. Це єдине середовище, в якому можуть розгортатися форма або графічна крива. Він завжди уявляє собі лінію або план, що розгортаються в просторі. Він кличе міру. Отож, навіть якщо не йти за Леві-Стросом, коли він твердить, що “не існує жодного необхідного зв’язку між поняттями міри та *структури*”²⁸, треба визнати, що для структур певного виду — зокрема структур літературної ідеальності — такий зв’язок виключається в принципі.

У “Формі та значенні” геометричне або морфологічне коригуються лише механікою і ніколи — енергетикою. *Mutatis mutandis* (з усіма необхідними змінами) можна відчутти спокусу закинути Русе, а через нього — і найкращому літературному формалізму, за який Ляйбніц дорікав Декартові: мовляв, той захотів усе в природі пояснити через фігури та рухи, проігнорував силу, сплутавши її з кількістю руху. Що ж до сфери мови та письма, яка більше, аніж тіла, “має стосунок до душ”, то тут “поняття величини, фігури та руху не так чітко виражені, як це уявляють, і... містять у собі щось від уявного та відповідного до нашого сприймання”²⁹.

Ця геометрія лише метафорична, — скажуть мені. Звичайно. Але метафора ніколи не буває невинною. Вона орієнтує дослідження і фіксує результати. Коли просторову модель відкрито, коли вона працює, критичний роз-

дум спирається на неї. Те саме буває й у тих випадках, коли вона в цьому не зізнається.

Ось один із багатьох можливих прикладів.

На початку есе, що має назву “Поліевкт, або Петля і штопор”, автор обачно попереджає, що хоч він і наполягає “на схемах, які можуть здатися надто геометричними, та робить це тільки тому, що Корнель, більш аніж будь-хто інший, вдавався до симетрії”. Крім того, “ця геометрія застосовується не задля неї самої”, “вона у великих п’єсах — це засіб, підпорядкований пасіонарним цілям” (с. 7).

Але що нам дає насправді це есе? Воно розповідає про єдину геометрію театру, що є, проте, театром “божевільної пристрасті, героїчного ентузіазму” (с. 7). Геометрична структура “Поліевкта” не лише мобілізує всі ресурси та всю увагу автора, а згідно з нею також упорядковується вся телеологія творчого шляху Корнеля. Усе відбувалося так, ніби до самого 1643 р. Корнель тільки виношував у сутінках своєї уяви план написання “Поліевкта”, який зливався в одне ціле із загальним планом Корнеля і черпав із нього високі переваги ентелехії, до якої були спрямовані всі його задуми. Становлення та творча праця Корнеля набувають перспективи й телеологічно розшифровуються, виходячи саме з того, що може розглядатися як пункт його прибуття, коли його структуру було завершено. До “Поліевкта” існували лише начерки, в яких привертає до себе увагу лише те, чого там бракує, лише те, що у своєму стосунку до майбутньої досконалості ще не оформлене або відсутнє; або ж те, що тільки *провіщає* появу досконалості. “Галерею Палацу правосуддя” та “Поліевкта” розділяють кілька років. Корнель шукає і знаходить себе. Я не буду тут із усіма подробицями описувати йо-

го творчий шлях, де “Сід” та “Цінна” показують, як він поступово знаходив власну структуру» (с. 9). А що ж було після “Полієвкта”? Таке питання навіть не стоїть. Так само серед попередніх творів автор не називає інших п’єс, крім “Галереї Палацу правосуддя” та “Сіда”, і навіть ці останні трактуються в стилі преформізму, як структурні варіанти майбутнього “Полієвкта”.

Так, у “Галереї Палацу правосуддя” непостійність Селідеї віддаляє її від коханця. Стомившись від своєї непостійності (але чому?), вона повертається до нього, а той, у свою чергу, вдає, ніби зраджує її. Отже, вони знову розходяться, щоб остаточно зійтися в кінці п’єси. Намалюймо схему: “Початкова згода, віддалення, знову зближення на середині шляху, яке зазнає невдачі, друге розходження, симетричне до першого, поєднання у фіналі. Прибуття — це повернення до місця, звідки вирушали, після того, як було зроблено коло у формі перехресної петлі” (с. 8). Особливістю тут є *перехресна* петля, бо місце прибуття як повернення до пункту відбуття — що в цьому незвичайного? Той-таки Пруст... (див. с. 144).

Аналогічну схему бачимо й у “Сіді”: “Тут відбувається рух по петлі, яка перехрещується посередині” (с. 9). Але тут втручається нове значення, яке панорографія відразу переводить у новий вимір. Справді, “на кожному кроці, зробленому по колу, закохані розвиваються й ростуть, і не тільки кожне для себе, але й кожне завдяки другому й кожне для другого, згідно з *дуже корнелівським* (курсив мій. — Авт.) законом солідарності, яка поступово розкривається; їхній союз міцніє та поглиблюється завдяки тим самим розривам, які мали б його зламати. Тут фази віддалення

більше не є фазами розлуки та непостійності, це випробування вірності (с. 9). Отже, різниця між “Галереєю Палацу правосуддя” та “Сідом”, здається, вже полягає не у схемі та русі присутностей (віддалення-зближення), а в *якості* та внутрішній *інтенсивності* досвіду кожного з них (випробуванні вірності, способі життя для іншого, силі розриву тощо). Можна було б подумати, що цього разу, внаслідок самого збагачення п’єси, структурна метафора втрачає здатність знов опанувати якісне та інтенсивне і що праця сил більше не дозволяє переводити себе у відмінність форми.

Це означало б недооцінити ресурси критики. Вимір *висоти* доповнить наш аналогічний інструментарій. Те, що здобувають у напрузі почуття (глибина вірності, сенс життя заради іншого тощо), осягають у *піднесенні*; бо, як відомо, цінності розміщуються на певних щаблях, і Добро розташоване дуже високо. У такий спосіб “союз поглиблюється” і “прагнення спрямовуються до найвищого” (с. 9). *Altus* (високе): глибоке — це високе. Тоді петля, яка залишається, перетворюється на “спіраль, що закручується вгору”. І горизонтальна площинність “Галереї” була лише видимістю, під якою ще ховалося сутнісне: висхідний рух угору. “Сід” лише починає відкривати цей рух: “Також пункт прибуття (в “Сіді”), хоч, *на перший погляд*, і приводить до початкового поєднання, аж ніяк не є поверненням до вихідної точки; ситуація змінилася, і дійові особи піднялися вище. *Істотне ось що* (курсив мій. — Авт.): *корнелівський рух* — це рух рвучкого піднесення...” (але де нам уже говорили про цю енергійність та силу руху, що є чимось більшим, ніж його кількість або його напрямком?)...“прагнення до найвищого; поєднуючись із тим рухом, який відбувається по

перехресній петлі, він тепер накреслює спіраль, яка закручується у височінь. Це формальне поєднання набуде всіх багатств свого значення в «Полієвкті» (с. 9). Структура вже була у чеканні, готова, як закохана, до вже близького смислу, який от-от прийде, щоб із нею поєднатися і запліднити її.

Ми були б остаточно переконані, якби прекрасне, яке є цінністю й силою, могло підпорядковуватись правилам та схемам. Чи треба знову доводити, що така операція позбавлена сенсу? Адже якщо «Сід» — прекрасний витвір, так це тому, що все, що в ньому відбувається, не вкладається у схему та рамки розуміння. Тобто про самого «Сіда» не кажуть, що він прекрасний завдяки своїм петлям, штопорам і спіралям. І якщо рух цих ліній не є «Сідом», то він не стане й «Полієвктом», хоч би як автор удосконалив цей текст. Він не є *істиною* «Сіда» або «Полієвкта». Так само він уже не є і психологічною істиною пристрасті, віри, обов'язку тощо, — але можна сказати, що це істина від Корнеля; не П'єра Корнеля, чия біографія та психологія нас тут не цікавлять: «рух до найвищого», найспецифічніша характеристика нашої схеми, не що інше, як *корнелівський рух* (с. 1). Поступ, явлений «Сідом», що також спрямований до висоти «Полієвкта», — це поступ у корнелівському напрямку (*там само*). Тут не варто відтворювати аналіз «Полієвкта»³⁰, схема якого досягає найвищої досконалості та найбільшої внутрішньої складності, позначена високою майстерністю, про яку весь час себе запитуєш, чия це майстерність — Корнеля чи Русе? Ми вже говорили вище, що ця схема була занадто картезіанська і в ній було дуже мало від Ляйбніца. Уточнімо. Вона також і ляйбніцевська, бо наштовхує на думку,

що, розглядаючи літературний твір, завжди треба знайти якусь лінію, хоч би якою складною вона була, що допомогла б досягнути єдності та цілісності його руху і точок переходу.

У своїй “Розправі про метафізику” (VI) Ляйбніц справді пише: “Уявімо собі, наприклад, що якась людина наставила певну кількість крапок на папері, цілком навмання, як роблять ті, що вправляються в безглуздому мистецтві ворожіння. Я кажу, що можливо знайти геометричну лінію, уявлення про яку буде постійним і однорідним і відповідатиме певним правилам, причому ця лінія проходить по всіх цих точках і в тому самому порядку, в якому їх позначила рука.

А якщо хто-небудь тут-таки проведе лінію, яка або йтиме прямо, або замкнеться по колу, або ж буде якоїсь іншої природи, то можна знайти поняття, правило або рівняння, спільне для всіх точок цієї лінії, внаслідок чого ці зміни повинні статися. І немає, наприклад, такого місця на людському обличчі, щоб його обриси не збігалися з якоюсь геометричною лінією і не могли бути окреслені однією лінією за якимись точними правилами”.

Проте Ляйбніц говорив про божественне творіння та божественний розум: “Я вдаюся до цих порівнянь для того, як накреслити певну недосконалу подобу божественної мудрості... Але я зовсім не претендую на те, щоб пояснити в такий спосіб велику тасмницю, від якої залежить всесвіт”. У тому, що стосується якостей, сил і цінностей, у тому, що стосується також не божественних витворів, читаних довершеними умами, ця віра в математично-просторове *відтворення* здається нам (у масштабах усєї цивілізації, бо йдеться тут не про мову Русе, а про тотальність нашої мови та про її вплив) *аналогічною* вірі

митців народу канаків³¹, наприклад, у те, що глибину можна зобразити на площині. Вірі, яку етнолог-структураліст аналізує, до речі, з більшою обережністю та меншою безтурботністю, ніж колись.

Ми не намагаємося тут протиставити звичайним рухом балансування, врівноваження або перекидання: тривалість — просторові, якість — кількості, силу — формі, глибину смислу або цінності — поверхні фігур. Якраз навпаки. Проти цієї простої альтернативи, проти простого вибору одного з термінів або одного з рядів, гадаємо, треба шукати нові поняття та нові моделі, *економію*, яка виходила б за межі цієї системи метафізичних протиставлень. Ця економія не була б енергетикою чистої та безформної сили. Відмінності, що бралися б до уваги, були б *водночас* відмінностями місця та відмінностями сили. Якщо ми тут, здавалося б, протиставляємо один ряд іншому, так це тому, що в рамках класичної системи ми хочемо виявити не критичний, а просто дарований певним структуралізмом іншому рядові привілей. Наш дискурс неминуче належить до системи метафізичних опозицій. Оголосити про скасування цієї належності можна лише за допомогою *певної* організації, певного *стратегічного* пристосування, яке всередині поля та своїх власних можливостей, обернувши проти нього свої власні *стратегіми*, витворює *силу дис-локації*, що поширюється на всю систему, розколюючи її в усіх напрямках і розмежовуючи її наскрізь.

Якщо припустити, що, аби уникнути “абстракціонізму”, ми схиляємося, як цього теоретично прагне Русе, до поєднання форми та смислу, слід було б сказати, що прагнення до найвищого, в “останньому стрибку, який їх

поєднає... в Богові”, і таке інше, прагнення пасіонарне, якісне, нестримне тощо набуває своєї форми в русі по спіралі. Але в такому разі, якщо сказати, що це поєднання — яке, проте, припускає *будь-яку* метафору піднесення — це *власне відмінність*, мова Корнеля, то чи означає це сказати забагато? А якби сутнісна складова “корнелівського руху” була саме в цьому, де тоді був би сам Корнель? Чому в “Полієвкті” більше прекрасного, аніж у “траскторії з двох петель і рухом у височінь”? Сила твору, сила генія і також сила того, що взагалі здатне творити, це якраз те, що чинить опір геометричній метафорі, і саме це — об’єкт літературної критики. В іншому розумінні, аніж Ж. Пуле, Русе, здається, інколи виявляє “мало інтересу до мистецтва”.

Якщо тільки Русе не вважає, що всяка лінія, всяка просторова форма (але всі форми просторові) прекрасні *a priori*, якщо він наймні не думає, за прикладом представників середньовічної теології (зокрема Консидерана), що форма трансцендентно прекрасна, тому що вона — буття і творить буття, а Буття — це і є Прекрасне, і в такий спосіб виходить, що навіть потвори, як кажуть, прекрасні, оскільки й вони окреслені лініями і формами, які засвідчують лад у всесвіті, створеному Богом, і віддзеркалюють божественне світло. “*Formosus*” означає “прекрасний”.

А хіба також і Бюфон не скаже у своєму “Додатку до природничої історії” (т. XI, с. 410): “Більшість потвор побудовані за законами симетрії, і потворність їхніх частин, здається, досить упорядкована”?

Проте Русе, як здається, не постулює у своєму теоретичному “Вступі”, що всяка форма прекрасна, він говорить, що такою є тільки та, яка узгоджується зі смыслом, та, яку

ми здатні зрозуміти, оскільки вона не входить у суперечність зі смислом. У такому разі, запитаймо знову, чому ж усе-таки він віддає очевидну перевагу геометрії? А якщо навіть припустити, що краса дозволяє, аби геометрія поєдналася з нею або вичерпала її у найвищій сфері прекрасного, — а кажуть, що Корнель до неї належить, — то геометр і тут не може не вдатися до насильства.

Отже, чи не втрачається найістотніше в ім'я сутнісного “корнелівського руху”? В ім'я есенціалізму або телеологічного структуралізму до неістотної видимості зводять усе те, що глузує з геометрично-механічної схеми: не лише п'єси, які не вкладаються у криві лінії та спіралі, не лише силу та якість, які є самим смислом, але й *тривалість*, тобто те, що в русі є чистою якісною неоднорідністю. Русе розуміє театральний або романний рух, як Аристотель розумів рух узагалі: перехід до дії, яка є перепочинком бажаної форми. Усе відбувається так, якби в динаміці корнелівського смислу і в кожній п'єсі Корнеля все оживало в передбаченні завершального миру, миру структурної *verueia* — “Полієвкта”. Поза цим миром, до нього й після нього сам рух у своїй чистій тривалості, у зусиллях своєї організації — це лише начерк або втрата. Або навіть надуживання, провина або гріх у стосунку до “Полієвкта”, “першого бездоганного успіху”. Русе робить примітку до слова “бездоганного”. “Цінна” з цього погляду — твір ще не бездоганний” (с. 12).

Преформізм, телеологізм, редукція сили, цінності та тривалості — ось чого досягають за допомогою геометризму, ось що утворює структуру. *Фактичну* структуру, яка більшою або меншою мірою підпорядковує собі всі статті цієї книжки. Все те, що в перших

творах Маріво не провіщає схеми “подвійного реєстру” (оповідь і погляд на оповідь), є просто “низкою юнацьких вправ у романній творчості”, за допомогою яких він готувався до написання не лише зрілих романів, а й драматичних творів” (с. 47). “Справжній Маріво тут іще *майже* відсутній” (курсив мій.— Авт.). “З нашої перспективи тут треба відзначити лише один факт...” (*там само*). Далі йдуть аналіз і цитата, про яку робиться такий висновок: “Цей начерк діалогу понад головами персонажів, через розірвану оповідь, де чергуються присутність і відсутність автора, — це чернетка справжнього Маріво... Так вимальовується, в першій зародковій формі, притаманна лише Маріво комбінація з вистави та глядача, з того, на кого дивляться, і того, хто дивиться. Ще побачимо, як вона вдосконалюється...” (с. 48).

Труднощі накопичуються, і зростає наша непевність, коли Русе уточнює, що ця “перманентна структура Маріво”³², хоча й невидима або прихована в його юнацьких творах, “становить частину” “бажаного розпаду романічної ілюзії, традиції бурлеску” (с. 50; див. також с. 60). Оригінальність Маріво, яка вберегла від цієї традиції лише “вільну оповідь, яка показує водночас працю автора та його роздуми над своєю працею...”, — це “критична свідомість” (с. 51). Таким чином, мова Маріво знаходить свій вияв не в структурі, описаній у такий спосіб, а в намірі, який оживляє традиційну форму і творить нову структуру. Істинність загальної структури, відновленої в такий спосіб, не *описує* організм творчості Маріво у його рядках. А ще менше — в його силі.

Якщо, проте, “факт структури виявлено в такий спосіб: подвійний реєстр постає як

константа... *Він відповідає водночас* (курсив мій. — *Авт.*) тому, як людина Маріво уявляє сама себе: “серце” без погляду, замкнене в полі свідомості, яка є лише зором” (с. 64), — як “факт структури”, традиційний для цієї епохи (виходячи з припущення, що, визначений у такий спосіб, він буде достатньо детермінований та оригінальний, щоб належати якійсь епосі), може відповідати свідомості “людини Маріво”? Чи відповідає ця структура найхімернішій інтенції Маріво? Чи Маріво не є тут радше *добрим прикладом*. — а в такому разі треба ще показати, чому він *добрий*. — літературної структури, що характерна для даної епохи? А крізь неї — структури самої епохи? Хіба тут нема безлічі нерозв’язаних методологічних проблем, що передують *індивідуальному* структурному дослідженню, монографії про якогось автора або якийсь твір?

Якщо *геометризм* очевидний, а надто в есе про Корнеля та Маріво, то в тому, що стосується Пруста і Клоделя, *тріумфує преформізм*. І цього разу у формі більш органістичній, ніж топографічній. Саме тут він найплідніший і найпереконливіший. По-перше, тому, що матеріал, який він дозволяє опанувати, багатший і може бути розглянутий значно глибше. (Втім, нехай нам буде дозволено відзначити: ми маємо таке відчуття, що найкраще в цій книжці — не метод, а якість чуйності.) По-друге, тому, що прустівська та клоделівська естетики перебувають у глибокій згоді з естетикою Русе.

У самого Пруста — докази, які наводяться з цього приводу, не залишали б щодо цього найменшого сумніву, якби він іще був, — структурна вимога була постійна і свідомо, і вона виражена там дивами симетрії (не істин-

ної і не хибної), рекурентності, повторюваності, пояснення з поверненням назад, накладення без додавання, першого та останнього тощо. Телеологія тут — не проекція критики, а тема самого автора. Імплікація кінця в початок, дивні взаємозв'язки між суб'єктом, який пише книжку, та сюжетом книжки, між свідомістю оповідача та свідомістю героя, — все це нагадує про стиль становлення та про діалектику “ми” у “Феноменології духу”. І якраз про феноменологію духу тут ідеться. “Можна виявити також інші важливі причини, які прив'язали Пруста до цієї циклічної романної форми, де кінець змикається з початком. Помітно, як на останніх сторінках герої і оповідач з'єднуються після тривалої подорожі, яку вони відбули в пошуках один одного, іноді дуже близькі, але здебільшого — дуже далекі: вони разом беруть участь у розв'язці, яка є тим моментом, коли герой от-от стане оповідачем, тобто автором своєї власної історії. Оповідач — це персонаж, який відкривається самому собі, це той, ким персонаж упродовж усієї своєї історії прагне, але не може стати: тепер же він стає на місце свого героя і має намір писати історію, яка вже завершена, і насамперед описати Комбре, місце, звідки походять і оповідач, і його персонаж. Кінець книжки робить можливим і зрозумілим її існування. Цей роман задумано в такий спосіб, що його кінець породжує його початок” (с. 144). Нарешті, критичний і естетичний метод Пруста не перебувають поза твором, вони — саме осердя його творіння: “Пруст перетворить цю естетику на реальний сюжет своєї романної творчості” (с. 135). Так само, як у Гегеля філософська, критична, рефлексивна свідомість — це не тільки погляд на діяння і творчість історії. Це про її історію

насамперед ідеться. Не помилиться той, хто скаже, що ця естетика, як концепт творчості, точно відповідає естетиці Русе. І вона справді є, якщо мені буде дозволено так висловитися, *здійсненим* преформізмом: “Останній розділ останнього роману, — зазначає Пруст, — був написаний відразу після першого розділу першого тому. Усе, що між ними було, написане потім”.

Під преформізмом ми розуміємо не що інше, як преформізм: це добре відома біологічна доктрина, яка протиставляється епігенезу; згідно з нею, сукупність спадкових ознак закладена в зародку в діяльному стані, але у зменшених розмірах, які, проте, вже відповідають формам і пропорціям майбутньої дорослої особини. Теорія *закладеності* була в центрі того преформізму, який сьогодні викликає лише посмішку. Але з чого тут сміятися? Звичайно ж, із мініатюрної дорослої особини, але також із того, що природному життю приписувалося дещо більше, ніж цілеспрямованість: провидіння у його діях та свідоме мистецтво в його творіннях. Та коли ідеться про мистецтво, яке не наслідує природу, коли митець — це людина і коли породжує сама людська свідомість, тоді преформізм уже не викликає посмішки. В ньому міститься *λόγος σπερματιχός*, і він більше нікуди не переноситься, бо це вже антропоморфне поняття. Згадаймо: розкривши у прустівській композиції доконечну потребу *повторення*, Русе пише: “Хоч би що думали про штучність, із якою вводиться в роман “Кохання Свана”, про це швидко забули, такий тісний і органічний зв’язок поєднує цю частину з цілим. Закінчивши читати “В пошуках...”, читач помічає, що йшлося аж ніяк не про окремий епізод — без нього цілість

була б незрозуміла. «Кохання Свана» — це роман у романі або картина в картині... Він нагадує не ті вставні історії, що їх чимало романістів XVII або XVIII ст. вводили у свої оповіді, а радше ті внутрішні історії, які можна прочитати в «Житті Маріанни», у Бальзака або у Жида. Пруст ставить при одному вході в його роман опукле дзеркальце, яке відбиває його в мініатюрі» (с. 146). Метафора й операція закладання спадають на думку, навіть якщо їх у кінці замінюють витонченішим і адекватнішим образом, що вказує, по суті, на той самий стосунок причетності. Цього разу причетності дзеркальної і показової.

З цих же таки причин естетика Русе узгоджується з естетикою Клоделя. До речі, на початку есе про Клоделя подано визначення прустівської естетики. І споріднені моменти впадають в око понад усіма відмінностями. Тема «структурної монотонності» узагальнює ці споріднені моменти: «Думаючи про монотонність творів Вентея, я пояснював Альбертіні, що великі літератори завжди писали лише один твір або, точніше, заломлювали крізь різні середовища одну й ту саму красу, яку приносили світові» (с. 171). Клодель: «Єдвабний черевичок» — це «Золота голова» в іншій формі. Він підсумовує водночас «Золоту голову» та «Полудневий поділ». Це навіть завершення «Полудневого поділу»... «Поет робить лише одне: розвиває заздальгідь виплеканий задум» (с. 172).

Ця естетика, яка нейтралізує тривалість (*durée*) і силу, як *відмінність* між жолудем і дубом, не автономна ні у Пруста, ні у Клоделя. Вона передає певну метафізику. «Час у чистому вигляді» Пруст називає також «нечасовим» або «вічним»... Істинність часу не часова. Смысл часу, чиста *темпоральність* не

темпоральна. В аналогічний спосіб (лише аналогічний), час як незворотна послідовність — це, згідно з Клоделем, лише феномен, епідерміс, образ на поверхні сутнісної істинності Всесвіту, такого, яким він був задуманий і створений Богом. Ця істинність — абсолютна *одночасність*. Наче Господь Бог, Клодель, творець і композитор, має “смак до речей, які існують разом” (“Поетичне мистецтво”)³³.

Ця метафізична інтенція зумовлює, як останній засіб, через низку опосередкувань, усі дослідження творчості Пруста, усі студії, присвячені “фундаментальній сцені клоделівського театру” (с. 183), “чистому станові клоделівської структури” (с. 177) у “Полудневому поділі” та в цілості цього театру, що в ньому, як висловився сам Клодель, “ми маніпулюємо часом, наче граємо на акордеоні, собі на втіху”, де “години тривають, а дні прослизують непомічені” (с. 181).

Певна річ, ми не станемо тут досліджувати, задля них самих, цю метафізику або теологію темпоральності. Що естетика, яку вони визначають, законна і плідна при читанні Пруста або Клоделя, з цим легко погодитися: це *їхня* естетика, дочка (або мати) *їхньої* метафізики. З нами також легко погодяться, що тут ідеться про неявну метафізику всякого структуралізму та будь-яких структуралістських дій. Зокрема, структурне читання завжди передбачає, завжди звертається у відповідний момент до цієї теологічної синхронності книжки і вважає себе позбавленим сутнісного, коли її там не знаходить. Русе: “Так чи інак, читання, яке розвивається у триванні, щоб стати всеохопним, муситиме сприймати твір як одночасно присутній у всіх його частинах... Книжка, подібна до “рухомої кар-

тини”, відкривається лише своїми послідовними фрагментами. Завдання вимогливого читача полягає в тому, щоб перевернути цю природну тенденцію книжки в такий спосіб, щоб вона цілком постала перед духовним зором. Не існує завершеного читання, крім такого, яке перетворює книжку на синхронну мережу взаємообернених зв'язків: саме тут постають несподіванки... (с. XIII). (Які несподіванки? Тут ідеться радше про те, щоб усунути несподіванки неодночасовості. Несподіванки виникають із діалогу між неодночасним (несинхронним) і синхронним. Досить сказати, що структурна синхронність *сама собою* заспокоює.) Ж.-П. Ришар: “Труднощі всякого структурного опису полягають у тому, що треба описати поступально, послідовно те, що існує водночас, синхронно” (*op. cit.*, с. 28). Отже, Русе нагадує про те, як важко досягти при читанні одночасності, яка і є істиною; Ж.-П. Ришар — про те, як важко описати, на письмі, одночасність, яка і є істиною. В обох випадках одночас (синхронність) — це міф, що застосовується як ідеальний фактор регулювання в процесі тотального читання або опису. Пошуки одночасового пояснюють це зачарування просторовим образом: хіба простір не є “порядком співіснувань” (Ляйбніц)? Але, кажучи “синхронність” замість “простір”, намагаються *зосередити* свою увагу на часі, замість *забути про нього*. “Тривалість у такий спосіб набуває ілюзорної форми однорідного середовища, і характеристика єднання цих двох термінів, “простір” і “тривалість”, — це одночасовість (синхронність), що її можна визначити як перетин часу з простором”³⁴. У цій вимозі площинного й горизонтального ховається багатство, введення *об'єму*, що є нестерпним для структу-

ралізму, все те, що за своїм значенням не може бути втиснуте в одночасовість однієї форми. Але хіба випадковість те, що книжка — це передусім об'єм?³⁵ А якщо смисл смислу (у загальному значенні слова "смисл", а не в значенні сигналу) — це нескінченне введення? Нескінченне відсилання від означника до означника? Якщо сила — це певна неоднозначність, чиста й нескінченна, що не залишає ніякого передиху, ніякого перепочинку означеному смислові, втягуючи його у свою власну *організацію*, щоб він там залишався ще знаком і *відрізняв*? Крім як у "Не здійсненій Книзі" Маларме, написане ніде не буває ідентичним самому собі.

Не здійсненій: це не означає, що Маларме не *вдалося здійснити* Книгу, яка була б єдина і неповторна, — Маларме просто не схотів цього робити. Він зробив ірреальною єдність Книги, змусивши здригтися категорії, в яких її осмислювали начебто в повній безпеці: весь час говорячи про "тотожність Книги собі самій", він підкреслює, що Книга є водночас "тією самою й іншою", як "поєднана сама з собою". Вона не тільки піддається "подвійному тлумаченню", але завдяки їй, каже Маларме, "я сію, сказати б, тут і там, десять разів увесь цей подвійний том"³⁶.

Чи існує право перетворювати на загальний метод структуралізму цю метафізику й цю естетику, що так добре пристосовані до Пруста й Клоделя?³⁷ Але ж це саме те, що намагається зробити Русе тією мірою, якою, — принаймні ми намагалися це показати, — він зважується звести до найнижчого рівня випадковості або відходів усе те, що не може бути осмислене у світлі "наперед заданої" телеологічної схеми і сприйнятися в його синхронності. Навіть у есе, присвячених Прустові та

Клоделю, есе, які майже повністю вкладаються в рамки чітко заданої структури, Русе змушений розглядати як "випадковості генези" кожен епізод кожного персонажа, щодо яких він мусив "констатувати їхню можливу незалежність" (с. 164) стосовно "центральної теми" або "загальної організації твору" (*там само*); він мусить прийняти можливість протиставити "справжнього Пруста" — "романістові", до якого він, можливо, ставиться упереджено, адже "справжній Пруст", згідно з Русе, може бути позбавлений "істини" любові тощо (с. 166). Так само, як "істинного Бодлера можна, мабуть, знайти лише в "Балконі", а всього Флобера — в "Пані Боварі" (с. XIX), так само й справжній Пруст не може одночасно бути повсюди. Русе повинен також зробити висновок, що персонажі "Заручника" роз'єднані не "обставинами", а, "сказати б", "вимогами клоделівської схеми" (с. 179); він повинен виявити чудеса винахідливості, аби показати, що в "Єдвабному черевичку" Клодель не "суперечить сам собі" й не "відмовляється" від своєї "постійної схеми" (с. 183).

Найістотніше те, що цей метод, "ультраструктуралістський", як ми сказали б, деякими своїми аспектами, здається, суперечить тут найдорожчій і найпершій інтенції структуралізму. Цей останній у царинах біології та лінгвістики, де він спочатку знайшов свій вияв, має на меті передусім зберегти пов'язаність та повноту кожної сукупності на її власному рівні. Він забороняє собі брати до уваги в певній заданій конфігурації ту її частину, яка характеризується незавершеністю та вадами, все те, внаслідок чого вона постає лише як сліпе передбачення або таємниче відхилення якогось ортогенезу, що мислить-

ся як такий, що походить від якогось телосу або ідеальної норми. Бути структуралістом — це насамперед бути пов'язаним із організацією смислу, з автономністю і власною рівновагою, з успішним наповненням кожної миті, кожної форми; це означає відмовитися відносити до рангу випадкового відхилення все те, чого ідеальний тип не дозволяє зрозуміти. Навіть сама патологія не є просто відсутністю структури. Вона організована в певний спосіб. Її не слід розуміти як нестачу, ваду або розклад чудової ідеальної сукупності. Вона — не проста поразка телосу.

Це правда, що відмова від фіналізму — це правило, методична норма, що її структуралізові важко застосовувати. Це своєрідна обітниця неповаги у стосунку до телосу, і праця ніколи її не дотримує. Структуралізм живе у відмінності та з відмінності між своєю обітницею і фактами. Чи то йдеться про біологію, чи про лінгвістику, чи про літературу — як можна сприйняти організовану тотальність, не починаючи з її кінця? Або принаймні з припущення про її кінець? І якщо смисл може бути смислом лише в певній тотальності, то як би він міг виникнути, якби тотальність не надихалася очікуванням кінця, інтенціональністю, яка, втім, не є обов'язково й передусім інтенціональністю свідомості? Якщо структури існують, їхнє існування можливе, починаючи з тієї фундаментальної структури, завдяки якій тотальність відкривається і виходить за свої межі, щоб *набути смислу* в передбаченні телосу, що його слід розуміти тут у його найневизначенішій формі. Відкритість — це, безперечно, те, що вивільняє час та генезу (навіть зливається з ними), але вона — також те, що, інформуючи

становлення, ризикує його замкнути. Примусити замовкнути силу, що набула форми.

Таким чином, слід визнати, що в новому прочитанні, до якого нас закликає Русе, те, що зсередини загрожує світлові, — це також і те, що метафізично загрожує всякому структуралізму: приховати смисл у самому діянні, завдяки якому його відкривають. *Зрозуміти* структуру становлення, форму сили — це згубити смисл, здобувши його. Смисл становлення й сили, у їхній чистій і власній якості, це перепочинок початку й кінця, мир видовища, обрїй або обличчя. У цьому перепочинкові й у цьому мирі якість становлення й сили затемнюється самим смислом. Смисл смислу — аполлонічний завдяки всьому, що знаходить у ньому свій вияв.

Сказати, що сила — джерело феномена, — це, безперечно, не сказати нічого. Коли це сказано, сила вже є феноменом. Гегель переконливо показав, що пояснення феномена через силу — тавтологія. Але, кажучи так, слід брати до уваги певне безсилля мови в намаганнях вийти з себе самої, щоб пояснити своє джерело, а не думку про силу. Сила — це “інший” мови, без якого вона не була б тим, чим вона є.

Треба було б також для того, щоб належно оцінити в мові цей дивний рух, щоб не звести його нанівець, у свою чергу, спробувати повернутися до метафори тіні й світла (яка повинна з'являтися й ховатися), метафори, що лежить у основі західної філософії як філософії метафізичної. Метафора в основі — не лише як метафора фотобіологічна, — і з цього погляду вся історія нашої філософії — це фотобіологія, і так можна назвати і історію, і трактат про світло, — але й метафора як така: метафора в її загальному розумінні, перехід з одного стану суцього в інший або від од-

ного означуваного до іншого, можливий завдяки початковому *підпорядкуванню*, та *аналогічне* переміщення буття під суще — це сутнісна вага, яка втримує і непоправно пригнічує дискурс у метафізиці. Призначена для того, щоб брати до уваги якусь дрібницю як гідну жалю і тимчасову випадковість якоїсь “історії”; як ляпсус або ваду думки в історії (*in historia*). Це, *in historiam*, падіння думки у філософію, якою історія була *пошкоджена*. Досить сказати, що історія “падіння” заслуговує на свої лапки. У цій геліоцентричній метафізиці сила, поступившись місцем *ейдосу* (тобто формі, видимій для метафоричного ока), вже була відокремлена від *свого* смислу сили, як якість музики відокремлена від себе в акустиці³⁸. Як зрозуміти силу або слабкість у термінах ясності й темряви?

Те, що сучасний структуралізм народився й виріс у більш або менш прямій та визнаній залежності від феноменології, ось чого було б досить, щоб розглядати його як боржника найчистішої традиційності західної філософії, тієї, яка, попри свій антиплатонізм, привела Гусерля назад, до Платона. Отож даремно шукати у феноменології концепту, який дозволив би осмислити інтенсивність або силу. Осмислити потужність, а не лише напрямок, *напругу*, а не тільки *in* інтенціональності. Вся вартість спочатку визначається теоретичним суб’єктом. Усе здобувається і втрачається лише в термінах ясності та неясності, очевидності, присутності та відсутності для свідомості, набуття або втрати свідомості. Прозорість — то найвища цінність; і одноголосність. Звідси труднощі, які виникають при осмисленні генези та чистої темпоральності трансцендентального еґо, при з’ясуванні вдалого чи невдалого втілення телосу та тих та-

емничих слабкостей, що їх називають кризами. А коли Гусерль інколи перестає розглядати елементи кризи та невдачі телосу як “нешасливі випадки генези”, як несутнісне (*Unwesen*), то він робить це для того, аби показати, що забуття ейдетично приписане й необхідне, у вигляді “осаду”, для розвитку істини. Для зняття з неї покриву, для її прояснення. Але для чого ці сили й ці слабкості свідомості, і та сила слабкості, яка ховається в тому самому діянні, в якому вона виявляється? Якщо ця “діалектика” сили та слабкості являє собою скінченність самої думки у її стосунку до буття, вона не може бути висловлена мовою форми, через тінь і світло. Бо сила — це не темрява, вона не ховається під покровом форми, субстанцією, матерією або криптою якої є вона сама. Сила не мислиться, виходячи з парного протиставлення, тобто зі змови між феноменологією та окультизмом. Не мислиться вона й у межах феноменології, як *факт*, протиставлений *смислу*.

Отже, треба спробувати звільнитися від цієї мови. Ні, не *спробувати* звільнитися від неї, бо це неможливо без того, щоб забути *нашу* історію. Але треба мріяти про це. Не реально *звільнитися* від неї, бо це не мало б ніякого сенсу й позбавило б нас світла смислу. А чинити їй опір, наскільки це можливо. У всякому разі, не треба їй віддаватися з тим самозабуттям, яке сьогодні є хворобливою ознакою найбільш нюансованого структуралістського формалізму.

Критика, якщо вона хоче одного дня порозумітися й налагодити плідні взаємини з літературною творчістю, не повинна чекати, поки цей опір спочатку організується у “філософію” зі створенням певної естетичної методології, чиї принципи вона могла б пере-

йняти. Бо філософія визначилася протягом своєї історії як роздум про поетичне відкриття. Вона, осмислена окремо, — це смеркання сил, тобто сонячний ранок, де говорять образи, форми, явища, ранок думок та ідолів, де рельєф сил стає відпочинком, перетворює у світлі свою глибину на площину і розпростороється в горизонтальності. Але такий задум приречений на невдачу, якщо думати, що літературна критика вже визначилася як філософія літератури, знає вона про це чи не знає, хоче вона цього чи не хоче. Як така, тобто поки вона не розпочне відкрито стратегічну операцію, про яку ми говорили вище і яка не може мислитися просто під назвою структуралізму, критика не матиме ані засобів, ані, передусім, причин, щоб відмовитися від евритмії, від геометрії, від надання переваги погляду, від аполлонічного екстазу, який “спричиняє передусім роздратування ока, який надає оку здатності бачити”³⁹. Вона не зможе настільки піднятися над собою, щоб полюбити силу та рух, який зміщує лінії, полюбити його як рух, як бажання, полюбити задля нього самого, а не як випадковість або ж богоявлення ліній. Аж до письма.

Звідси ця ностальгія, ця меланхолія, це занепале діонісійство, про які ми говорили на початку. Чи помиляємося ми, помітивши все це крізь славослів’я структуралістській та клоделівській “монотонності”, які завершують “Форму та значення”?

Треба було б уже робити висновки, але ця дискусія нескінченна. Різниця, *відмінність* між Діонісом та Аполлоном, між поривом і структурою, не стираються в історії, тому що перебувають не в історії. Ця розбіжність — також, у незвичайному розумінні, первісна структура: відкритість історії, сама історичність. *Відмінність* просто не належить ні іс-

торії, ні структури. Треба сказати, за прикладом Шелінга, що “все — лише Діоніс”, треба знати — тобто писати, — що, як чиста сила, Діоніс змучений відмінністю. Він бачить і дозволяє себе бачити. І виколує (собі) очі. Він одвічно пов’язаний зі своїм навколишнім, із видимою формою, зі структурою, як і зі своєю смертю. — Ось так він постає.

“Не досить форм...” — казав Флобер. Як його зрозуміти? Як уславлення іншого форми? Чи хотів він сказати про “надмір речей”, який перевершує його можливості й чинить йому спротив? Чи це похвала Діонісові? Навряд. То було, навпаки, зітхання жалю: “Ох, не досить у нас форм!” Це релігія твору як форми. А втім, речі, для яких ми маємо не досить форм, — це вже привиди енергії, “ідеї”, “ширші, аніж пластика стилю”. Ідеться про шпильку на адресу Леконта де Ліля, шпильку шанобливу, бо Флобер “дуже любить цього хлопця”⁴⁰.

Ніцше не був введений цим в оману: “Флобер — це перевидання Паскаля, але під рисами митця в його основі лежить таке інстинктивне судження: «Флобер завжди бридкий, людина — ніщо, творчість — усе...»”⁴¹

Отже, треба було б обирати між письменством і танцями.

Ніцше даремно нам рекомендує танець пера: “Вміти танцювати ногами, ідеями, словами: чи треба мені казати, що необхідно також добре танцювати пером, — що треба навчитися писати?” Флобер добре це вмів, і він мав рацію, коли казав, що письмо не може бути поспіль діонісійським. “Думати й писати можна, лише сидячи”, — казав він. Веселий гнів Ніцше: “Ось де ти в мене, нігілісте! Сидіти — це якраз *grіx* проти Святого Духа.

Лише ті думки, які навідують вас у дорозі, мають справжню цінність”.

Але Ніцше здогадувався, що письменник ніколи не буває на ногах; що письмо — це передусім і завжди така річ, над якою люди нахиляються. Ще краще, коли літери — це вже не вогняні знаки у небі.

Ніцше про це здогадувався, але Заратустра це знав напевне: “Ось я тут, оточений розбитими скрижальми та скрижальми, на яких лише почали щось різьбити. Я тут у чеканні. Коли настане моя година, година знову спуститися вниз і загинути...” “*Die Stunde meines Niederganges, Unterganges*”. Треба спуститися, працювати, нахилитися, щоб закарбувати знаки, а тоді нести нову Скрижаль у долини, читати її і примусити читати інших. Письмо — це вихід, це ніби спуск від себе — до сенсу власного “я”: метафора-для-іншого-в-полізорі-іншого-який-тут-унизу, метафора як можливість іншого тут, унизу, метафора як метафізика, де буття мусить ховатися, якщо бажано, щоб з’явився інший. Це підкоп в інше, в напрямку іншого, де воно ж таки шукає своє натхнення та щире золото свого феномена. Це підкорення, в якому можна назавжди загубитися. *Niedergang, Untergang*. Але це ніщо супроти ризику загубити себе. Бо по-братерському настроєний інший не є *спочатку* в мирі того, що називають інтерсуб’єктністю, а в праці та небезпеках інтеррозпитування; він спочатку не певний, що дістане мирну *відповідь*, де два твердження поєднані, але його кличе у ніч праця — тунель розпитування. Письмо — це мить первісної Долини іншого у бутті. Момент глибини, як і занепаду. Наполегливість і невідступність поважного.

“Дивіться: ось нова скрижаль. Але де мої брати, що допоможуть мені знести її в долини і закарбувати в людських серцях?”

ПРИМІТКИ

- ¹ У своїй книжці “Уявний всесвіт Маларме” (*Univers imaginaire de Mallarmé*, р. 30, note 27) Ж.-П. Ришар справді пише: “Ми були б щасливі, якби наша праця змогла запропонувати якісь нові матеріали для цієї майбутньої історії уяви та чуттєвості, яка ще не існує для ХІХ сторіччя, але яка, безперечно, стане продовженням праць Жана Русе про бароко, Поля Азара про ХVІІІ сторіччя, Андре Монглона про передромантизм.
- ² “Структура — це, — відзначає Кребер у своїй “Антропології” (*Anthropologie*, р. 325), — лише слабкість перед словом, значення якого досконало визначене, але яке раптово заряджається років на десять спокусою моди — таким собі “аеродинамічним словом”, — потім має тенденцію застосовуватися без обмежень, протягом часу, поки триває мода на нього внаслідок привабливості його приголосних”.
- ³ На тему *відокремленості* письменника див., зокрема, розділ ІІІ вступу Ж. Русе до “Форми та значення”. Делакруа, Дидро, Бальзак, Бодлер, Маларме, Пруст, Валері, Г. Джеймс, Т. С. Еліот, В. Вулф засвідчують, що відокремленість є чимось протилежним до критичної безпорадності. Наполягаючи на цій відокремленості критичного акту від творчої сили, ми вказуємо лише на найбанальнішу необхідність сутності, — інші сказали б “структури”. — яка прив’язується до двох рухів і двох моментів. Безпорадність у даному випадку — це безпорадність критики, а не безпорадність критика. Їх іноді плутають. Флобер не раз звертав на це увагу. Це відразу стає очевидним, коли прочитати чудову добірку його листів, яку уклала Женев’єва Болем і видала під загальною назвою “Передмова до життя письменника” (*Geneviève Bollème, Préface à la vie d'écrivain*, Seuil, 1963). Чудово усвідомлюючи, що критик переносить, а не приносить, Флобер пише так: “Критиком стає той, хто неспроможний творити мистецтво; так людина стає шпиком, коли не може бути вояком... Плавт посміяв-

ся б з Аристотеля, якби знав його! Корнелю було легко виборсатися з-під нього! Буало пообкраював самого Вольтера! У новітній драмі назбиралося б набагато більше несмаку, якби не було Шлегеля. А коли закінчать перекладати Гегеля, один Бог знає, куди ми підемо!" (с. 42). Слава Богу, цього не сталося, що й пояснює існування Пруста, Джойса, Фолкнера — і не тільки! Різниця між ними та Маларме, мабуть, і пояснюється читанням Гегеля. Добре, що він принаймні обрав для читання Гегеля. Переклади його творів, певно, читаються погано, й геній мав якийсь перепочинок. Але Флобер мав рацію, коли боявся Гегеля: "Ми маємо всі підстави сподіватися, що мистецтво не перестане розвиватися та вдосконалюватися...", але "його форма перестала задовольняти найпіднесеніші потреби духу". "Принаймні в його найвищих проявах воно стало для нас річчю з минулого. Воно втратило для нас свою істину і своє життя. Воно запрошує нас до філософської рефлексії, що аж ніяк не претендує на його оновлення, а має на меті лише збагнути з усією строгістю його сутність".

⁴ *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, p. 14.

⁵ Див. Gérard Genette, *Une poétique structurale*, *Tel Quel* 7, automne 1961, p. 13.

⁶ Див. Jean Rousset, *la Littérature de l'âge baroque en France. I. Circé et le paon*. Зокрема, там можна прочитати (с. 194) стосовно одного прикладу з німецької поезії: "Пекло — світ, подертий на шматки, розтрошений і розграбований, що його вірш показує дуже наочно з його гармидером зойків, найжаченими вістрями знарядь для тортур, розпачем вигуків. Фраза тут зводиться до своїх розхитаних і повисмикуваних елементів, рамки сонета руйнуються: надто довгі рядки чергуються з надто короткими, катрени розхитуються, вірш вибухає".

⁷ José Corti éd., 1962.

⁸ Прочитавши (с.VII) цей пасаж Ж. Пікона: "До появи новітнього мистецтва твір здається вираженням попереднього досвіду... твір говорить те, що було задумане або побачене: настільки, що від досвіду до твору існує лише перехід до техніки виконання. Для мистецтва новітнього твір — це не вираження, а творення: він дозволяє побачити те, що до нього ніхто не бачив, він формує замість віддзеркалювати", — Русе уточнює і вводить розрізнення: "Це велика відмінність і, на наш погляд, велике завоювання новітнього мистецтва *чи, радше, усвідомлення цим мистецтвом творчого процесу...*" (Ми підкреслюємо: згідно

з Русе, саме творчий процес *загалом* ми усвідомлюємо сьогодні.) На думку Ж. Пікона, зміни впливають на мистецтво, а не лише на новітнє усвідомлення мистецтва. Він пише в іншому місці: "Історія новітньої поезії — це не що інше, як заміна мови вираження мовою творення... мова повинна тепер продукувати світ, що його вона більше неспроможна виражати". (*Introduction à une esthétique de la littérature. I.É. Crivain et son ombre*, 1953, p. 159).

⁹ *Critique de la raison pure* (trad. Tremesaygues et Picaud, p. 153). Тексти Канта, до яких ми звертатимемося, — те саме буде стосуватися й багатьох інших текстів, на які ми посилатимемося далі. — не були використані Русе. Ми візьмемо собі за правило відсилати читача прямо до сторінок "Форми та значення" щоразу, як ітиметься про цитати, які даватиме автор.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Critique de jugement*, §57, remarque I, trad. Gibelin, p. 157.

¹² *Ibid.*, §49, p. 133.

¹³ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴ *Ibid.*, §35, p. 111.

¹⁵ *Critique de la raison pure*, p. 93.

¹⁶ Цитується Морисом Бланшо в *L'Arche* (27—28, août-septembre 1948, p. 133). Хіба не таку саму ситуацію описано у "Вступі до методу Леонардо да Вінчі" П. Валері?

¹⁷ Хіба не конституюється воно цією вимогою? Хіба письмо не є чимось подібним до привілейованого зображення?

¹⁸ Тут ідеться також про острах перед диханням, яке уривається саме по собі, щоб повернутися в себе, щоб увійти назад і прийти до свого першоджерела. Тому що говорити — це знати, що думка повинна стати чужою сама собі, для того щоб бути висловленою і з'явитися. Ось чому, віддаючись, вона прагне відновитись. Саме тому в мові справжнього письменника, того, який прагне перебувати якомога ближче до витоків своєї діяльності, відчувається бажання відступити назад, повернути вже видихнуте слово. Натхнення — також і це. Про повсякденну мову можна сказати те саме, що Фосрбах сказав про мову філософську: "Філософія злітає з уст або зривається з кінчика пера лише для того, щоб негайно повернутися до свого *джерела*; вона промовляє не задля втіхи говорити (звідси її антипатія до пустих фраз), а для того, щоб *не* говорити, *щоб думати*... Щось довести означає просто показати, що те, що я говорю, є істинним; простіше кажучи, знову вловити відчуження (*Entäu-*

sserung) думки в *первісному джерелі* думки... Таким чином, не можна осмислити значення доведення, не посилаючись на значення *моби*. Мова — не що інше, як *реалізація виду*, налагодження зв'язку між мною і тобою, вона призначена являти єдність виду через усунення індивідуальної ізоляції його особин. Ось чому стихією мовлення є повітря, найдуховніше та найуніверсальніше життєве середовище" (*Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, 1839, у: *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, p. 22).

Але чи думав Фосрбах про те, що "ефірна" мова забувається сама собою? Що повітря є стихією історії лише тоді, коли воно спирається на землю? На важку, щільну та тверду землю? На землю, яку ми обробляємо, яку оремо, на якій пишемо? На землю, що є не менш універсальною стихією, на якій ми закарбовуємо смисл, щоб він тривав довго?

Тут Гегель може стати нам у великій пригоді. Бо хоч він і вважає, міркуючи у сфері духовної метафоричності природних стихій, що "повітря є *перманентною*, чисто універсальною і прозорою сутністю", що "вода є... сутністю, *завжди пропонованою і приношеною в жертву*", що "богось... це та єдність, яка наділяє їх життям", для нього, проте, "земля є *твердим вузлом* цієї організації і суб'єктом цих сутностей, як і їхнього процесу, їхнього походження та їхнього повернення". *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hurlolite, II, p. 158.

¹⁹"*Réflexions sur la création artistique selon Alain*", у: *Revue de métaphysique et de morale* (avril-juin 1952), p. 171. Цей аналіз переконливо показує, що "Система Красних Мистецтв", написана під час Першої світової війни, зробила більше, ніж проголошення, на перший погляд, найоригінальніших тем "модерної" естетики. Зокрема, певним своїм антиплатонізмом, що не виключає, як це показує Г. Кангілем, глибокої згоди із Платоном, поза платонізмом, який сприймається "без упередженості".

²⁰Цей фрагмент опубліковано в: *Revue de métaphysique et de morale* (oct.-déc. 1962, p. 406—407).

²¹*Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 97.

²²"Коментарі до святого Матвія".

²³*Lettre sur l'humanisme*, p. 160.

²⁴С. XVIII: "З цих же міркувань Ж. Пуле мало цікавиться *мистецтвом*, твором як реальністю, втіленою в мові та у формальних структурах, він "підозрює їх у "об'єктивності": критик наражається на небезпеку осмислити їх лише ззовні".

²⁵“Аналізи Ж.-П. Ришара такі проникливі, його результати — такі нові й такі переконливі, що не можна не віддати їм належного в тому, що стосується його зусиль. Але щодо його власних перспектив, то насамперед він цікавиться уявним світом поета, його прихованим творінням, а не його морфологією та стилем” (с. XXII).

²⁶Guez de Balzac, liv. VIII, lettre 15.

²⁷Vaugelas, *Rem.*, t. II, p. 101.

²⁸Див. *Anthropologie structurale*, p. 310.

²⁹Див. *Discours de métaphysique*, chap. XII.

³⁰Відтворимо принаймні його синтетичний висновок, підсумок есе: “Пройдений шлях і метаморфоза — так сказали ми після аналізу першого й п'ятого актів про їхню симетрію та варіанти. До цього треба додати ще одну характеристику, істотну для корнелівської драми: рух, який вона описує, це рух угору до центру, розташованого в нескінченності...” (До речі, на що перетворюється в цій просторовій схемі нескінченність, яка є тут сутнісною ознакою, і не тільки *специфічністю*, що не зводиться до “руху”, а й її *якісною специфічністю*?) “Можна тут уточнити її природу. Рух по двох петлях, спрямований угору, — це рух по висхідній спіралі: дві лінії, спрямовані вгору, розходяться, перехрещуються, взаємно віддаляються й знову з'єднуються, щоб продовжити свою спільну траєкторію вже по той бік п'єси...” (який структурний смисл надається тут виразові “по той бік п'єси”?). “Полина й Поліевкт зустрічаються й розлучаються в першому акті: вони зустрічаються знову, сходячись ближче, вже на вишому рівні в четвертому акті, щоб розійтися знову; вони підіймаються на сходінку вище й знову знаходять одне одного в п'ятому акті, в кульмінаційній фазі їхнього сходження вгору, звідки вони роблять останній стрибок, який поєднує їх остаточно, у найвищій точці свободи й триумфу, в Богові” (с. 16).

³¹Див., наприклад, M. Leenhardt, *l'Art océanien. Gens de la Grande Terre*, p. 99; *Do Kamo*, p. 19—21.

³²Ось кілька формулювань цієї “перманентної структури”: “Де істинна п'єса? Вона в накладанні та переплетінні двох планів, у зміщеннях та в обмінах, які відбуваються між ними і які пропонують нам витончену втіху двоокої уваги та подвійного читання” (56). “...З цього погляду, всяка п'єса Маріво може бути визначена так: організм із двома рівнями, обидва плани якого поступово зближуються аж до повного злиття. П'єса закінчується, коли два рівні зливаються, тобто тоді, коли група героїв, на яких спрямовані

погляди зали. побачить себе так само, як їх бачать персонажі-глядачі. Справжня розв'язка — це не шлюб, який нам обіцяють, коли опускається завіса, це — зустріч серця й погляду" (58). "...Нас запрошують простежити за розвитком п'єси в двох реєстрах, які пропонують нам дві криві лінії, паралельні, але зсунуті й різні за своєю значущістю, своєю мовою та своєю функцією: одна з них накреслюється дуже швидко, друга малюється у всій своїй складності, перша дозволяє вгадати напрямок, який обере друга, що є її відлунням за глибиною та остаточним смислом. Ця гра внутрішніх віддзеркалень надає п'єсі Маріво строгої та гнучкої геометрії, у той самий час, коли вона тісно пов'язує обидва реєстри навіть у поривах кохання" (59).

³³ Цитується с. 189. Русе слушно коментує: «Така заява, якщо її не виокремити, годиться для всіх порядків реальності. Усе підкоряється заповіді *композиції*, це закон митця, так само як і закон Творця. Бо Всесвіт — це одночасовість, завдяки якій віддалені речі існують узгодженим існуванням і утворюють гармонійну одностайність; метафорі, що їх об'єднує, відповідає, у стосунках між живими створіннями, любов, зв'язок окремих душ. Тому для клоделівської думки є природним визнавати, що два живі створіння, розділені відстанню, поєднуються своєю одночасовістю й відтоді резонують, як дві ноти одного акорду, такі собі Пруєцій і Родриго, "у нерозривному зв'язку"».

³⁴ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

³⁵ Для людини літературного структуралізму (а можливо, й структуралізму взагалі) буква книжок — рух, нескінченність, лабільність та нестабільність смислу — ще не замінила (і чи зможе коли-небудь замінити?) букву встановленого, усталеного Закону: написи на Скрижалях.

³⁶ Про що "тотожність собі" книжки Маларме див. J. Scherer, *le "Livre" de Mallarmé*, p. 95 et feuillet 94 et p. 77 et feuillet 129—130.

³⁷ Ми не наполягатимемо тут на питанні подібного виду. Питання банальне, але його важко обминути, й, до речі, воно постає на кожному етапі праці Русе, навіть у тих випадках, коли він розглядає творчість одного окремого автора або навіть якийсь окремий твір. Хіба щоразу не йдеться про фундаментальну структуру та про те, як її впізнати й надати їй привілейованого статусу? Критерієм тут не може бути ані нагромадження емпірико-статистичних даних, ані ін-

туїція по суті. Тут проблема індукції задана постає перед структуралістською наукою стосовно літературних творів, тобто речей, структура яких не задана апіорно. Чи існує *матеріальне a priori* твору? Але інтуїція щодо матеріального *a priori* ставить величезні преюдиціальні питання.

³⁸ "...Точка відліку, яка дозволяє твердити, що все якісне — воно ж і кількісне — лежить у царині акустики... (Теорія струнних інструментів: зв'язок між інтервалами: доричний модус)... Ідеться про те, щоб повсюди знайти математичні формули для абсолютно непроникних сил" (Ніцше, "Народження філософії в епоху грецької трагедії").

³⁹ Ніцше, "Сутінки ідолів".

⁴⁰ "Передмова до життя письменника", с. III.

⁴¹ "Сутінки ідолів", с. 68. Можливо, буде цікаво зіставити з цими словами Ніцше такий уривок із "Форми та значення": "Листування Флобера для нас неоціненне, але в епістолярному Флобері я не бачу Флобера-романіста; коли Жид каже, що віддає перевагу першому, я маю враження, що він обрав поганого Флобера, принаймні того, щодо якого романіст усе зробив, щоб його усунути" (с. XX).

II

COGITO

ТА ІСТОРІЯ БОЖЕВІЛЛЯ

...Мить Рішення — це Божевілля...

К'еркетор

Менше з тим, але писати цю книжку
було вкрай ризиковано.
Лише прозорий аркуш відокремлює
її від божевілля.

Дж. Джойс про "Улісса"

Ці роздуми мають своєю відправною точкою, як очевидно з назви даної лекції¹, книжку Мішеля Фуко "Божевілля та безум, історія божевілля в класичну добу"².

Це книжка чудова з багатьох поглядів, книжка потужна і своїм подихом, і стилем; вона тим більше мене бентежить, що я мав колись щастя ходити на лекції Фуко і зберіг про нього спогади як захоплений і вдячний учень. Проте сумління учня, коли він починає — не кажу, сперечатися зі своїм учителем, а просто вступає з ним у розмову або радше веде далі той нескінченний і мовчазний діалог, у якому він і сформувався як учень, — це нечисте сумління. Розпочинаючи свій діалог на людях, тобто починаючи відповідати, він уже наперед почуває себе винним, як мала дитина, що, за визначенням, як про те свідчить її ім'я, не вміє розмовляти, не повинна й відповідати. А коли, як у нашому випадку, цей діалог, можливо, зрозуміють — хибно! — як суперечку, учень знає, що він сам собі й заперечує голосом свого вчителя, який у ньому озивається раніше, ніж його власний.

Він почуває себе так, ніби йому безперервно хтось заперечує, спростовує його або звинувачує: як учневі йому заперечує вчитель, який говорить у ньому поперед нього самого, докоряючи йому за те, що він розпочав цю суперечку, і задалегідь спростовує його аргументи, наперед формулюючи власні; як учителеві, що живе в ньому, йому, отже, заперечує учень, яким він, власне, і є. Це нескінченне лихо учня пояснюється, можливо, й тим, що він не знає або й досі від себе приховує, що, як і справжнє життя, вчитель, мабуть, завжди відсутній.

Отже, треба розбити дзеркало, в якому відбиваються міркування, нескінченні роздуми учня про вчителя. І почати говорити.

Оскільки дорога, якою йтимуть ці думки, не буде — і навіть близько не буде — прямою чи однолінійною, я пожертвую всіма преамбулами й відразу перейду до найзагальніших проблем, які перебуватимуть у самому осередді цих міркувань. До загальних проблем, що їх ми повинні визначити й уточнити при цій нагоді, — проблем, багато з яких, більшість із яких залишаться питаннями без відповіді.

Моя вихідна точка може здатися незначною і штучною. У цій книжці обсягом у 673 сторінки Мішель Фуко присвячує три сторінки (54—57) — а також згадує про це у такому собі вступі до другого розділу — одному уривкові з першої “Медитації” Декарта, де божевілля, химерність, маячня, безглуздя, як здається, — я умисне підкреслюю, *як здається*, — вилучаються, виключаються, виганяються з кола питань, гідних уваги філософа, позбавляються права громадянства у філософії, зусиллями Декарта постають перед трибуналом, перед верховним судом

cogito, що, за самою своєю суттю, *не може* бути божевільним.

Припустивши — слушно чи неслучно, про це судити вам, — що смисл усього проекту Фуко може бути зосереджений на цих кількох сторінках, сповнених усіляких натяків і трохи загадкових, припустивши, що прочитання, яке нам тут пропонують Декарт та картезіанське *cogito*, включає у свою проблематику тотальність усієї “Історії божевілья”, у сенсі її інтенції та умов її можливості, я сформулюю, отже, дві низки запитань:

1. По-перше, запитання, в якому розумінні преюдиціальне: та *інтерпретація* картезіанської інтенції, яка нам пропонується, — чи виправдана вона? Те, що я тут називаю інтерпретацією, — це певний перехід, певний семантичний зв'язок, який пропонує Фуко, між, з *одного боку*, тим, що Декарт сказав — або тим, що, як гадають, він сказав або хотів сказати, — і, з *другого боку*, — ми поки що сформулюємо це дуже туманно, — певною “історичною структурою”, як її називають, певною історичною тотальністю, сповненою смислу, певним тотальним історичним проектом, про який думають, що він, *зокрема*, виявляє себе в тому, що сказав Декарт — або в тому, що, як гадають, він сказав або хотів сказати. Ставлячи перед собою запитання, чи така інтерпретація виправдана, я, отже, запитую себе про дві речі, я ставлю собі два преюдиціальні питання в одному:

а) Чи правильно розуміють сам *знак* як такий? Іншими словами, чи добре розуміють, що саме Декарт сказав і хотів сказати? Це розуміння знаку як такого, в його безпосередній матерії знаку, якщо мені буде дозволено так висловитися, — це лише перший момент, але це також неодмінна умова всякої *герме-*

невтики і всякого наміру перейти від знаку до означуваного. Коли в цілому намагаються перейти від мови відкритої до мови прихованої, необхідно спочатку з усією строгістю визначити відкритий смисл³. Треба, наприклад, щоб аналітик спочатку заговорив тією самою мовою, що й хворий.

б) Друга імплікація першого запитання: з'ясувавши інтенцію Декарта, як знак, — слід з'ясувати, чи має вона з тотальною історичною структурою, з якою її хочуть співвіднести, той зв'язок, який хочуть їй приписати? *Чи має вона те історичне значення, яке їй хочуть накинути?*

“Чи має вона те історичне значення, яке їй хочуть накинути?” — це, власне, два запитання в одному:

— чи має вона *те* історичне значення, яке їй хочуть накинути, чи має вона *таке* історичне значення, яке Фуко їй хоче накинути?

— чи має вона *історичне* значення, яке їй хочуть накинути? Чи це значення вичерпується в її історичності? Інакше кажучи, чи є вона повністю і наскрізь історичною у класичному значенні цього слова?

2. Друга низка запитань (і тут ми трохи вийдемо за межі випадку з Декартом, випадку з картезіанським *cogito*, що його ми більше не будемо аналізувати як таке, а подивимось на нього як на показник загальнішої проблематики): чи у світлі повторного прочитання картезіанського *cogito*, яке ми згодом тут запропонуємо (або радше нагадаємо, бо я зараз про це скажу, що це буде прочитання найкласичніше й найбанальніше, навіть якщо воно не найлегше), не стане можливим глибше дослідити *деякі* філософські та методологічні передумови цієї історії боже-

вілля? Лише деякі з них, бо задум Фуко надто широкий, він знаковий у надто багатьох напрямках, щоб спиратися на якийсь один метод або навіть на одну *філософію*, у традиційному значенні цього слова. А якщо правда, як говорить Фуко, як визнає Фуко, цитуючи Паскаля, що про божевілля не можна говорити інакше, як у його стосунку до того “іншого вияву божевілля”, що дозволяє людям “не бути божевільними”, тобто у стосунку до розуму⁴, то, мабуть, стане можливим не те щоб додати щось до сказаного Фуко, а, можливо, ще раз *повторити*, у місці, де проходить лінія *поділу* між розумом і божевіллям, про який так добре говорить Фуко, смисл, смисл цього *cogito* або *пізніх cogito*, бо *cogito* картезіанського зразка — це не перша і не остання форма *cogito*; і спробувати з’ясувати, чи тут не йдеться про досвід, який, у своєму найгострішому вияві, можливо, не менш авантюрний, небезпечний, загадковий, нічний і патетичний, і чи він не є, як мені здається, менш *супротивним* та звинувальним, менш акузативним та об’єктивно спрямованим, аніж, здається, думає Фуко.

На першому етапі ми вдамося до жанру *коментарів*, ми, наскільки це буде можливо, будемо супроводжувати інтенцію Фуко або йти за нею, заново вписуючи інтерпретацію картезіанського *cogito* в загальну схему “Історії божевілля”. Отже, на цьому першому етапі має з’ясуватися смисл картезіанського *cogito* так, як його прочитує Фуко. Для цього треба згадати загальний задум книжки і відкрити на берегах кілька запитань, яким судилося лишитися відкритими і залишитися на берегах.

Пишучи історію божевілля, Фуко хотів — і в цьому вся цінність його книжки, а також її

неможливість — написати історію божевілля як *такого*. Як *такого*. Божевілля як *такого*. Тобто прагнув надати йому слово. Фуко хотів, щоб божевілля було *предметом* його книжки; предметом у всіх значеннях цього слова: щоб воно було темою його книжки і її суб'єктом, який говорив би сам від себе, автором своєї книжки, щоб божевілля говорило від власного імені. Написати історію божевілля як *такого*, тобто виходячи з його власного моменту, з його власної інстанції, а не говорити мовою розуму, мовою психіатрії *про* божевілля, — ми маємо на увазі агоністичний і риторичний вимір цього *про*, — про божевілля, вже розчавлене нею, опановане, повалене, замкнуте, тобто перетворене на об'єкт і вигнане, як “інший” мови та історичного смислу, що його хотіли ототожнити із самим логосом. “Ідеться про історію не психіатрії, — пише Фуко, — а про історію самого божевілля, в усій його живій безпосередності, про те божевілля, яким воно було ще до того, як опинилось у полоні знання”.

Отже, йдеться про те, щоб уникнути пастки або об'єктивістської наївності, які могли б полягати в написанні мовою класичного розуму, із застосуванням концептів, які були історичними знаряддями утиску божевілля, гладенькою поліційною мовою розуму історію дикого божевілля, тобто такого, яким воно було і як воно дихало, перш ніж потрапити в тенета цього самого класичного розуму, що полонив його й паралізував. Бажання уникнути цієї пастки постійно відчувається у Фуко. Це те, що можна вважати найзухвалішим, найпривабливішим у його спробі, те, що також надає йому дивовижної напруги. Але це ж таки, — і я не граюся тут словами, — є *найбезумнішим* у його проєкті. І важ-

ливо відзначити, що це вперте бажання уникнути пастки — тобто тієї пастки, яку класичний розум налаштував для божевілля і тієї самої, що він ставить тепер для Фуко, який хоче написати історію божевілля як такого, не повторюючи раціоналістської агресії, — це бажання обминути розум виражається в *два способи*, що їх, на перший погляд, важко примирити. Тобто воно виражає себе досить плутано.

Іноді Фуко повністю відкидає мову розуму, яка є мовою Порядку (тобто водночас системою об'єктивності або універсальної раціональності, повторним вираженням якої прагне бути психіатрія, і системою громадського порядку, причому право філософського громадянства вивищується над правом громадянства як таким, і філософське функціонує, в єдності певної структури, як метафора або метафізика політики). Тоді він пише фрази такого типу (ніби поновлюючи діалог між розумом і божевіллям, що урвався в кінці XVIII ст., розрив між якими мав неминуче завершитися приєднанням тотальності мови — і права на мову — до психіатричного розуму, уповноваженого розумом суспільним і державним. Божевілля позбавили слова): "Мова психіатрії як монолог розуму *про* божевілля могла бути заснована лише на мовчанні останнього. Я хотів написати не історію цієї мови, а радше дослідити археологію цього мовчання". І крізь усю книжку проходить ця тема, що пов'язує божевілля з мовчанням, зі "словами без мови" або "без суб'єкта, який промовляє", "невпинний шепіт мови, здатної говорити сама по собі, без суб'єкта, який промовляє, та без співрозмовника, — такої, що витає сама над собою, втрачає голос, обвалюється ще до того, як досягне якогось

формулювання і нечутно повертається до мовчання, від якого вона ніколи й не відходила. До обпаленого коріння смислу". Отже, створити історію божевілля як такого означає створити археологію мовчання.

Але спочатку запитаймо себе, чи саме мовчання має якусь історію? Крім того, археологія, хай навіть археологія мовчання, — хіба це не логіка, тобто хіба це не організована мова, проект, порядок, фраза, синтаксис, "твір"? Чи не буде археологія мовчання найефективнішим, найвитонченішим відновленням, *повторенням* у найбільш двозначному розумінні цього слова, діяння, спрямованого проти божевілля і саме в той момент, коли таке діяння засуджується? Не кажучи вже про те, що всі *знаки*, за допомогою яких Фуко виявляє природу цього мовчання та цього перерваного мовлення, всього того, що могло б перетворити божевілля на це обірване й заборонене, спантеличене мовлення, всі ці знаки, всі ці документи, запозичені, всі без винятку, з юридичної зони позбавлення прав.

Тому можна себе запитати — а в інші моменти, крім тих, у які він поклав собі говорити про мовчання, Фуко також себе запитусь (як на мене, надто непрямо й надто неявно): якими будуть витoki й статус мови цієї археології, цієї мови, яка повинна бути зрозумілою для розуму, що не є класичним розумом? Якою є історична відповідальність цієї логіки археології? Де її розташувати? Чи досить буде замкнути на ключ знаряддя психіатрії, щоб віднайти невинність і порвати всякі стосунки з раціональним або політичним порядком, який тримає божевілля в полоні? Хіба психіатр не є просто уповноваженим представником цього порядку, одним із представників серед багатьох інших? Мабуть, не

досить просто ізолювати або прогнати представника чи просто урвати його мовлення; мабуть, не досить просто позбутися концептуального матеріалу психіатрії, щоб виправдати свою мову. *Будь-яка* з наших європейських мов, мова всього того, що брало участь, здалеку чи зблизька, в діяльності західного розуму, — це грандіозне віддзеркалення проекту, що його Фуко визначає як ув'язнення або об'єктивацію божевілля. *Ніщо* в цій мові й *ніхто* з тих, які нею розмовляють, не може уникнути історичної провини, — якщо існує така провинна і якщо вона історична в класичному розумінні, — над якою Фуко, як здається, хоче влаштувати суд. Але, мабуть, такий суд неможливий, бо слідство й вирок без кінця повторювали б злочин самим фактом своїх словесних формулювань. Якщо *Порядок*, про який ми говоримо, є таким могутнім, якщо його могутність єдина в своєму роді, то саме завдяки своєму наддетерміністському характерові та завдяки універсальній, структурній, універсальній і нічим не обмеженій співучасті, в яку він затягує всіх тих, хто розуміє його в його мові навіть тоді, коли ця остання надає їм форму для його викриття. У такому випадку порядок викривається, залишаючись у рамках того ж таки порядку.

Крім того, *цілком* визволитися від *тотального* тиску історичної мови, яка має тенденцію виганяти божевілля, звільнитися від неї для того, щоб написати археологію мовчання, можна було б спробувати лише у два способи.

Або німувати своєрідним мовчанням (*своєрідним* мовчанням, яке може бути визначене лише в певній мові та в певному порядку, що не дозволять їй заразитися певними видами німоти), *або* піти за божевільним дорогою

його вигнання. Нещастя божевільних, нескінченне нещастя їхнього мовчання — це те, що їхні найкращі речники найбільше їх зраджують. Справа в тому, що коли хочуть висловити їхнє мовчання як *таке*, то цим самим одразу переходять на ворожий бік, на бік порядку, навіть якщо в рамках цього порядку борються проти порядку і ставлять його під сумнів у самих основах. Немає такого троянського коня, над яким не взяв би гору Розум (у найзагальнішому його значенні). Неперевершена, незамінна, імператорська велич порядку, створеного розумом, те, що робить його не порядком і не *фактичною* структурою, не детермінованою історичною структурою і не структурою серед інших можливих структур, пояснюється тим, що можна виступати проти нього, лише посилаючись на нього, що можна протестувати проти нього лише в його межах, він не залишає нам на своєму полі іншого вибору, як удатися до стратагеми і до стратегії. Все це знову примушує ставити історичне визначення розуму перед судом Розуму (в найзагальнішому розумінні). Революція проти розуму, в його історичній формі розуму класичного, звичайно (але цей останній — лише один детермінований приклад Розуму взагалі; і саме внаслідок цієї одиничності Розуму важко осмислити вираз “історія розуму”, а отже, також і вислів “історія божевілля”), — революція проти розуму може відбутися лише в його власних рамках, згідно з гегелівським виміром, присутність якого я, зі свого боку, постійно відчував на сторінках книжки Фуко, хоч і там немає достатньо точних посилань на Гегеля. Отже, здатна розгортатися лише *всередині* розуму, — відразу ж, як тільки вона вибухає, революція проти розуму завжди обмежена досить вузькими

рамками того, що в точних термінах міністерства *внутрішніх* справ називають агітацією. Безперечно, не можна написати якусь історію, тобто археологію, всупереч правилам розуму, бо, попри свою видимість, поняття історії завжди було поняттям раціональним. Спочатку, мабуть, треба було б поставити під сумнів значення слів “історія” або “археологія”. Письмо, яке вийшло б за межі цінностей походження, розуму, історії, щоб поставити їх під сумнів, не змогло б замкнутися в метафізичних рамках археології.

Оскільки Фуко — перший, хто усвідомив, і усвідомив гостро, цей ризик і необхідність говорити, черпаючи свою мову із джерела, глибшого, аніж те, що вийшло на поверхню в класичну добу, оскільки Фуко відчуває необхідність говорити, яка виходить за межі об’єктивістського проекту класичного розуму, необхідність говорити навіть ціною війни, яку мова розуму оголошує сама собі, війни, в якій мова могла б заново себе опановувати, нищити себе або знову й знову розпочинати подвиг саморуйнування, — то претензія на створення археології мовчання, претензія пуристська, прямолінійна, ненасильницька, недіалектична, ця претензія дуже часто в книжці Фуко збалансовується, врівноважується, я навіть сказав би, заперечується твердженням, яке є не тільки визнанням труднощів, але й формулюванням *іншого* проекту, яке є не крайнім засобом, а відмінним проектом і, можливо, проектом амбіційнішим, дієво амбіційнішим, аніж перший.

Визнання труднощів можна знайти в таких фразах, як ось оця, одна з багатьох, що її я просто процитую, аби не позбавляти вас їхньої змістовної краси: “Перцепція, яка намагається їх (ідеться про страждання та тихі го-

лоси божевілля) вловити в їхньому дикому стані, не може не належати до світу, який їх уже полонив. Свобода божевілля чується лише з висоти фортеці, в якій його ув'язнено. Отже, воно не має нічого, крім суворого режиму своїх в'язниць та свого німого досвіду переслідувань, і ми можемо почути його сигнали хіба що при спробі втечі". А далі Фуко говорить про божевілля, "чий дикий стан не може бути сам собою відновлений", і про "недосяжну первісну чистоту" (с. VII).

Оскільки ця трудність або неможливість не може не позначитися на мові, що нею описано історію божевілля, Фуко фактично визнає необхідність підтримувати свою мову в тому, що він називає "безпорадною відносністю", тобто без опертя на абсолют розуму або логосу. Це необхідність і водночас неможливість того, що Фуко в іншому місці називає "мовою без опертя", тобто відмовляючись в принципі, якщо не фактично, висловитись про синтаксис розуму. У принципі, якщо не фактично, але цей факт не так уже й легко взяти в дужки. Мовний факт, безперечно, єдиний, який у кінцевому підсумку не піддається жодним спробам узяти його в дужки. "Тут, у цій простій проблемі стилю, — говорить іще Фуко, — таїлася і знаходила свій вираз головна складність задуму".

Можна було б, мабуть, сказати, що подолання цієї складності радше *практичне*, аніж *сформульоване*. З необхідності. Я хочу сказати, що мовчання божевілля не *вимовляється*, не може бути вимовлене в логосі цієї книжки, але подається непрямо, метафорично, якщо можна так сказати, в *пафосі* — я застосовую тут це слово в його найкращому смислі — цієї книжки. Нова і радикальна похвала божевіллю, інтенції якої не можна визнати,

тому що похвала *мовчанню* є завжди в *логосі*, у мові, яка об'єктивізує: “сказати-щось-добре-про” божевілля — означає також прилучити його, особливо тоді, коли це “сказати-щось-добре-про” — це також у даному випадку мудрість і щастя “сказати добре”.

До того ж висловити складність, висловити складність висловити — ще не означає її подолати; зовсім навпаки. По-перше, це не означає висловити, з якої мови, з якого розмовного випадку походить складність. Хто помічає, хто виражає складність? Цього не можна зробити ані в неприступному і дикому мовчанні божевілля, ані просто в мові тюремника, тобто в мові класичного розуму; це може висловити лише той, *для кого* є смисл і *кому* з'являється діалог, або війна, або непорозуміння, або зіткнення, або подвійний монолог, де протиставляються розум і божевілля в класичну добу. Отже, можливе історичне визволення логосу, в якому два монологи, або обірваний діалог, або, передусім, точка розриву діалогу між *детермінованими* розумом і божевіллям могли проявитися і можуть бути сьогодні осмислені та висловлені. (Принаймні за припущення, що можуть; але ми тут поділяємо гіпотезу Фуко.)

Отже, якщо книжка Фуко, попри визнану неможливість та складність, могла бути написана, ми маємо право запитати себе, яким крайнім засобом він підтримав цю мову, що не має ані засобів, ані опертя: хто визначає антизасіб? Хто написав і хто повинен зрозуміти, написав якою мовою й виходячи з якої історичної ситуації логосу, хто написав і хто повинен зрозуміти цю історію божевілля? Бо то не випадковість, що саме сьогодні міг бути створений такий проект. Слід припустити, не забуваючи, а *навпаки*, добре пам'ятаючи

зухвалу сміливість думки в “Історії божевілля”, що почалося певне визволення божевілля, що психіатрія нині, хоч і незначною мірою, відкрилася, що поняття божевілля як порушення розуму якщо й було колись єдиним, то тепер розпалося. І що саме у відкритості, яка утворилася внаслідок такого розпаду, міг виникнути й знайти для себе історичне місце такий проект.

Якщо Фуко й виявився більше, ніж будь-хто інший, чутливим і уважним до питань такого зразка, то все ж виникає враження, що він не погодився прийняти й визнати їхній попередній характер, методологічний або філософський. І це правда, що після того, як проблему зрозуміли, як і правову її складність, присвятити цьому попередню працю означало б зробити безплідним або неможливим усе дослідження. Таке дослідження в процесі його здійснення може довести, що рух слова на тему божевілля можливий. Але хіба основи такої можливості не надто класичні?

Книжка Фуко належить до тих, які не віддаються пошукові з дослідницькою веселістю. Ось чому поза визнанням труднощів, що стосуються археології мовчання, треба висунути *інший* проект, проект, який, можливо, суперечить проекту археології мовчання.

Оскільки мовчання, археологію якого задумано створити, — це не німота і не первісне не-слово, а мовчання, що настає, мова, яка порушується *за наказом*, то йдеться про те, щоб у рамках логосу, який передував розриву між розумом та божевіллям, у рамках логосу, який припускає діалог між тими сутностями, що їх згодом було названо розумом та божевіллям (порушенням розуму), логосу, який дозволяє в собі вільно циркулювати та

спілкуватися розумові та божевіллю, як колись божевільним дозволяли вільно пересуватися по місту за Середньовіччя, то йдеться про те, щоб у рамках цього логосу вільних обмінів дістатися до джерел протекціонізму розуму, змушеного шукати собі пристановище та будувати захисні редути, самому перетворюватися на захисний редут. Отже, йдеться про те, щоб дістатися до тієї точки, де діалог урвався і розділився на два монологи; дістатися до того, що Фуко називає надзвичайно сильним словом *Рішення*. Рішення водночас поєднує й розділяє розум і божевілля; його тут слід розуміти водночас як первісний акт ладу, *fiat* ("хай буде"), декрет і розрив, цезуру, розділення, розкол. Я радше сказав би *розбрат*, аби краще позначити, що йдеться про розділення в собі, про розкол і внутрішнє збурення *смыслу взагалі*, логосу взагалі, розкол у самому акті *відчуження*. Як завжди, розбрат внутрішній. Зовнішнє є внутрішнім, воно там розщеплюється й ділиться згідно з розтріскуванням — гегелівським *Entzweiung* (розколом).

Складається також враження, що проект, який вимагає первісного розколу логосу, — інший, аніж проект археології мовчання, і ставить інші проблеми. Цього разу слід було б розкопати цілинний і цілісний ґрунт, у якому неясно закорінений акт рішення, що пов'язує і розділяє розум і божевілля. Розум і божевілля в класичну добу мали спільний корінь. Але цей спільний корінь, тобто логос, ця цілісна основа набагато давніша, аніж середньовічний період, блискуче, проте коротко описаний Фуко у його чудовому вступному розділі. Тут має йтися про фундаментальну єдність, яка вже містить у собі вільний обмін Середньовіччя, і ця єдність — уже єд-

ність логосу, тобто розуму; розуму вже, безперечно, історичного, але набагато менш детермінованого, аніж він стане в тій своїй формі, яку називають класичною; вона ще не дістала визначення "класичної доби". Саме у стихії цього архаїчного розуму стануться розкол, розбрат як його модифікація і, якщо завгодно, як переворот, тобто як революція, але революція внутрішня, революція щодо себе і в собі. Бо цей логос, який є на початку, це не лише загальне місце всякого розбрату, а й також — і це не менш важливо — та атмосфера, в якій рухається мова Фуко, в якій вона *фактично* з'явилася, але в якій також цілком *законно* визначена й окреслена в її межах історія божевілля в класичну добу. Отже, слід почати з міркувань про первісний логос, у якому розгорнулося насильство класичної доби, щоб з'ясувати витoki (або можливість) рішення і витoki (або можливість) оповіді. Чи треба тут нагадувати про те, що ця історія логосу до Середньовіччя та до класичної доби не була темною та німою передісторією? Хоч би яким раптовим був розрив (якщо він справді стався) Середньовіччя із грецькою традицією, цей розрив і ці зміни були пізніми й випадковими з погляду фундаментальної неперервності логіко-філософської спадщини.

Те, що Фуко залишив у тіні закоріненість рішення в його справжньому історичному ґрунті, можна вважати незручністю — і то щонайменше з двох причин:

1. Це створює незручність, тому що Фуко почав розвивати свої міркування з трохи загадкового посилання на грецький логос, про який він сказав, що, на відміну від класичного розуму, він "не мав своєї протилежності". Я цитую: "Греки мали справу з певною річ-

цю, яку вони називали ὄβρις. Їхнє ставлення до неї означало не тільки осуд: існування Трасимаха або Калліклея доводить це достатньо переконливо, хоча сказане ними і дійшло до нас уже загорнутим у заспокійливу діалектику Сократа. Але грецький логос не мав своєї протилежності”.

[Отже, є підстави припустити, що грецький логос не мав своєї протилежності, тобто, коротко кажучи, греки вдовольнялися елементарним, первісним та неподільним Логосом, у якому всяка суперечність у її найзагальнішому вигляді, всяка війна — в нашому випадку всяка полеміка — могли виникнути лише згодом. Виходячи з цієї гіпотези, треба було б визнати, чого, до речі, Фуко не зробив, що, в їхній *тотальності*, історія та спадщина “заспокійливої діалектики Сократа” були вже позбавлені прав громадянства й виключені з цього грецького логосу, який не мав своєї протилежності. Бо якщо сократична діалектика заспокійлива в тому значенні, в якому це розуміє Фуко, то виходить, що вона вже вигнала, виключила, об’єктивізувала або — що, хоч як це дивно, є тим самим — увібрала в себе й опанувала як один зі своїх моментів, “обгорнула” “іншого” розуму й що вона сама собою заспокоїлася, утвердилася у своїй докартезіанській певності, в σοφροσύνη, в мудрості, у здоровому глузді та в раціональній обачності.

З цього випливає, що треба:

а) *або* щоб сократичний момент та всі його похідні безпосередньо увійшли в цей грецький логос, який не має своєї протилежності; а отже, щоб сократична діалектика не була заспокійливою (можливо, незабаром ми дістанемо можливість довести, що вона не більш заспокійлива, ніж картезіанське *cogi-*

10). У такому випадку, виходячи з цієї гіпотези, зачарування досократиками, до якого нас приохотили Ніцше, Гайдегер та кілька інших філософів, має в собі щось від містифікації, історично-філософські мотивації якої лишається дослідити;

б) або щоб сократичний момент та діалектична перемога над калліклеївською $\delta\beta\rho\iota\varsigma$ позначили усунення логосу й вигнання його за його межі та рану, яку відкривають у ньому рішення та відмінність; тоді не можна вважати, що структура виключення, яку Фуко хоче описати у своїй книжці, постала разом із класичним розумом. Тоді виходить, що минуло вже багато століть, відтоді як вона утвердилася й закоренилася у філософії. Виходить, що вона була якнайістотнішою протягом усієї історії філософії та розуму. Класична доба в цьому плані не має ані якоїсь специфічності, ані переваг. І всі ті знаки, які Фуко зібрав під заголовком *Stultifera navis* (Корабель дурнів), грають лише на поверхні за давнього розколу. Вільне пересування божевільних, крім того, що воно не таке вже вільне, якщо взагалі вільне, — це, в такому випадку, лише суспільно-економічний епіфеномен на поверхні розуму, вже розділеного, всупереч його бажанню, ще від світанку його грецького походження. У всякому разі, мені здається незаперечним, хоч би які були гіпотези про те, що, без сумніву, є хибною проблемою і хибною альтернативою, — що Фуко не може водночас урятувати своє твердження про вже заспокійливу діалектику Сократа і свою тезу, що припускає специфічність класичної доби, розум якої начебто набув упевненості, виключивши свого “іншого”, тобто *вибудувавши* свою проти-

лежність як *об'єкт*, щоб від нього захиститись і його позбутися. Щоб замкнути його.

Коли хочуть написати історію рішення, розколу, відмінності, ризикують внести поділ у подію або в структуру, додану до єдності первісної присутності, і підтвердити в такий спосіб метафізику в її фундаментальній операції.

Правду кажучи, для того щоб та або та з цих гіпотез була істинною і щоб постала необхідність обирати між ними, треба припустити *загалом*, що розум може мати свою протилежність, “іншого” розуму, що він може конституювати або відкрити такого іншого, і що опозиція розуму та його “іншого” — опозиція *симетрична*. У цьому слід шукати основу речей. Дозвольте мені відійти на певну відстань від такого припущення.

Хоч би який був спосіб тлумачення ситуації класичного розуму, зокрема з погляду грецького логосу, незалежно від того, чи цей останній пережив, чи ні розкол, *у всіх випадках* доктрина *традиції*, традиції логосу (чи існує якась інша?) здається попередньо введеною у задум Фуко. Хоч би яким було ставлення греків до $\psi\psi\psi$, ставлення, що, безперечно, не було таким уже простим... Тут я відкрию дужки й поставлю запитання: в ім'я якого інваріантного смислу “божевілля” Фуко наближається, хоч би яким був смисл цього наближення, до божевілля й $\psi\psi\psi$? Тут перед нами постає проблема перекладу, філософська проблема перекладу — і вона серйозна, навіть якщо для Фуко $\psi\psi\psi$ — Не божевілля. Визначити різницю між ними — передбачає дуже ризикований лінгвістичний перехід. Необачність завжди чатує на перекладачів, і в цьому аспекті слід бути дуже обережним. (Я думаю, зокрема й мимохідь,

про те, що було перекладено як божевілля й лють у “Філебі”, 45e)⁵. Потім, якщо божевілля має такий інваріантний смисл, яке його відношення до цих історичних модифікацій, до всіх цих *a posteriori*, до цих подій, які визначають аналіз Фуко? Останній реалізується, попри все, навіть якщо його метод не емпіричний, через збирання інформації та опитування. Те, що він творить, — це історія, і звернення до події зрештою стає неминучим і визначальним, принаймні формально. Отож той концепт божевілля, що його Фуко ніколи не піддавав тематичному опрацюванню, — чи не є він сьогодні, поза повсякденною, народною мовою, що існує набагато довше, ніж мала б існувати, після того, як її поставили під сумнів наука і філософія, — чи не є він фальшивим, дезінтегрованим, і то в такий спосіб, що Фуко, відмовившись від психіатричного матеріалу або від матеріалу філософії, який не переставав ув’язнювати божевільного, послуговується зрештою, не маючи іншого вибору, поняттям повсякденним, неоднозначним, запозиченим із джерел, яких не можна контролювати? Це не призвело б до серйозних наслідків, якби Фуко послуговувався цим словом, узявши його в лапки, як мовою інших, тих, які в той період, що він вивчає, застосовували його як історичне знаряддя. Але все відбувається так, ніби Фуко *знає*, що саме означає “божевілля”. Усе відбувається так, ніби в неперервності та в основі можливе і прийняте попереднє точне й строге розуміння концепту божевілля, принаймні його номінального визначення. Насправді ж можна показати, що в намірах Фуко, якщо не в історичній думці, яку він вивчає, концепт божевілля включає в себе все те, що можна було б підвести під загальну рубрику *нетати-*

вного. Варто тільки уявити, які проблеми виникають внаслідок такого застосування цього поняття. Можна було б поставити запитання подібного виду й стосовно поняття істини, яке проходить по всій книжці...) Я закриваю дужку після цього довгого періоду. Отже, хоч би яким було ставлення греків до $\delta\beta\rho\iota\varsigma$, а Сократа — до первісного логосу, можна в усіх випадках вважати незаперечним, що класичний розум і вже навіть розум середньовічний були пов'язані з розумом грецьким і що саме в рамках цієї спадщини, яку усвідомлювали іноді більше, іноді — менше, яку іноді більше, а іноді — менше змішували з іншими лініями традиції, розвивалися щасливі й лихі пригоди класичного розуму. Якщо розкол датується від Сократа, тоді становище божевільного в сократичному або постсократичному світі — за того припущення, що в ту добу існували люди, яких можна було назвати божевільними, — мабуть, заслуговує на те, щоб бути дослідженим у першу чергу. Без цього, хоч би як Фуко намагався йти суто *ап'іорним* шляхом, його історичний опис висуває банальні, але неминучі проблеми періодизації, географічних, політичних, етнологічних обмежень тощо. Якщо ж натомість єдність логосу, без протилежностей і винятків, зберігалася аж до класичної “кризи”, тоді ця остання була, якщо можна так сказати, вторинною й похідною. Вона не поглинає тотальності розуму. А в цьому випадку мимохідь зазначимо, що сократичний дискурс не міг у собі мати нічого заспокійливого. Класична криза могла розвиватися, виходячи з елементарної традиції логосу та в її рамках, причому ця остання не мала своєї протилежності, але містила в собі й висловлювала всяку детерміновану суперечність.

Ця доктрина традиції смислу і розуму виявилась тим більш необхідною, що вона одна може надати смислу й раціональності *взагалі* сказаному Фуко та всьому, що говорилося про війну між розумом та безумом. Адже сказане передбачає, що його почують.]

2. Я щойно сказав про те, що було незручно з *двох причин* залишати в тіні історію докласичного логосу, історію, яка не була передісторією. Друга причина, про яку я коротко згадаю, перше ніж перейти до Декарта, пов'язана з тим, що Фуко глибоко співвідносить розкол, розбрат із самою можливістю історії. Розкол — це саме джерело історії. "*Необхідність божевілля*, протягом усієї історії Заходу, пов'язана з тим рухом рішення, що вирізняє з шуму глибини та його безперервної одноманітності значущу мову, яка передається й завершується в часі; одне слово, вона пов'язана з *можливістю історії*".

Отже, якщо рішення, яким визначається розум, виключаючи й об'єктивізуючи вільну суб'єктивність божевілля, якщо це рішення є джерелом історії, якщо воно — це сама історичність, умова смислу і мови, умова традиції смислу, умова творчості, якщо структура виключення — це фундаментальна структура історичності, тоді "класичний" момент цього виключення, той, що його описує Фуко, не має ані абсолютної переваги, ані архетипної зразковості. Це приклад як зразок, а не як модель. В усякому разі, для того щоб показати її особливість, без сумніву, глибоку, треба було б підкреслити не те, в чому саме вона є структурою виключення, а те, в чому й, головне, чим її *власна й модифікована* структура виключення історично відрізняється від інших, від усіх інших. І поставити питання її зразковості: чи то йдеться про приклад, один серед

інших можливих, чи про “добрий приклад”, приклад, який має перевагу над іншими й несе в собі відкриття? Це питання нескінченної складності. величезні питання, які витають над книжкою Фуко, більше присутні в його намірах, аніж у його фактичному тексті.

I, нарешті. *останнє питання*: якщо цей великий розкол — це сама можливість історії, історичність історії, що означає тут “писати історію цього розколу”? Писати історію історичності? Писати історію джерела історії? Чи не було б, у даному випадку, “*usteron proteron*” простою “логічною помилкою”, помилкою всередині певної логіки, конститутивного співвідношення? І спростувати його не означає міркувати логічно. Якщо існує історичність розуму загалом, історія розуму ніколи не буде історією його джерела, яке його *вже* передбачає, а буде історією однієї з його визначених фігур.

Цей другий проект, метою якого є сягнути спільного коріння смислу і не-смислу, як і до первісного логосу, у якому *певна* мова й *певне* мовчання розколюються, аж ніяк не є крайнім засобом у стосунку до того, що могло б бути об’єднане під загальною назвою “археології мовчання”. Археології, яка водночас намагалася й відмовлялася висловлювати саме божевілля. Вираз “висловлювати саме божевілля” суперечить сам собі. Висловлювати божевілля, не впровадивши його в об’єктивність, — це дозволити йому висловлюватися самому. А справа в тому, що божевілля — це, по суті, те, що не висловлює: це “відсутність твору”, як глибоко зауважив Фуко.

Отже, це не крайній засіб, а інший і амбітніший задум, який повинен був би призвести до похвали розуму (по суті, не існує іншої похвали, як похвала розуму), але цього разу

розуму глибшого, ніж той, який протиставляється собі й визначає себе в історично детермінованому конфлікті. Ще Гегель завжди... Отже, це не крайній засіб, а амбітніша амбіція, навіть якщо Фуко писав так: “*За браком цієї недосяжної первісної чистоти (самого божевілля) структурне дослідження повинне повернутися до рішення, яке водночас пов’язує й розділяє розум і божевілля; воно повинне намагатися розкрити вічний обмін, прихований спільний корінь, первісне зіткнення, яке надає смислу єдності так само, як і протиставленню смислу й безглуздя*”. [Курсив мій.— *Авт.*]

Перш ніж описати ту мить, коли розум у класичну добу приводить божевілля до мовчання за допомогою того, що він називає “дивним актом насильства”, Фуко показує, як виключення й замкнення божевілля знаходять той різновид структурного розташування, який історія підготувала для іншого виключення — виключення прокази. На жаль, я не можу зупинитися на блискучих пасажах із розділу, що має назву “*Stultifera navis*”. Вони поставили б тут перед нами численні запитання.

Отже, я переходжу до дивного “акту насильства”, до великого ув’язнення, яке, зі створенням у середині XVII ст. будинків для божевільних та деяких інших хворих, стало пришестям і першим етапом класичного процесу, що його Фуко описує впродовж усієї своєї книжки. Хоча ми так і не можемо зрозуміти, чи така подія, як створення закладу, в якому ізолюють божевільних, — це один із багатьох знаків, фундаментальний симптом чи причина. Такий вид запитань може здатися зовнішнім щодо методу, який претендує на те, щоби вважатися суто структуралістсь-

ким, тобто методу, для якого, в його структурній цілісності, усе взаємопов'язане і циклічне до такої міри, що класичні проблеми каузальності, здається, мають своїм джерелом непорозуміння. Можливо. Але я запитую себе, чи, коли йдеться про історію (а Фуко хоче написати історію), строгий структуралізм можливий, і чи може він передусім уникнути, хай це навіть буде лише для порядку та в порядку його описів, будь-яких питань етіологічного характеру, будь-яких питань, що мають, наприклад, стосунок до центру ваги структури. І, цілком слушно відкидаючи певний стиль каузальності, ми, мабуть, не маємо права відмовлятися від будь-яких вимог етіологічного характеру.

Уривок, присвячений Декартові, якраз відкриває розділ про *Велике ув'язнення*. Тобто він відкриває, власне, саму книжку, і його розташування на початку розділу досить незвичне. Тим більше я не бачу тут ніякої можливості обминути питання, яке я щойно поставив. Невідомо, чи цей уривок, присвячений першій з "Медитацій", що її Фуко тлумачить як *філософське ув'язнення божевілля*, покликаний повідомити про історичну й політико-суспільну драму, яка мала от-от розігратися, стати прелюдією до *загальної драми*. Чи цей "акт насильства", описаний у вимірі теоретичного й метафізичного знання, — це симптом, причина, мова? Щоб тут треба припустити або з'ясувати, аби це питання чи цей розкол були усунуті по своїй суті? І якщо цей акт насильства структурно пов'язаний із тотальністю драми, то який статус цієї пов'язаності? Нарешті, хоч би яке місце відводилося філософії в цій тотальній історичній структурі, звідки цей вибір — єдиний картезіанський приклад? У чому по-

лягає зразковий характер картезіанства. тоді як стільки інших філософів, у ту саму історичну добу, теж цікавилися божевіллям або — що є не менш значущим — втрачали до нього інтерес у найрозмаїтіші способи?

На жодне з цих запитань, які виникають неминуче й відразу і які більше ніж просто методологічні, Фуко не дає прямої відповіді. Єдина фраза в його передмові з'ясовує цю проблему. Я її процитую: “Отже, писати історію божевілля — це означає: здійснити структурне дослідження історичної сукупності — понять, інституцій, юридичних і поліційних заходів, наукових концепцій, — що тримає в полоні божевілля, чий первісний стан уже ніколи не можна буде відновити як такий”. Як організуються ці елементи в “історичній сукупності”? Що таке “поняття”? Чи філософські поняття мають якусь перевагу? Як співвідносяться вони з науковими концепціями? Чимало запитань виникають у зв'язку з даним проектом.

Я не знаю, до якої міри Фуко погодився б із твердженням, що попередні умови для відповіді на такі запитання можуть бути створені завдяки внутрішньому й автономному аналізу змісту філософського дискурсу. Лише тоді, коли тотальність цього змісту стане для мене очевидною з погляду її смислу (але це неможливо), я зможу розташувати її з усією строгістю в її тотальній історичній формі. Лише тоді її повторне впровадження не завдасть їй насильства, бо це буде законне впровадження *самого* цього філософського смислу. Зокрема, коли йдеться про Декарта, неможливо відповісти на жодне історичне запитання, що його стосується, — стосується прихованого історичного смислу його теорії, стосується її належності до тотальної струк-

тури, — до здійснення строгого й вичерпного внутрішнього аналізу його очевидних намірів, очевидного смислу його філософського дискурсу.

Саме на цей очевидний смисл, який, проте, не прочитується при безпосередньому зіткненні з ним, саме на цю власне філософську інтенцію ми й спрямуємо нині свій інтерес. Але спочатку спробуємо почитати через плече Фуко.

*Torheit musste erscheinen, damit
die Weisheit sie überwinde...*

(Треба було з'явитися дурості,
щоб мудрість її здодала)

Гердер

Акт насильства був здійснений Декартом у першій з його “Медитацій”, і, судячи з усього, полягає він, якщо оцінити його сумарно, в цілковитому усуненні можливості божевілля з самої думки.

Я прочитаю спочатку визначальний уривок із Декарта, той, який цитує Фуко. Потім ми ознайомимося з прочитанням цього тексту самим Фуко. І нарешті, влаштуємо діалог між Декартом і Фуко.

Ось що пише Декарт (коли вирішує позбутися впливу всіх тих думок, яким він доти “повністю довіряв”, і почати все від самого початку, від основ, *a primis fundamentis*). Для цього йому досить зруйнувати колишні основи, й тоді відпадає потреба піддавати сумніву ці думки одну за одною, бо зруйнування основ тягне за собою повалення всієї будівлі. Однією з таких хистких основ пізнання є, що цілком природно, чуттєвість. Чуття мене іно-

ді обманюють, отже, вони можуть обманювати мене завжди: тому я ставлю під сумнів усі знання чуттєвого походження): “Все те, що я досі сприймав як найбільш істинне й певне, я дістав від своїх чуттів або завдяки чуттям: але іноді я переконувався в тому, що ці чуття були оманливі, й обачність мені підказує, що не можна цілком довіряти тим, котрі нас одного разу ввели в оману”.

Декарт розвиває свої міркування далі.

“Але (*sed forte*... я наполягаю на *forte*, слові, яке герцог де Люн не переклав, а Декарт, переглядаючи переклад, не визнав за потрібне його виправити. Отож ліпше, як висловився Байє, “зіставляти французьку мову з латиною, коли читаєш “Медитації”. Лише в другому французькому виданні Клерсельє *sed forte* набуло всієї своєї значущості й було перекладене як “*mais peut-être qu'encore que...*” (“але, можливо, що хоча...”). Я навмисне зупинився на цьому пункті, який незабаром відкриє нам усю свою значущість). Отже, я читаю далі: “Але, можливо, що хоча чуття нас іноді обманюють, коли їм доводиться дотикатися до речей *мало відчутних і дуже віддалених* [курсив мій.— Авт.], нам усе ж таки, певно, доводиться мати справу з багатьма іншими, стосовно яких нема розумних підстав сумніватися, хоча ми й пізнаємо їх через їхні засоби...” Отже, *можливо, й існують* знання чуттєвого походження, щодо яких ми не маємо розумних підстав сумніватися. “Наприклад, — провадить Декарт, — навряд чи випадає ставити під сумнів те, що я перебуваю тут, сиджу біля вогню, одягнений у домашній халат, з цими аркушами паперу в руках, та інші факти такої самої природи. А хіба міг би я заперечувати, що ці руки й це тіло належать мені? Так могло б статися лише в тому

випадку, якби я поставив себе на одну дошку з тими схибленими. чиї мізки так скаламучені й затемнені випарами жовчі, що вони постійно запевняють, ніби вони царі, тоді як насправді вони геть убогі, ніби вони вдягнені в золото й пурпур, тоді як насправді вони голі, або уявляють себе глечиками, або їм здається, що тіло в них зі скла...”

А ось фраза найбільш значуща, як вважає Фуко: “Але чого дивуватися, це ж божевільні, *sed amentes sunt isti*, і я теж був би не менш схибленим (*demens*), коли б поводився, як вони”.

Я уриваю свою цитату не в кінці цього абзацу, а на першому слові наступного, котре заново вводить рядки, які я шойно прочитав, у риторичний і педагогічний обіг, чиї артикуляції дуже звужені. Цим першим словом (чи першими словами) було *praeclare sane...* У перекладі — *toutefois* (одначе). І саме з цього слова починається абзац, у якому Декарт уявляє, що завжди може марити і що світ може бути не більш реальним, аніж його марення. І він узагальнює через гіперболу гіпотезу про сон та сновидіння (“Отже, уявімо собі, що ми заснули...”), гіпотезу та гіперболу, які послужать йому для того, щоб розвинути сумнів, опертий на природні причини (бо існує також і гіперболічний момент цього сумніву), щоб залишити поза його досяжністю лише істини нечуттєвого походження, зокрема математичні твердження, які є істинними незалежно від того, “чи я сплю, чи не сплю”, і які будуть повалені лише під штучним і метафізичним натиском Злого Генія.

Як же Фуко читає цей текст?

На його думку, коли Декарт зустрічається в такий спосіб із божевіллям поруч із (вираз *поруч із* — це вираз Фуко) маренням та всіма

формами чуттєвих помилок, він не ставить до них, якщо можна так висловитись, однаково. “У структурі сумніву, — каже Фуко, — існує фундаментальна неврівноваженість між божевіллям, з одного боку, маренням та помилкою — з другого...” (Я тут мимохідь відзначу, що Фуко, до речі, часто відкидає класичну редукцію божевілля до помилки...) Він веде далі: “Декарт не уникає небезпеки божевілля, коли обминає випадковість марення й помилки”.

Тут Фуко зіставляє два наступні підходи:

1. Той, завдяки якому Декарт міг би показати, що чуття можуть обманювати нас лише стосовно речей “мало відчутних” та “дуже віддалених”. Тут ідеться про межу помилки чуттєвого походження. А в тому уривку, який я щойно прочитав, Декарт слушно стверджував: “Хоча чуття нас іноді й обманюють, коли їм доводиться дотикатися до речей мало відчутних і дуже віддалених, нам усе ж таки, певно, доводиться мати справу з багатьма іншими, стосовно яких ми не маємо розумних підстав сумніватися...” Якщо тільки ти не божевільний, але цю гіпотезу Декарт, як здається, виключає на самому початку цього уривка.

2. Той, завдяки якому Декарт показує, що уява й марення не можуть творити прості й універсальні елементи, які вони включають до своєї композиції, як, наприклад, “тілесну природу загалом і її протяжність, обсяг, кількість тощо”, все те, що за своїм походженням якраз не належить до речей відчутних і становить предмет математики та геометрії, невразливих для природного сумніву. Отже, досить спокусливо разом із Фуко вважати, що Декарт хоче знайти в *аналізі* (я беру це слово в його прямому значенні) марення та

чуттєвості ядро. елемент близькості та простоти, що не зводиться до сумніву. Саме у сновидінні та в чуттєвому сприйманні я долаю або, як висловлюється Фуко, я “обминаю” сумнів і стаю на ґрунт певності.

Фуко пише також: “Декарт не уникає *небезпеки* божевілля, коли він обминає *випадковість* марення або помилки... Ні сон, заселений сновидіннями, ні виразне усвідомлення того, що чуття впадають в оману, не можуть посіяти сумнів щодо крайніх виявів його універсальності; навіть коли ми визнаємо, що очі нас обманюють, “навіть коли припустимо, що спимо”, істина не провалиться, вся цілком, у ніч. У випадку з божевіллям — усе відбувається інакше”. Далі: “У структурі сумніву існує неврівноваженість між божевіллям, з одного боку, маренням та помилкою — з другого. Їхня ситуація різна у стосунку до істини та до того, хто її шукає; сновидіння та ілюзії долаються в структурі істини; але божевілля виключається суб’єктом, що сумнівається”.

Справді, здається, що Декарт не заглиблює досвід божевілля настільки, щоб знайти там незвідне, але внутрішнє ядро самого божевілля. Він не цікавиться божевіллям, не приймає гіпотези про нього, він його не розглядає. Він виключає його своєю ухвалою. Я був би схибленим, коли б повірив, що тіло в мене — зі скла. Але це виключено, оскільки я мислю. Випереджаючи момент *cogito*, яке повинне буде чекати на безліч строго впорядкованих за наслідками етапів, Фуко пише: “Неможливість бути божевільним істотна не для об’єкта думки, а для суб’єкта, який думає”. Саме з самої внутрішньості думки божевілля мусить бути вигнане, викинуте, спростоване в самій своїй неможливості.

Наскільки мені відомо, Фуко був перший, хто в такий спосіб відокремив у цій "Медитації" маячню та божевілля від чуттєвості та сновидінь. Хто відокремив їх у їхньому філософському розумінні та їхній методологічній функції. У цьому оригінальність його прочитання. Але якщо класичні інтерпретатори не визнали за потрібне здійснити таке відокремлення, то чи з неухважності вони це зробили? Перш ніж відповісти на це запитання, або, радше, перш ніж поставити його ще раз, відзначмо разом із Фуко, що ця ухвала про виключення, яка звістує політичну ухвалу великого ув'язнення, або перегукується з нею, або тлумачить її, або супроводжує її, що, проте, в усіх випадках солідарна з нею, ця ухвала була б неможлива, наприклад, для Монтеня, адже ми знаємо, наскільки його переслідувала думка про можливість бути або стати божевільним у самому акті думки і на всій її протяжності. Таким чином, картезіанська ухвала позначає, пише Фуко, "пришестя розуму (*ratio*)". Та оскільки прихід розуму не "вичерпується" у "прогресі раціоналізму", Фуко залишає тут Декарта, змістивши свій інтерес до історичної (політико-суспільної) структури, лише одним зі знаків якої можна вважати картезіанський жест. Бо "далеко не один знак", пише Фуко, "характеризує прихід класичної доби".

Ми спробували почитати Фуко. Спробуймо тепер наївно перечитати Декарта й побачити, перш ніж повторити запитання про зв'язок між "знаком" і "структурою", спробуймо побачити, як я вже згадував, чим може бути *смысл знака як такового*. (Бо знак тут уже наділений автономією філософського дискурсу, він уже є відношенням між означником і означуваним.)

Перечитуючи Декарта, я помічаю дві речі:

1. Що в частині, на яку ми посилалися і яка відповідає фазі *сумніву*, заснованого на *природних* причинах. Декарт не *обминає* евен-туальності чуттєвої помилки та марення, він не “долає” їх у структурі істини” з тієї простої причини, що, як здається, він не долає і не обминає їх у жодний момент і в жодний спосіб; і що в жодний момент він не виключає можливості всеосяжної помилки для *всього* знання, яке має своє джерело у смислі та в уявній структурі. Тут треба усвідомити, що гіпотеза про марення — це радикалізація або, якщо завгодно, гіперболічне перебільшення гіпотези, згідно з якою чуття *іноді* можуть мене обманювати. У маренні *тотальність* моїх чуттєвих образів ілюзорна. З цього випливає, що непохитна певність у маренні може бути *a fortiori* непохитною певністю у сприймальній ілюзії чуттєвого порядку. Отже, досить проаналізувати випадок марення, щоб розглянути на рівні, який є в цю мить нашим, випадок природного сумніву, випадок чуттєвої помилки в загальному розумінні. Отож, якими є певність та істинність, які уникають сприймання, а отже, й уникають чуттєвої помилки або уявної чи оніричної структури? Такими є певність та істини не-чуттєвого та не-уявного походження. Це речі *прості* й *зрозумілі*.

Справді, коли я сплю, все те, що я сприймаю уві сні, може бути, як каже Декарт, “фальшивою ілюзією”, і, зокрема, існування моїх рук, тіла, те, що я розплющую очі, підводжу голову тощо. Інакше кажучи, те, що він, як пише Фуко, начебто виключав вище як схибленість, тут приймається як можливість сновидіння. І зараз ми побачимо, чому це так. Але, каже Декарт, припустімо, що всі

мої оніричні уявлення ілюзорні. Навіть у цьому випадку, коли йдеться про речі такі від природи певні, як моє тіло, руки тощо, необхідне уявлення, хоч би яке ілюзорне воно було, хоч би яким неточним було воно у своєму стосунку до уявлюваного. Отож у цих уявленнях, образах, ідеях у картезіанському смислі все може бути фальшивим і фіктивним, як у творах тих художників, чия уява, як про це прямо висловився Декарт, досить “екстравагантна”, аби винайти щось настільки нове, що ми ніколи не бачили нічого подібного. Але принаймні, коли йдеться про живопис, останнім елементом, який не дає перетворити себе на ілюзію, який художники не можуть підробити, є *колір*. Тут ідеться тільки про *аналогію*, бо Декарт не доводить необхідності існування кольору в загальному випадку. Але *так само*, як на картині, хоч би якою винахідливою та уявною вона була, залишається частина, позначена незвідною і реальною простотою, — *колір*, — так само у сновидінні є частина, що характеризується своєю непідробною простотою, частина, без якої не існувала б ця фантастична композиція, не підвладна жодному розпадові. Але цього разу — і саме тому приклад художника та кольору був лише аналогією — ця частина не є ані чуттєвою, ані уявлюваною: вона *надчуттєва*.

Це пункт, на який Фуко не звертає особливої уваги. Я прочитаю уривок із Декарта, який нас тут цікавить: “Бо й справді художники, навіть коли вони вдаються до *неймовірної штучності*, щоб знайти найхімерніші та найдивовижніші форми для зображення сирен і сатирів, проте, неспроможні наділити їх якимись абсолютно новими формами та природою, а просто виготовляють певну су-

міш та певні поєднання частин, що належать різним тваринам; а якщо навіть їхня *уява достатньо екстравагантна*, щоб винайти щось таке нове, чого ми раніше ніколи не бачили, і якщо, отже, на їхніх картинах ми бачимо речі цілком вигадані й абсолютно фальшиві, то, безперечно, кольори, якими вони їх малюють, повинні бути реальними, справжніми. І з цієї ж таки причини, навіть якщо ці загальні речі, а саме — очі, голова, руки і таке інше будуть чистими вигадками уяви, все одно доведеться визнати, що існують речі ще простіші і універсальніші, які є справжніми, які існують, і з їхньої суміші, ні більшою, ані меншою мірою, аніж із суміші реальних, справжніх кольорів, утворюються всі ті речі, які живуть у наших думках, незалежно від того, чи вони реальні й справжні, чи вигадані й фантастичні. З речей такого виду складається тілесна природа загалом, з їхньої протяжності, якості або величини та кількості; так само, як і місце, на якому вони перебувають, час, який вимірює їхню тривалість, і все таке інше. Саме тому, можливо, ми не помилились, якщо скажемо, що фізика, астрономія, медицина та всі інші науки, які залежать від міркувань про складні речі, дуже сумнівні й непевні; але що арифметика, геометрія та інші науки цієї природи, які мають справу лише з речами дуже простими й дуже загальними, байдуже, чи існують вони в природі, чи ні, мають у собі щось певне та безсумнівне; бо незалежно від того, чи я сплю, чи ні, два плюс три завжди утворюватимуть число п'ять, а квадрат ніколи не матиме більше чотирьох сторін; і не видається можливим, щоб такі очевидні істини могли бути запідозрені в хибності чи неточності“.

І я хочу тут відзначити, що наступний абзац також починається з “проте” (*verumtamen*), що йому ми зараз приділимо належну увагу.

Таким чином, впевненість у цій простоті або *надчуттєвій* загальності — яка трохи згодом буде піддана метафізичному сумніву, що набуває штучного й гіперболічного характеру з появою символічного образу Злого Генія — забувається аж ніяк не завдяки тривалій редукації, що зрештою відкриває опір ядра чуттєвої або уявної певності. Існує перехід до іншого порядку, а також перервність. Ядро є суто надчуттєвим, і певність, ще природна і тимчасова, яка тут досягається, передбачає радикальний розрив зі смыслом. У цей момент аналізу *жодне* значення, чуттєве чи уявне, як таке *не* буде врятоване, *жодна* невразливість чуттєвого до сумніву *не* випробовується. *Всяке* значення, *всяка* “ідея” чуттєвого походження *виключається* зі сфери істинності — *тією ж мірою, як і божевілля*. І в цьому немає нічого дивного: божевілля — це лише окремий випадок, втім, не найтяжчий, чуттєвої ілюзії, яка цікавить тут Декарта. Таким чином, можна констатувати, що:

2. Гіпотеза про екстравагантність, як здається, — в цей момент картезіанського порядку — не здобуває жодного привілейованого статусу і не піддається ніякому окремому виключенню. Перечитаймо, справді, це місце, де з’являється екстравагантність і яке цитує Фуко. Розташуймо його по-новому. Декарт щойно зазначив, що чуття нас іноді обманюють, і “обачність велить нам ніколи цілком не довіряти тим із них, які хоч раз ввели нас в оману”. Він починає з нового рядка, а саме зі слів *sed forte*, до яких я щойно привернув вашу увагу. Але весь наступний абзац виражає не остаточну й застиглу думку

Декарта, а заперечення й подив не-філософа, новачка у філософії, якого цей сумнів лякає, який протестує і каже: я нічого не маю проти того, щоб ви сумнівалися в чуттєвому сприйманні, яке стосується речей, “мало відчутних і дуже віддатених”, але ж інші! Що ви сидите тут, біля вогню, пишете те, що ви зараз пишете, водите пером по цих аркушах і все таке інше! Тоді Декарт бере на себе подив цього читача або цього наївного співрозмовника, він вдає, ніби приймає це на свій рахунок, коли пише: “Та як я міг би заперечувати, що ці руки й це тіло належать мені? Так могло б статися, лише якби я міг порівнювати себе з тими схибленими, чії мізки...” — і так далі. “І я теж був би не менш схибленим, коли б поводився як вони...”

Ми бачимо педагогічний та риторичний смисл *sed forte*, що підпорядковує собі весь цей абзац. Це — “але, можливо” вданого заперечення. Декарт щойно сказав, що всі знання чуттєвого походження можуть його обманювати. Він удає, ніби адресує собі здивоване заперечення уявного не-філософа, якого така зухвалість лякає і який йому каже: ні, не всі чуттєві знання обманюють, інакше ви були б божевільним, а нерозумно поклатися на божевільних і пропонувати нам мову божевільного. Декарт *озивається відлунням* на це заперечення: оскільки я тут, оскільки я пишу, оскільки ви мене розумієте, я не божевільний і ви так само, тобто ми перебуваємо в колі людей, наділених здоровим глуздом. Таким чином, приклад божевілья не свідчить про вразливість чуттєвої ідеї. Хай так. Декарт пристає на цю природну точку зору чи, радше, вдає, що він спочиває в цій природній комфортності, щоб успішніше, і радикальніше, й остаточніше відкинути його

і збентежити співрозмовника. Хай так, каже він, ви думаєте, що я божевільний, якщо я сумніваюся в тому, що я сиджу ось тут, біля вогню і таке інше, що я схиблений, оскільки ставлю себе на одну дошку з божевільними. Тож я зараз вам запропоную гіпотезу, яка здасться вам більш природною, яка вас не спантеличить, бо йдеться про повсякденний досвід, універсальніший за досвід божевілля: я маю на увазі досвід сну та марень. І тоді Декарт розвиває цю гіпотезу, яка зруйнує *всі чуттєві* основи знання і виведе на світло лише *інтелектуальні* основи впевненості. Тим більше, що ця гіпотеза не обміне можливості екстравагантних відхилень — епістемологічних, — набагато серйозніших, аніж відхилення, спричинені божевіллям.

Це звернення до сновидінь, отже, не є відступом — радше навпаки — від можливості божевілля, що його Декарт нібито схильний тримати від себе на пристойній відстані або навіть виключати. Воно визначає в рамках методичного порядку, в даному випадку нашого, гіперболічне загострення гіпотези божевілля. Вона стосується, у випадковий і частковий спосіб, лише певних зон чуттєвого сприймання. А втім, для Декарта тут йдеться не про те, щоб дати визначення концепції божевілля, а про те, щоб скористатися з повсякденного поняття екстравагантності (схибленості) з юридичною та методологічною метою, щоб поставити питання права стосовно лише *істинності* ідей⁶. Тут треба виразно усвідомити, що з *цього погляду* той, хто спить, або той, хто марить, божевільніший, аніж сам божевільний. Або принаймні той, хто марить, з погляду проблеми пізнання, яка тут цікавить Декарта, перебуває набагато далі від істинного сприймання, ніж божевільний. Са-

ме у випадку сну, а не у випадку схибленості *абсолютна тотальність* ідей чуттєвого походження стає підозрілою, вона позбавлена "об'єктивної цінності". за виразом Геру. Отже, гіпотеза екстравагантності не стала добрим прикладом, прикладом, який сприяв би відкриттю. Вона не стала добрим знаряддям сумніву. І це щонайменше з двох причин.

а) Вона не покриває *тотальності* поля чуттєвого сприймання. Божевільний обманюється не в усьому і не завжди; він обманюється не досить, він ніколи не є достатньо божевільним.

б) Це приклад неефективний і невдалий в аспекті педагогічному, бо він зустрічає спротив не-філософа, який не має сміливості піти за філософом, коли той припускає, що справді міг би збожеволіти в той момент, коли він говорить.

Надамо знову слово Фуко. У ситуації картезіанського тексту, принцип якої я щойно описав, Фуко міг би — і в цьому випадку я лише розвиваю логіку його тексту, не спираючись на жоден інший текст, — Фуко міг би нам нагадати *дві істини*, які виправдали б у другому прочитанні його інтерпретацію, яка, зрештою, могла б відрізнитися хіба що зовнішніми ознаками від тієї, яку я щойно запропонував.

1. При цьому другому прочитанні могло б з'ясуватися, що для Декарта божевілля мислиться лише як випадок серед інших, і то не найсерйозніший, чуттєвої помилки. (Фуко тоді помістив би себе в перспективу фактичної детермінації, а не юридичного застосування Декартом концепції божевілля.) Божевілля — це лише помилка чуттів і тіла, трохи тяжча, ніж та, яка чатує на всяку людину, пробуджену, але нормальну, набагато менш

тяжка, в епістемологічному порядку, аніж та, яку ми завжди робимо у сновидіннях. А якщо так, хіба немає, — безперечно, сказав би Фуко, — в цьому зведенні божевілля до прикладу, до випадку чуттєвої помилки, виключення, замкнення божевілля, і передусім переходу під захист *cogito* й усього того, що походить від інтелекту та розуму? Якщо божевілля — це лише спотворення чуттів — або уяви, — воно є тілесною річчю, воно перебуває поруч із тілом. Реальна відмінність субстанцій виштовхує божевілля в зовнішню темряву стосовно *cogito*. Воно, якщо повернутися до виразу, який Фуко пропонує деінде, замкнуте всередині від зовнішнього і зовні — від внутрішнього. Воно — це “інший” *cogito*. Я не можу бути божевільним, коли я мислю і коли мої думки ясні й виразні.

2. Ставши на точку зору нашої гіпотези, Фуко міг би нагадати нам і таке: якби Декарт вписав свою алюзію щодо божевілля в проблематику пізнання, якби він дивився на божевілля не просто як на характеристику тіла, а як на *помилку* тіла. якби він розглядав божевілля лише як видозміну думки, уявлення або судження, він нейтралізував би божевілля в його оригінальності. Він був би навіть приречений на те, щоб у крайньому випадку перетворити божевілля, як і всяку помилку, не тільки на епістемологічну недостатність, а й на недостатність моральну, пов'язану зі спрямуванням волі, яка тільки й може надати статус помилки інтелектуальній скінченності сприймання. Звідси залишається тільки один крок до того, щоб перетворити божевілля на гріх, що невдовзі й було радісно зроблено, як це переконливо показує Фуко в інших розділах.

Фуко мав цілковиту рацію, нагадавши нам про ці дві істини, з якими довелось б зіткнути-

ся кожному, хто б залишився на наївному, природному і дометафізичному етапі картезіанського маршруту. на етапі, позначеному природним сумнівом, таким, яким він постає в уривку, що його процитував Фуко. Але схоже на те, що ці дві істини стають також вразливими, після того як ми вступаємо у власне філософську, метафізичну й критичну фазу сумніву⁷.

1. Відзначмо спочатку те, як у риторичній першій з “Медитацій” після першого “проте”, яке проголосило “природну” гіперболу сновидіння (коли Декарт сказав “хоч би якими були божевільні, я навряд чи менше схиблений, ніж вони” тощо), на початку наступного параграфу з’являється ще одне “проте”. Першому “проте”, яке позначає *гіперболічний момент у рамках природного сумніву*, відповідає “проте”, що вводить *абсолютний гіперболічний момент*, виводячи нас за межі природного сумніву й підводячи до гіпотези про Злого Генія. Декарт шойно погодився з тим, що арифметика, геометрія та первісні поняття уникали першого сумніву, і він пише: “Проте я вже давно дійшов висновку, що існує Бог, який може все...” — і так далі. І це — початок того добре відомого руху, який приводить до легенди про Злого Генія.

Отож звернення до гіпотези про Злого Генія робить реальною, викликає до життя можливість повного божевілля, повного безумства, що його я неспроможний приборкати, оскільки я ним заражений — виходячи з гіпотези — і за яке я більше не несу відповідальності; повного безумства, тобто божевілля, яке вже буде не тільки безладом тіла, об’єкта, тіла-об’єкта поза межами *res cogitans* (речей, які мислять), поза межами політично й поліційно організованої громади, а божевіллям, яке введе руйнацію в чисту ду-

мку, в об'єкти суто надчуттєві, в поле ясних і чітко окреслених ідей, у сферу математичних істин, які не підвладні природному сумніву.

Цього разу божевілля, екстравагантність більше не щадить нічого, ні сприймання мого тіла, ні сприйняття суто інтелектуальних. І Декарт послідовно визнає:

а) Те, чого він нібито не визнав у своїй розмові з не-філософом. Я цитую (щойно Декарт згадав про “такого собі злого генія, не менш лукавого й підступного, ніж могутнього”): “Я схильний думати, що Небо, повітря, земля, кольори, фігури, звуки і всі зовнішні речі, які ми бачимо, це лише ілюзії і омана, якими він користується, щоб ошукати мою довіру. Я волів би подивитися на себе як на того, хто не має рук, не має очей, не має плоті й крові, не має жодних чуттів, але хибно вірить, ніби все це у нього є...” Цю думку буде повторено і в другій “Медитації”. Отже, ми досить далекі від наведеного вище прощання з екстравагантністю.

б) Те, що не підвладне природному сумніву: “Може бути й так, що Він (тут ідеться про Бога, здатного на обман, ще перед згадкою про можливе існування Злого Генія) захоче, щоб я помилявся щоразу, коли додаватиму три до двох, або щоб я завжди рахував, скільки сторін має той або той квадрат...” і так далі⁸.

Таким чином, ані думки чуттєвого походження, ані ідеї походження розумового не будуть у безпеці на цій новій фазі сумніву, і те, що недавно було відкинуте під назвою екстравагантності, тепер приймається в найістотнішому внутрішньому осередді думки.

Ідеться про операцію філософську та юридичну (але перша фаза сумніву вже нею була), операцію, яка більше не називає божевілля і виводить на світло можливості права. У

праві ніщо не чинить спротиву руйнуванню, яке ми називаємо екстравагантністю при першому сумніві, хоча і фактично, і з природного погляду для Декарта, для його читача і для нас жодна природна стурбованість неможлива, коли йдеться про це фактичне руйнування. (Правду кажучи, щоб дійти до самої суті речей, треба було б безпосередньо розглянути як таке питання фактичних і правових стосунків між *cogito* й божевіллям.) Під цим природним заспокоєнням, під цією впевненістю, що має вочевидь дофілософський характер, ховається визнання істини по суті й по праву: переконаність у тому, що філософський дискурс та філософське спілкування (тобто сама мова), якщо вони мають надчуттєвий смисл, тобто відповідають своїй сутності та покликанню дискурсу, повинні уникати божевілля і фактично, і водночас у межах права. Вони повинні нести в собі нормальність. І це не якась вада, притаманна картезіанській філософії (хоч Декарт не ставив перед собою питання про власну мову)⁹, це не якась хиба чи містифікація, пов'язана з певною визначеною історичною структурою; це потреба універсальної сутності, якої не може уникнути жоден дискурс, оскільки вона належить до смислу смислу. Це потреба сутності, якої не може уникнути жоден дискурс, навіть той, який викриває містифікацію або акт насильства. І парадоксально, що те, про що я тут кажу, цілком збігається з поглядами Фуко. Бо ми тепер бачимо в усій його глибині те твердження Фуко, яке в дивний спосіб рятує також Декарта від звинувачень, що їх часто висувають проти нього. Фуко пише: "Божевілля — це відсутність творіння". Це фундаментальне зауваження в його книжці. Адже творчість починається з найелементарнішого

дискурсу, з першої артикуляції смислу, з *фрази*, з побудови першої синтаксичної конструкції “як такої”¹⁰, бо створити фразу означає виразити можливий смисл. Фраза за самою своєю суттю нормальна. Вона несе нормальність у собі, тобто смисл, у всіх значеннях цього слова, і в Декартовому загалом. Вона несе в собі нормальність і смисл, хоч би яким був стан, здоров’я чи божевілля того, хто її промовляє або через кого вона передається і над ким і в кому вона артикулюється. У своєму найбільшій синтаксисі логос — це розум, і розум уже історичний. І якщо божевілля, в загальному випадку, поза будь-якою неприродною й детермінованою історичною структурою, — це відсутність творчості, то воно за самою своєю сутністю і в цілому є мовчанням, обірваним словом у цезурі або в рані, що розтинають життя, як і *історичність взагалі*. Мовчанням не детермінованим, не накинутим ані в цю мить, ані в якусь іншу, але, по суті, прив’язаним до акту насильства, до заборони, які відкривають історію і слово. *Взагалі*. Саме у вимірі історичності взагалі, що не змішується ані з антиісторичною вічністю, ані з якимсь історично детермінованим моментом в історії подій, — частина неминучого мовчання, яка носить у собі мову і переслідує її і *проти* якої вона лише й може повстати; “проти” позначає тут водночас і ту основу, проти якої повстає форма, застосовуючи силу, і того супротивника, проти якого я застосовую силу задля своєї безпеки та впевненості. І хоч мовчання божевілля — це відсутність творіння, воно не є гладенькою монетою, на якій творчість не закарбувала свого знаку, воно не є поза творчістю для мови та смислу. Воно існує також, як не-смисл, межа та глибокий ресурс. Певна річ,

отак есенціалізуючи божевілля, ми ризикуємо розчинити фактичне визначення у психіатричній праці. Це постійна загроза, але вона не повинна нести зневіру вимогливому і терплячому психіатрові.

Отже, повертаючись до Декарта, можна сказати, що кожен філософ або кожен суб'єкт, який говорить (а філософ — це, як правило, *суб'єкт, який говорить*), маючи на меті розбудити божевілля всередині думки (а не тільки в якомусь тілі або зовнішній ситуації), може це зробити лише у вимірі *можливості* та в мові фікції або у фікції мови. Тим самим він шукає опертя у своїй мові проти фактичного божевілля — яке може іноді здаватися вкрай балакучим, це вже інша проблема, — він тримається від нього на певній відстані, необхідній для того, щоб могли і далі говорити і жити. Але тут ідеться не про слабкість або пошук безпеки, притаманні тій або іншій історичній мові (наприклад, пошук “певності” в картезіанському стилі), а про саму сутність і сам проект усякої мови загалом; і навіть тих, які видаються найбільш божевільними; і навіть і передусім тих, котрі своєю похвалою божевілля, своєю співучастю в божевіллі здаються дуже до нього близькими. Являючи собою розрив із божевіллям, мова ще більше відповідає своїй сутності та покликанню, вона ще виразніше пориває з ним, якщо приміряє себе на його зразок, якщо підступає до нього ще ближче: настільки близько, що її від нього відокремлює лише “прозорий аркуш”, про який говорить Джойс, відокремлює сама себе, бо ця прозорість є не чим іншим, як мовою, смыслом, можливістю й *елементарною* стриманістю ніщо, яке нейтралізує все. У цьому розумінні я схильний розглядати книжку Фуко як могутній жест захи-

сту й закриття. Картезіанський жест для ХХ сторіччя. Відновлення негативності. На перший погляд, він, у свою чергу, закриває та кож розум, але, як це зробив Декарт, він обрав своєю мішенню вчорашній розум, а не можливість смислу взагалі.

2. Що ж до другої істини, яку Фуко міг би нам протиставити, то, як здається, вона має цінність лише для природної фази сумніву. Декарт не лише більше не усуває божевілля у фазі радикального сумніву, не лише припускає його загрозливу можливість у самому осередді надчуттєвого, але він не дозволяє жодному детермінованому знанню уникати його формально. Загрожуючи всьому знанню, екстравагантність — гіпотеза екстравагантності — не є внутрішньою модифікацією. Отже, немає такого моменту, коли б знання могло власними силами взяти гору над божевіллям і опанувати його, тобто об'єктивізувати. Принаймні настільки, щоб сумнів не міг виникнути. Бо кінець сумніву порушує проблему, до якої ми зараз підійдемо.

Акт *cogito* та переконаність у своєму існуванні, як на перший раз, успішно уникають божевілля; але крім того, що тут не йдеться, на перший раз, про об'єктивне й репрезентативне знання, ми не можемо більше буквально сказати, що *cogito* уникає божевілля тому, що перебуває поза межами його досяжності, або тому, що, як висловився Фуко, "якщо я мислю, я не можу бути божевільним", а тому що у своєму власному вияві акт *cogito* має цінність, *навіть якщо я божевільний, навіть якщо моя думка наскрізь божевільна*. Існують цінність і смисл *cogito* як існування, що уникають альтернативи між детермінованими божевіллям та розумом. Перед пронизливим досвідом *cogito* екстравагантність, як про

це говориться в "Розправі про метод", неминуче опиняється на боці скептицизму. Думка тоді більше не остерігається божевілья: "Найекстравагантніші припущення скептиків неспроможні її похитнути" ("Розправа", IV частина). Певність, досягнута в такий спосіб, не перебуває в безпеці від замкнутого божевілья, вона досягається і утверджується в самому божевільлі. Вона має цінність, *навіть якщо я божевільний*. Це найвища впевненість, що, як здається, не вимагає ані виключення, ані уникнення. Декарт ніколи не замикає божевілья, ані на етапі природного сумніву, ані на етапі метафізичного сумніву. *Він тільки вдає, ніби виключає його на першій фазі першого етапу, в негіперболічну мить природного сумніву.*

Гіперболічна зухвалість картезіанського *cogito*, його божевільна зухвалість, що її ми, можливо, не сприймаємо як власне зухвалість, тому що, на відміну від Декартового сучасника, ми набагато більше звикли до його схеми, ніж до його загостреного досвіду, його божевільна зухвалість полягає, отже, в тому, щоб повернутися до первісного пункту, який не належить більше парі з *детермінованого* розуму та *детермінованого* безуму, не належить ані до їхньої опозиції, ані до їхньої альтернативи. Божевільний я чи не божевільний, *cogito, sum*. Отже, в усіх значеннях цього слова божевілья є лише *випадком* думки (у думці). Отже, тепер ідеться про те, щоб повернутися до пункту, де всяка суперечність, визначена у формі тієї чи іншої фактичної історичної структури, може з'явитися, і з'являється вона там як співвіднесена з цим нульовим пунктом, де детерміновані смисл і не-смисл (сене і нонсене) з'єднуються у своєму спільному джерелі. Про цю нульову точку,

що визначалася Декартом як *cogito*. мабуть, можна сказати таке з погляду, який у дану мить є нашим поглядом.

Невразлива до будь-якої визначеної суперечності між розумом та безумом, вона є тією точкою, з якої історія детермінованих форм цієї суперечності, цього відтятого або обірваного діалогу може з'являтися як така і може бути сказана. Вона є точкою певності, яку не можна обтяти і в якій закорінена можливість оповіді Фуко як оповіді тотальності або, радше, всіх детермінованих форм обмінів між розумом і божевіллям. Вона — точка¹¹, де закорінений проект мислити тотальність, уникаючи її. Уникаючи її, тобто переступаючи через неї, а це можливо — в бутті — лише в напрямку нескінченності або в напрямку ніщо; навіть якщо тотальність того, що я мислю, заражена фальшивістю або божевіллям, навіть якщо тотальність світу не існує, навіть якщо не-смысл (нонсенс) заповнив тотальність світу, включаючи туди й зміст моєї думки, я думаю, я існую, *поки* я думаю. Навіть якщо я *фактично* не досягаю тут тотальності, якщо я її фактично не включаю в себе й не охоплюю, — я формулюю такий проект, і цей проект має такий смисл, що може бути визначений лише з погляду перед-розуміння нескінченної й невизначеної тотальності. Ось чому в цьому надмірі можливого, надмірі права й смислу над реальністю, фактом та сушим, цей проект є божевільним і визнає божевілля як свою свободу і свою власну можливість. Ось чому він не людський у сенсі антропологічної, але й метафізичної та демонічної фактичності: він себе визнає спочатку у власній війні з демоном, зі Злим Генієм нонсенсу і вимірює себе за його величиною, чинить йому опір, притлум-

люючи в собі природну людину. В цьому розумінні нема нічого менш переконливого, аніж *cogito* у свій вступний і власний момент. Цей проект перевершити тотальність світу як тотальність усього того, що я можу мислити взагалі, не більш переконливий, аніж діалектика Сократа, коли вона перехлюпує через тотальність буттєвості (*etantité*), виводячи нас на світло схованого сонця, яке є *ἐπέχεινα* της οὐσίας. І Глаукон не помилився, коли написав: “Господи! Яка демонічна гіпербола! “*δαίμωνίας ὑπερβολῆς*”, що можливо, трохи спрощуючи, перекласти як “чудесна трансценденція”. Ця демонічна гіпербола заходить набагато далі, аніж пристрасть *ὑβρίς*, якщо принаймні в цій останній не бачити нічого іншого, крім патологічної модифікації сушого, що називається людиною. Така *ὑβρίς* тримається всередині світу. Вона передбачає — якщо припустити, що вона являє собою розладнаність і надмірність, розладнаність і фундаментальну надмірність гіперболи, яка відкриває й засновує світ як такий, перевершуючи його *ὑβρίς* — надмірність та надлишковість лише в просторі, що його відкриває демонічна гіпербола.

Настільки, наскільки просвічує в сумніві та картезіанському *cogito* цей проект нечуваної й виняткової надмірності, надмірності, що спрямована до невизначеного, до Ніщо й до Нескінченного, надмірності, яка виходить за межі цілості того, що можна мислити, цілості детермінованої буттєвості та визначеного смислу, тотальності фактичної історії, настільки всяка спроба применшити його значення, замкнути його в детермінованій історичній структурі, хоч би якою місткою вона була, може притлумити в ньому найістотніше, притупити його *вістря*. Вона може

вчинити, у свою чергу, насильство над ним (бо існує також насильство у стосунку до раціоналістів та в стосунку до смислу, до *здорового* глузду; і, можливо, саме це й показує кінець кінцем Фуко, бо жертви, про які він нам говорить, завжди є носіями смислу, *справжніми* носіями *справжнього* і *здорового* глузду, замаскованого й притлумленого *детермінованим* "здоровим глуздом", смислом "розколу", який не так уже й добре відокремлюється і який визначається надто швидко), вона може, у свою чергу, вчинити над ним насильство, і це буде насильство у тоталітарному стилі, у стилі історизму, який губить смисл і джерело смислу¹². Я вживаю слово "тоталітарний" у його структуралістському значенні, але я зовсім не переконаний у тому, що обидва значення цього слова зробили помітний внесок в історію. Структуралістський тоталітаризм ніби здійснює тут акт замкнення *cogito*, чимось схожий на насильницькі дії класичної доби. Я не стверджую, що книжка Фуко тоталітарна, оскільки вона ставить, принаймні на початку, питання про історичність *взагалі*, звільняючись у такий спосіб від історизму: я вважаю, що іноді вона ризикує скотитися до тоталітаризму, вводячи свій проект. Порозуміймося: коли я кажу, що ввести у світ те, чого там немає, і що світ припускає, коли я кажу, що "*compelle intrare*" (позначення розділу про "велике зв'язнення") стає *самим насильством*, коли звертається до гіперболи, щоб повернути його у світ, коли я кажу, що це зведення до становища "внутрішнього-у-світі" — це джерело і сам смисл того, що називається насильством і уможливорює появу всіляких гамівних сорочок, я не посилаюся на якийсь *інший світ*, на якесь алібі або невизначену трансцендента-

льність. У такому разі йшлося б про іншу можливість насильства, яка, втім, часто є співучасницею першої.

Отже, я вважаю, що все можна звести до детермінованої історичної тотальності (у Декарта), крім гіперболічного проекту. Але цей проект належить до оповіді, яка оповідає сама себе, а не до оповіді, яку оповідає Фуко. І він не дозволяє себе оповідати, він не дозволяє себе об'єктивізувати як подію в історії, яка детермінує.

Я розумію, що в русі, який називають *картезіанським cogito*, є не тільки це гіперболічне вістря, яке мало би бути, як і всяке чисте божевілля взагалі, мовчазним. Як тільки Декарт поранився об це вістря, він намагається себе заспокоїти, гарантувати *cogito* як таке в Богові, ідентифікувати акт *cogito* з актом раціонального розуму. І він робить це відтоді як він *висловлює і обмірковує cogito*. Тобто від тієї миті, коли він повинен темпоралізувати *cogito*, яке має цінність саме по собі лише в мить передчуття, думки, уважної до себе самої у цій точці чи на цьому вістрі моменту. І саме до цього зв'язку між *cogito* та рухом темпоралізації треба поставитися дуже уважно. Бо якщо *cogito* має цінність навіть для найбожевільнішого божевільного, треба все ж таки не бути божевільним, щоб обміркувати його, затримати, переказати, передати його смисл. І тут і з Богом, і з певною пам'яттю¹³ можуть починатися сутнісна "неспроможність" та сутнісна криза. І тут може починатися прискорена репатріація гіперболічного та божевільного блукання, що знаходять собі притулок і спокій у порядку аргументів, щоб поновити володіння покинутими істинами. Принаймні в тексті Декарта закриття починається з цієї точки. Саме тут гіперболічне та

божевільне блукання знову стає маршрутом і методом, “упевненим” і “сповненим рішучості” подорожуванням у нашому світі, який існує і який Бог віддав нам як тверду землю. Бо тільки Бог, дозволивши мені, зрештою, вийти з *cogito*, яке завжди може залишатися у властивий йому момент мовчазним божевільням, тільки Бог гарантує мої когнітивні репрезентації та визначення, тобто сказане мною проти божевілья. Бо не залишається найменшого сумніву в тому, що для Декарта лише Бог¹⁴ захищає мене від божевілья, якому *cogito*, на своєму рівні, могло б лише відкритися в найгостинніший спосіб. І прочитання Фуко здається мені сильним і здатним пролити світло на багато речей не на етапі тексту, який він цитує і який передує *cogito* та є нижчим від нього, а починаючи з моменту, який настає відразу після швидкоплинного досвіду *cogito* на його найзагостренішому вістрі, де розум і божевілья ще не розділилися, коли стати на бік *cogito* не означає ані стати на бік розуму як раціонального порядку, ані на бік безладу та божевілья, а означає виявити джерело, впливаючи з якого, розум та божевілья можуть самовизначитись і висловити себе. Інтерпретація Фуко видається мені такою, що проливає світло, починаючи від моменту, коли *cogito* повинне обміркувати себе й висловити себе в організованому філософському дискурсі. Тобто *майже весь час*. Бо якщо *cogito* має цінність і для божевільного, бути божевільним — якщо, звісно, й цього разу цей вираз має однозначний філософський смисл, у що я не вірю: він просто називає “іншого” кожної детермінованої форми логосу, — це те саме, що бути не здатним обміркувати й висловити *cogito*, тобто виявити його як таке для “іншого”; “іншого”,

який може бути і мною самим. Від того моменту, коли Декарт висловлює *cogito*, він вписує його в систему дедукцій та протекцій, які вказують своє живе джерело і перешкоджають власне блуканням *cogito*, щоб обминути помилку. По суті, обминаючи мовчанням проблему слова, яку ставить *cogito*, Декарт, схоже, хоче дати нам зрозуміти, що думати *ta* висловлювати ясне й виразне — це одне й те саме. Можна сказати *те, що* ти думаєш і *що* ти думаєш, не зраджуючи свої думки. В аналогічний спосіб — тільки в аналогічний — святий Ансельм бачив у *insipiens*, у безумці, когось такого, хто не думає, тому що він неспроможний думати те, що він каже. Божевілля — це, таким чином, для нього мовчання, балакуче мовчання однієї думки, яка не обдумувала своїх слів. На цьому пункті слід було б зупинитися додатково. В кожному випадку, *cogito* стає творчістю відтоді, як воно набуває певності у своєму вислові. Але до творчості воно є божевіллям. Божевільний, якби він навіть міг відкинути Злого Генія, однаково не зміг би собі це сказати. Отже, він не може це сказати. Так чи інак, Фуко має рацію тією мірою, в якій проект стати на перешкоді помилці вже надихав сумнів, що завжди поставав як методичний. Це ототожнення *cogito* з раціональним (тобто нормальним) розумом не має навіть потреби чекати — фактично, якщо не формально — доказів існування правдивого Бога як найвищого захисту. Це ототожнення втручається в плин Декартової думки від тієї миті, коли філософ *визначає природне світло* (яке у своєму невизначеному джерелі мусило б мати цінність навіть для божевільних), у туміть, коли він виривається з обіймів божевілля, визначаючи природне світло через ни-

зку принципів та аксіом (аксіому каузальності, згідно з якою в причині мусить бути принаймні не менше реальності, ніж у наслідку: потім, після того як ця аксіома дозволить довести існування Бога, "аксіома природного світла, яка вчить, що омана обов'язково залежить від якоїсь вади", доведе божественну правдивість). Ці аксіоми, визначення яких догматичне, недосяжні для сумніву, ніколи йому не піддаються і обґрунтовуються лише у зворотньому порядку, відштовхуючись від існування та правдивості Бога. З огляду на цей факт, вони потрапляють під удар історії пізнання та детермінованих структур філософії. Ось чому акт *cogito*, у ту гіперболічну мить, коли він перебуває у вимірі божевілля чи, радше, дозволяє вимірювати себе за його міркою, повинен повторюватись і відрізнятись від мови або від дедуктивної системи, в яку Декарт мусив його вписати, після того як він запропонував його надчутливості та комунікації, тобто після того, як він обміркував його для "іншого", тобто для себе. Саме в цьому зв'язку з іншим, як із іншим собою, смисл утверджує себе проти божевілля та не-смислу (нонсенсу)... І філософія — можливо, це саме те ствердження, яке постає в безпосередній близькості божевілля, всупереч тривожній перспективі стати божевільним. Можна було б назвати *патетичним* цей мовчазний і специфічний момент. Що ж до функціонування гіперболи в структурі Декартової мови та в порядку його аргументів, то наше прочитання відтак, попри видимість, глибоко узгоджене із прочитанням Фуко. Це справді Декарт — і все те, що позначається цим ім'ям, — це справді система усталених істин, чия функція передусім полягає в тому, щоб контролювати, приборкувати, обмежу-

вати гіперболу, визначаючи її в ефірі природного світла, система, чії аксіоми від самого початку гри виводяться з-під гіперболічного сумніву, перетворюючи свою інстанцію на міцно утримуваний перехідний пункт у ланцюгу аргументів. Але, на нашу думку, цей рух може бути описаний на своєму місці та у свій час лише в тому випадку, якщо вдасться відвести від нього гостре вістря гіперболи, чого Фуко, здається, не зробив. У ту швидкоплинну мить, яка, за самою своєю суттю, не піддається осмисленню, коли він ще уникає лінійного порядку резонів та порядку розуму взагалі, уникає визначень природного світла, хіба картезіанське *cogito* не надається до повторень до певної точки через гусерлівське *cogito* та через критику Декарта, яка з нього висновується?

Це тільки приклад, бо колись, безперечно, буде відкрито, яким є догматичний та історично визначений ґрунт, — наш ґрунт, — на якому могли постати критика картезіанського дедуктивізму, рушійна сила та безум гусерлівської редукції тотальності світу, а потім занепасти заради висловлення. Можна буде проробити з Гусерлем те саме, що Фуко проробив із Декартом: показати, як нейтралізація фактичного світу є нейтралізацією (в тому розумінні, що нейтралізувати — це також опанувати, скоротити, дати волю у вузьких межах гамівної сорочки) — нейтралізацією нонсенсу, найтоншою формою акту насильства. І справді, Гусерль дедалі більше пов'язував тему нормальності з темою трансцендентальної редукції. Закорінення трансцендентальної феноменології в метафізиці присутності, вся гусерлівська тематика живого теперішнього — це глибоке *ствердження смислу* в його достовірності.

Виділивши в *cogito*, з одного боку, гіперболу (про яку я говорив, що вона не може бути замкнена в якійсь фактичній визначеній історичній структурі, бо вона — проект, спрямований на подолання всякої скінченної та детермінованої тотальності), а з *другого* боку, те, що у філософії Декарта (або також у тій, яка підтримує августинівське *cogito* або *cogito* гусерлівське) належить до фактичної історичної структури, я не пропоную відокремлювати в кожній філософії добре зерно від полови якої-небудь *philosophia perennis*. Навпаки, я намагаюся робити якраз протилежне. Ідеться про те, щоб зрозуміти саму історичність філософії. Я вважаю, що історичність взагалі була б неможливою без історії філософії, і думаю також, що ця остання була б, у свою чергу, неможливою, якби, з одного боку, існувала лише гіпербола і якби, з другого боку, існували лише детерміновані історичні структури, скінченні *Weltanschauungen*. Притаманна філософії історичність наявна і визначається в цьому переході, в цьому діалозі між гіперболою та скінченною структурою, між надміром над цілістю і цілістю замкненою, у відмінності між історією й історичністю; тобто в тому місці або радше в ту мить, коли *cogito* і все, що воно тут символізує (божевілля, безмір, гіпербола тощо), висловлюються, стверджуються і занепадають, неминуче забуваються аж до їхньої повторної активізації, їхнього пробудження в іншому висловленні надміру, яке також згодом стане іншим занепадом та іншою кризою. Від самого свого першого подиху слово, підвладне цьому часовому ритмові кризи та пробудження, відкриває свій простір слова, лише ув'язнюючи божевілля. А втім, цей ритм — не чергування, яке до то-

го ж могло б бути і часовим. Це рух самої темпоралізації в тому, що об'єднує її з рухом логосу. Але це насильницьке визволення слова можливе і може бути здійснене лише тією мірою, якою воно оберігає себе, якою воно лишається слідом цього жесту первісного насильства, і в тій мірі, в якій воно рішуче тримається у свідомості якнайближче до зловживання, що ним є застосування слова, настільки близько, щоб *висловити* насильство, щоб вступити із собою в діалог як неминуче насильство, але й настільки далеко, щоб *жити*, і жити як слово. Саме в цьому криза або забуття — це, мабуть, не нещасливий випадок, а доля філософії, яка говорить, філософії, яка може жити, лише замкнувши божевілля, але яка померла б як думка, зазнавши ще гіршого насильства, якби щомиті нове слово не випускало на волю стародавнього божевілля, замикаючи в ньому, в його теперішньому часі, сьогоdnішнього божевільного. Лише завдяки цьому притлумленню божевілля може панувати скінченна думка, тобто історія. Не прив'язуючи себе до якогось визначеного історичного моменту, а поширюючи цю істину на історичність узагалі, можна було б сказати, що панування скінченної думки може встановитися лише на основі більш або менш прихованого замкнення, припущення, ув'язнення та висміювання божевільного в нас самих, божевільного, який ніколи не може бути кимось іншим, аніж божевільним якогось логосу, як батько, як володар, як король.

Але це вже інша мова й інша історія. На закінчення я знову процитую Фуко. Набагато далі після уривка, присвяченого Декартові, приблизно через триста сторінок, Фуко пише, з відтінком каяття, згадуючи про “Небо-

жа Рамо”: “В ту мить, коли сумнів зіткнувся зі своїми найбільшими небезпеками, Декарт усвідомлював, що він не може бути божевільним — ризикуючи ще довго, аж до появи Злого Генія визнавати, що всі сили безуму чатують навколо його думки”. Що ми спробували сьогодні зробити, то це розташуватися в інтервалі цих докорів, докорів Фуко, докорів Декарта, згідно з Фуко: у проміжку цього “ризикуючи ще довго визнавати...” ми спробували не погасити цього *іншого* світла, чорного і такого неприродного світла: “чатування сил безуму” навколо *cogito*. Ми спробували *відмежуватися* від того жесту, що ним сам Декарт відмежовується від загрозових сил божевілля, як від джерела, супротивного філософії.

Отже, серед творів Фуко, за які я глибоко йому вдячний, є й монументальна книжка, що допомогла мені краще відчувати, краще, аніж наївне читання “Медитацій”, до якої міри філософський акт більше не міг більше не бути картезіанським у своїй сутності та у своєму проєкті, більше не міг більше не бути в пам’яті картезіанства, якщо бути картезіанцем означає — як це розумів, звичайно, і сам Декарт — прагнути бути картезіанцем. Тобто як я принаймні намагався показати, прагнути-висловити-демонічну гіперболу, починаючи з якої думка оголошує себе собі самій, *навіює страх* собі самій і *утверджує себе* на своїй найвищій вершині супроти свого знищення або свого краху в божевіллі та смерті. *На своїй найвищій вершині* гіпербола, абсолютна відкритість, неекономні витрати завжди відновлюються і завжди бувають захоплені зненацька навіть у *найекономнішій* зі структур. Зв’язок між розумом, божевіллям і смертю — це економна структура, структура

відмінюваності, неминучу первісність якої треба шанувати. Це прагнення-висловити-демонічну-гіперболу — не просто прагнення серед інших: це не те прагнення, яке може випадково і евентуально завершитися сказаним як об'єктом, об'єктним додатком добровільної суб'єктивності. Це прагнення сказати, яке більше не є антагоністом до мовчанки, а радше — її умовою, це первісна глибина всякого прагнення взагалі. Проте нема нічого безпораднішого у спробах уловити це прагнення як волюнтаризм, бо це прагнення як скінченність і як історія — також первісна пристрасть. Воно зберігає в собі слід насильства. Воно радше пишеться, ніж висловлюється, воно *економно структурується*. Структура цього письма — це впорядкований взаємозв'язок між надлишком і надлишковою тотальністю: *відмінюваність (différance)* абсолютного надлишку.

Визначити філософію як прагнення-висловити-гіперболу означає визнати, — і філософія, мабуть, і є цим грандіозним визнанням, — що в історичному мовленні, в якому філософія прояснюється і виключає божевілья, вона зраджує саму себе (або зраджує себе як думка), вона входить у кризу та в забуття самої себе, які є сутнісним і необхідним періодом її руху. Я філософствую лише в стані *жаху*, але *жаху*, що *визнається* божевільним. Це визнання існує водночас у своєму теперішньому часі, забутті та з'ясуванні, у захисті та викладі — в економній структурі.

Але ця криза, в якій розум божевільніший, аніж божевілья, — бо він є нонсенсом і забуттям — і де божевілья раціональніше, аніж розум, бо воно перебуває ближче до живого, хоч і мовчазного або неясного джерела смислу, ця криза завжди вже розпочата, і вона не-

скінченна. Досить сказати, що, хоч вона і класична, вона, мабуть, не може бути такою в розумінні *класичної доби*, а радше в розумінні сутнісної й одвічної класичності, хоча й історична в не зовсім звичному для нас розумінні.

Ніде й ніколи поняття *кризи* не могло так збагатитися й зібрати до купи всі свої віртуальні можливості, всю енергію свого смислу, як у книжці Мішеля Фуко. Тут криза розглядається, з одного боку, в гусерлівському смислі, як небезпека, що загрожує розумові та смислові у вигляді об'єктивізму, забуття першоджерел, відновлення через раціоналістичне й трансцендентальне з'ясування. Як небезпека, що виникає внаслідок руху розуму, якому загрожує сама його безпека, — і таке інше.

Криза — це також рішення, цезура, про які говорить Фуко, рішення в розумінні *υρίκειν*, рішення вибору й поділу між двома шляхами, що їх Парменід виокремив у своїй поемі, шляхом логосу і не-шляхом, лабіринтом, "палінтропом", де губиться логос; шляхом смислу і шляхом не-смислу (нонсенсу); шляхом буття та шляхом небуття. Це поділ, починаючи з якого і після якого логос у нестямі, необхідній для його вторгнення, відокремлюється від себе самого, як від божевілля, вирушає у вигнання і забуває про своє походження та про свої можливості. Те, що називають скінченністю, хіба це не можливість як криза? Певна тотожність свідомості кризи та забуття про кризу? Тотожність думки про негативність і про редукацію негативності?

Нарешті, криза розуму, доступ до розуму і доступ розуму. Бо Мішель Фуко якраз і привчає нас до думки, що існують кризи розуму, дивовижно близькі до тих, які світ називає кризами божевілля.

ПРИМІТКИ

¹ За винятком кількох приміток та одного короткого уривка (взятого в квадратні дужки), це есе є повторенням лекції, прочитаної 4 березня 1963 р. у Філософському колежі. Запропонувавши нам опублікувати його в *Revue de Métaphysique et de Morale*, пан Жан Валь люб'язно погодився на те, щоб текст зберіг його первісну форму, тобто живу мову, з її особливими вимогами, а надто з притаманними їй вадами: якщо, в загальному випадку, як про це говориться у "Федрі", написане, позбавлене "допомоги батька", слабкого й поваленого "ідола" "живої й одухотвореної мови", ніколи не може "допомогти самому собі", то чи не є воно тим ще більше вразливим і незахищеним, коли, йдучи за імпровізацією голосу, мусить відмовитися навіть від можливостей та оман стилю?

² Michel Foucault, *Folie et Dérailson, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961.

³ У *Traumdeutung* (розд. II, 1), говорячи про зв'язок між сновидінням та словесним виразом, Фройд нагадує про зауваження Ференці: кожна мова має свою мову сновидінь. Прихований зміст сновидіння (і поведінки або свідомості взагалі) пов'язаний з вираженим змістом лише через єдність мови; мови, якою, отже, аналітик повинен говорити по можливості якнайліпше. (Див. на цю тему D. Lagache "Sur le polyglotisme dans l'analyse", in *la Psychanalyse*, t. I, 1956.) Що значить *по можливості якнайліпше*? Оскільки поступ у пізнанні мови та практичному володінні нею за самою своєю природою відкритий у нескінченність (*по-перше*, з огляду на первісну й сутнісну неоднозначність означника, принаймні в мові "повсякденного життя", його невизначеність і простір гри, який вивільняє якраз відмінність між прихованим і декларованим; *потім*, з огляду на сутнісну й первісну пов'язаність різних мов між собою на протязі історії; і *нарешті*, з огляду на гру, на відношення до самої себе або на "осадження" кожної мови), то хіба ненадійність або недостатність аналізу не є принциповою або

незвідною? І хоч би якими були методи та проект історика філософії, хіба він не наражається на ті самі небезпеки? Особливо якщо взяти до уваги певне закорінення філософської мови в мові нефілософській.

⁴ Те, що всяка історія може бути, в кінцевому підсумку, лише історією смислу, тобто Розуму *загалом*, це те, чого Фуко не міг не помітити, і зараз ми до цього перейдемо. Не міг, звичайно, він не помітити й того, що найзагальніше значення труднощів, які він приписав "класичному досвідові", виходить далеко за межі "класичної доби". Див., наприклад, с. 628: "А коли йшлося, при пошуках її найвіддаленішої суті, про те, щоб охопити її в її завершальній структурі, то, щоб сформулювати її, не знаходили іншої мови, крім мови розуму, побудованої за бездоганною логікою маячні, й саме те, що робило її прийнятною, вислизало від неї як божевілля". Сама мова розуму... але що таке мова, не побудована за законами розуму *взагалі*? І якщо немає іншої історії, крім історії раціональності та смислу *взагалі*, це означає, що філософська мова, шойно вона починає говорити, відкидає негативність — або забуває про неї, що те саме, — навіть тоді, коли намагається її визнавати. Навіть із більшою певністю. Отже, історія істини — це історія цієї *економії* негативного. Отже, мабуть, настав час повернутися до аністоричного в розумінні, радикально протилежному його розумінню класичною філософією: не нехтувати негативність, а цього разу — мовчки — визнати її. Це вона, а не позитивна істина, є неісторичною основою історії. Причому в даному разі йшлося б про негативність настільки негативну, що вона не могла б навіть більше так називатися. Негативність завжди визначалася діалектикою — тобто метафізикою — як праця на службі конституювання смислу. Мовчки визнати негативність — це прийти до роз'єднання некласичного зразка між думкою та мовою. І, можливо, між думкою та філософією як дискурсом; знаючи, що цей розкол може бути висловлений, сходячи нанівець, лише у філософії.

⁵ Пор., наприклад, "Бенкет", 217e—218b, "Федр", 244b-c/ 245a/249/265a і далі, "Теетет", 257e, "Софіст", 228d 229a, "Тимей", 86b, "Держава", 382c, "Закони" X, 888a.

⁶ *Божевілля, тема чи показник*: важливо відзначити, що Декарт, по суті, ніколи не говорить у цьому тексті про божевілля як таке. Воно не є його темою. Він дивиться на нього як на показник одного питання, що

стосується права та епістемологічної цінності. Скажуть, що це, можливо, знак глибокого виключення. Але це мовчання щодо божевілля саме по собі означає водночас протилежність виключенню, оскільки в цьому тексті *про божевілля просто не йдеться*, тож не йдеться й про те, щоб його виключати. Декарт говорить про божевілля як таке не в "Медитаціях".

⁷ Тут слід було б уточнити, щоб підкреслити що вразливість і підійти до найбільшої трудності, а саме, що вирази "помилка чуттів і тіла" або "помилка тіла" не мали ніякого значення для Декарта. Не існує помилки тіла, зокрема у хворобі: жовтяниця або меланхолія — це тільки *випадки* помилки, яка виникне лише внаслідок згоди або ствердження волі в судженні, коли "ми вважаємо, що все має жовтий колір" або коли "ми розглядаємо як реальності фантоми нашої хворої уяви" ("Правило XII"). Декарт на цьому дуже наполягає: чуттєвий або уявний досвід, хоч би як далеко він відхилявся від норми, розглянутий як такий на своєму рівні та у слухний для цього момент, ніколи нас не обманює; ніколи не обманює здатність до судження, "якщо воно обмежується тим, що формує чітко виражену інтуїцію стосовно того, що перед ним постає, чи саме по собі, чи в уявному образі, і якщо, до того ж, не вважає, що уява точно відтворює об'єкти чуттів, або що чуття створюють правильні обриси речей, або, нарешті, що зовнішня реальність завжди така, якою постає перед нами".

⁸ Тут ідеться про той порядок аргументів, якого Декарт дотримувався у своїх "Медитаціях". Відомо, що в "Розправі" (4-та частина) сумнів уже торкається (на початковому етапі) "найпростіших питань геометрії", де люди іноді "припускаються паралогізмів".

⁹ Як і Ляйбніц, Декарт довіряє "вченій" або "філософській" мові, яка не обов'язково є тією, якої навчають у школах (Правило III) і яку треба обов'язково відрізнити від "термінів повсякденної мови", що тільки й можуть нас "розчарувати" ("Медитації", II).

¹⁰ Тобто вона починається з того моменту, коли, більш або менш імпліцитно, *робиться заклик до буття* (перш ніж навіть вона визначається у своїй сутності та існуванні); що може означати тільки *дозволити буттю покликати себе*. Буття не було б тим, чим воно є, якби слово випереджало або *просто* кликало його. Останнім паранетом мови є *смісл буття*.

¹¹ Ідеться не так про *точку*, як про часову первісність загалом.

¹² Вона ризикує стерти надлишковість, завдяки якій всяка філософія (смислу) пов'язана в регіоні свого дискурсу з бездонністю нонсенсу.

¹³ У передостанньому параграфі шостої "Медитації" тема нормальності сполучається з темою пам'яті, в той момент, до речі, коли ця остання гарантується абсолютним Розумом як "божественною правдивістю" і так далі.

Загалом кажучи, хіба гарантія збереження в пам'яті свідчень, яка дається Богом, не означає, що лише позитивна нескінченність божественного розуму може абсолютно примирити темпоральність і істину? Лише в нескінченності, по той бік визначень, заперечень, "винятків" та "закриттів", відбувається це примирення між часом і думкою (істиною), про яке Гегель говорив, що воно стало завданням філософії з ХІХ ст., тоді як примирення між думкою і протяжністю ставили собі за мету раціоналізми, що їх називають "картезіанськими". Жоден *метафізик*, ані Гегель, ані більшість із тих, котрі, як Гусерль, хотіли мислити й називати сутнісну темпоральність або сутнісну історичність істини й смислу, ніколи не ставив під сумнів, що божественна нескінченність повинна бути місцем, умовою, назвою або горизонтом цих двох примирень. Для Декарта криза, про яку ми говоримо, у кінцевому підсумку, мала своє внутрішнє (тобто *інтелектуальне*) джерело в самому часі як відсутність необхідного зв'язку між частинами, як випадковість і перервність переходу між миттєвостями; це означає, що ми тут ідемо за всіма інтерпретаціями, які протистоять інтерпретації Лапорта в питанні про роль миттєвості у філософії Декарта. Лише безперервне творення, яке поєднує в собі збереження та творення, "що відрізняються лише у стосунку до нашого способу мислити", примиряє, в кінцевому підсумку, темпоральність і істину. Це Бог виключає божевілья у кризу, тобто "включає" їх у присутність, підсумовуючи слід і відмінність. Це те саме що сказати, що криза, аномалія, негативність тощо незвідні в досвіді скінченності або завершеного моменту, *детермінації* абсолютного розуму або розуму взагалі. Якщо ми це заперечуємо і претендуємо на те, щоб забезпечувати позитивність (істини, смислу, норми тощо) поза обрієм цього скінченного розуму (розуму взагалі й поза своїми визначеннями), то виходить, що ми хочемо стерти негативність, забути скінченність у ту саму мить, коли намагаємося від-

кинути як містифікацію теологізм великих різновидів класичного раціоналізму.

¹⁴ Але Бог — це лише інша назва абсолюту *самого* розуму, розуму та смислу взагалі. І що може виключити, зменшити або, що, зрештою, одне й те саме, зрозуміти абсолютно божевілля, якщо не розум взагалі, абсолютний розум без визначення, який класичні раціоналісти звикли називати Богом? Не можна звинувачувати тих індивідів або ті суспільства, котрі шукають допомоги проти божевілля у Бога, за те, що вони намагаються *захватися*, спорудити навколо своєї схованки надійні бар'єри, спорудити такі кордони, що зробили б цю схованку *скінченною*, схованкою у світі, перетворюючи Бога на третього або на скінченну могутність, тобто обманюючи себе: обманюючи себе не щодо змісту та ефективної скінченності цього жесту в історії, а щодо філософської специфічності Божої думки та Божого імені. Якщо філософія існувала, — а це завжди можна заперечувати, — то лише тією мірою, якою вона сформувала вміння мислити по той бік скінченної схованки. Описуючи історичну конституцію цих бар'єрів скінченності в русі індивідів, суспільств та всіх скінченних тотальностей загалом, можна в граничному випадку описати все — і це завдання законне, величезне, необхідне, — крім самого філософського проекту. І крім проекту самого цього опису. Не можна стверджувати, що філософський проект інфінітистських раціоналізмів послужив інструментом або алібі для скінченного історико-політико-суспільного насильства у світі (у чому, до речі, немає найменшого сумніву), без того, щоб спочатку не розпізнати інтенціональний смисл самого проекту і не поставитися до нього з повагою. А в цьому властивому йому інтенціональному смислі він постає як думка про нескінченність, тобто про те, що не дозволяє себе вичерпати жодній скінченній тотальності, жодній інструментальній, технічній або політичній функції або детермінації. Саме в тому, що він постає таким, можуть сказати, і криється його брехня, його насильство і його містифікація; або навіть його нечиста совість. І треба, безперечно, з усією можливою точністю описати структуру, яка пов'язує цю надмірну інтенцію зі скінченною історичною тотальністю, треба строго визначити цю структуру. Але ці структурні хитрощі, як і всякі хитрощі, стають можливими лише для скінченних слів та інтенцій, вони замінюють одну скінченність на іншу. Ми не брешемо, коли не кажемо *нічого* (про скін-

ченне або детерміноване). коли говоримо про Бога. Буття або Ніщо, коли не модифікуємо скінченне в декларованому смислі його мовлення, коли говоримо про нескінченне, тобто коли дозволяємо нескінченному (Богові, Буттю або Ніщо, бо воно належить до смислу нескінченного й тому не може бути онтичним визначенням, одним із багатьох інших) говорити й думати. Тема божественної правдивості і різниця між Богом та Злим Генієм освітлюються в такий спосіб світлом, яке лише здається непрямим.

Загалом Декарт знав, що скінченна думка ніколи не мала — без Бога — *права* виключати божевілля чи щось подібне. А це те саме, що сказати, що вона завжди виключає його тільки *фактично* й по-насильницькому, в історії: або, радше, це виключення і ця *відмінність* між фактом і правом є історичністю, можливістю самої історії. Хіба Фуко говорить щось інше? "*Необхідність божевілля... пов'язана з можливістю історії*". (Курсив мій. — *Авт.*)

III

ЕДМОН ЖАБЕС І ПИТАННЯ КНИГИ

Віднині буде легше перечитувати *"Я будую свою оселю"*. Ця книжка здавалася ніби обвитою плющем, який приховував її смисл або всмоктував його, обертаючи на себе. Гумор та ігри, сміх і танок, пісні граційно обвивалися навколо слова, яке, ще не полюбивши свого справжнього коріння, трохигнулося на вітрі. Ще не пнулися вгору, сказати б, прямолінійність і твердість поетичного обов'язку.

У "Книзі запитань"² голос не змінюється, неперервною лишається й інтенція, але наголос стає поважніший. Автор розкопує могутній стародавній корінь, на якому зяє споконвічна відкрита рана (бо Жабес навчає нас, що коріння промовляє, що слова хочуть прорости і що поетична мова *народжується з рани*): ідеться про певний юдаїзм як про народження та пристрасть письма. Пристрасть письма, любов і витривалість написаного, про яке не скажуть, хто його суб'єкт — єврей чи саме Письмо. А можливо, це спільний корінь народу та письма. Принаймні незмірена доля, яка прищеплює історію

"людності, котра вийшла з книги..."

до кореневого походження смислу як письма, тобто до самої історичності. Бо ніхто не може мати історію без серйозних зусиль та праці дослівності. Без болісної складки себе самої, в якій осмислює себе історія, відкриваючи свій шифр. Це осмислення — її початок.

Єдине, що починається з осмислення, це історія. І ця зморшка, ця борозна — то єврей. Єврей, який обирає письмо, що обирає єврея в обміні, завдяки якому істина наскрізь проймається історичністю, а історія *визначається* у своїй емпіричності.

"...Трудність бути євресм, яка зміщується з трудностю письма; бо юдаїзм і письмо — це те саме чекання, та сама надія, те саме виснаження".

Що цей обмін між євреем і письмом чистий і засновницький, що це обмін без переваг, де первісний поклик — це насамперед, в іншому значенні цього слова, *виклик*, таким є непохитне твердження "Книги запитань":

"Ти той, хто пише, і той, кого написано".

.....

"А реб Ільде: *"Яка існує різниця між "обирати" та "бути обраним", коли ми не можемо вчинити нічого іншого, як підкоритися вибору?"*

І за допомогою певного мовчазного зміщення до суті, яке перетворює цю книгу на одну довгу метонімію, ситуація єврея може розглядатися як наочний приклад ситуації поета, людини слова та письма. Ця остання перебуває, в самому досвіді своєї свободи, під владою мови й визволяється словом, над яким вона, проте, панує.

"Слова обирають поета..."

.....

"Мистецтво письменника полягає в тому, щоб потроху зацікавити слова своїми книгами" ("Я будую свою оселю").

Ідется про працю, про визволення, про повільне народження поета завдяки віршеві, батьком якого він є.

"Потроху книга мене доконає" ("Білий простір").

Таким чином, поет — це *сюжет* книги, її субстанція і її господар, її служник і її тема. Також і книга — це сюжет поета, створіння, яке розмовляє і пізнає, яке пише в книзі *про* книгу. Цей рух, яким книга, *артикульована* голосом поета, згортається і пов'язується з собою, стає сюжетом у собі й для себе, цей рух — не спекулятивне або критичне міркування, а насамперед поезія та історія. Бо сюжет там ламається і розкривається, репрезентуючи себе. Письмо пише себе, але також провалюється у власну репрезентацію. Таким чином, усередині цієї книги, що нескінченно думає про себе, що розвивається як болісне розпитування про власну можливість, форма книги представляє сама себе: *“Роман про Сару та Юкеля, через різні діалоги та медитації, притисувані уявним рабинам, це розповідь про кохання, знищене людьми та словами. У ній — вимір книги і зірка впертість заблуканого запитання”*.

Ми це побачимо: в іншому напрямку метонімії — але до якої точки він інший? — “Книга запитань” описує в такий спосіб народження самого Бога. Отже, мудрість поета реалізує свою свободу в цій пристрасті: перетворити на автономність підпорядкування законові слова. В іншому випадку, а також якщо пристрасть стає покорою, це божевілля.

“Божевільний — це жертва бунту слів” (“Я будую свою оселю”).

Таким чином, розуміючи це призначення кореня й надихаючись цим велінням Закону, Жабес, можливо, відмовився від *красномовства*, тобто від *примх*, що були властиві його першим творам, проте аж ніяк не зрікся своєї свободи слова. Він навіть визнав, що свобода повинна бути від землі та від коріння, бо інакше вона — просто вітер:

“Повчання, яке реб Зале висловив за допомогою такого образу: “Ти думаєш, що це пташка на волі. Ти помиляєшся: це — квітка...”

“...А реб Ліма сказав так: “Свобода пробуджується по малу, мірою того, як ми починаємо усвідомлювати свої зв'язки, як сонний — свої чуття; тоді наші дії нарешті дістають назву”.

Свобода доходить порозуміння й перебуває з тим, що її утримує, з тим, що вона одержує з прихованого джерела, з тяжінням, яке визначає її центр і її місце. Місце, культ якого не обов'язково поганський. Аби тільки це Місце не було місцем, обгородженою ділянкою, місцем ув'язнення, провінцією або гетто. Коли єврей або поет проголошують Місце, вони не оголошують війни. Бо, скликаючи нас від незапам'ятних давен, це Місце, ця земля завжди Там. Місце — не емпіричне й національне Тут певної території. Воно незапам'ятне, воно також і майбутнє. А якщо точніше: це традиція як подорож. Свобода узгоджується з не-поганською Землею лише тоді, коли вона відокремлена від неї Обітваною Пустелею. Тобто Поезією. Земля, коли вона дозволяє виразити себе поетичним словом, завжди вберігає себе від усякої близькості, — вона *illic* (там):

“Юкелю, ти завжди почував себе недобре у своїй шкурі, ти ніколи не був Там, а лише Десь-Инде...”

“Про що ти думаєш? — Про Землю. — Але ж ти на Землі. — Я думаю про Землю, на якій я буду. — Але ж ми стоїмо один навпроти одного. І ми стоїмо ногами на Землі. — Я знаю лише каміння дороги, що веде, як кажуть, до Землі”.

Поет і євреї народилися не *тут*, а *там*. Вони блукають, відокремлені від свого правдивого народження. Автохтони лише слова та письма. І Закону. “*Народ, який вийшов із книги*”, адже це сини прийдешньої Землі.

Автохтони Книги. І автономі, сказали б ми. А це означає, що поет не просто отримує своє слово і свій закон від Бога. Юдейська гетерономія не має нічого спільного із заступництвом поета. Поезія для пророцтва те саме, що ідол для істини. Мабуть, саме тому в Жабесі поет і євреї видаються нам такими поєднаними і такими роз’єднаними водночас; і саме тому “Книга запитань” — це також спроба порозуміння з єврейською громадою, яка живе в гетерономії і до якої поет по-справжньому не належить. Поетична автономність, не схожа ні на яку іншу, передбачає розбиті Скрижалі.

“Іреб Ліма сказав: «Свобода була спочатку десять разів викарбувана на Скрижалях Закону, але ми так мало її заслуговуємо, що Пророк розбив їх у своєму гніві»”.

Між уламками розбитої Скрижалі проростає вірш і закорінюється право на слово. Знову починаються пригоди тексту як бур’яну, поза Законом, далеко від “*батьківщини євреїв*”, яка “*є священним текстом посеред коментарів...*” Необхідність коментарів, як і поетична необхідність, — це сама форма вигнаного слова. На початку маємо герменевтику. Але ця *спільна* неможливість досягти *середини* священного тексту і ця *спільна* необхідність екзегези, цей імператив інтерпретації по-різному тлумачать поет і рабин. Відмінність між горизонтом оригінального тексту та екзегетичним письмом робить неминучою відмінність між поетом і рабином. Ніколи не можучи об’єднатися, хоч будучи такі

близькі один до одного, як можуть вони досягти *середини*? Первісне відкриття інтерпретації сутнісно означає, що завжди будуть рабини і поети. І два тлумачення інтерпретації. Тоді Закон стає Запитанням, і право на слово змішують з обов'язком запитувати. Книга людини стає книгою запитання.

“На всяке запитання євреї відповідає запитанням”. Реб Лема.

Але якщо це право абсолютне, то, значить, воно не залежить від якогось випадку в історії. Розламати Скрижалі означає передусім розірвати з Богом як початком історії.

“Не забувай, що ти — осердя розламу”.

Бог відокремився від себе, щоб дозволити нам говорити, дивувати нас і нас розпитувати. Він зробив це, не промовляючи, а мовчазно, дозволивши мовчанню урвати свій голос і свої знаки, дозволивши розламати Скрижалі. У “Виході” Бог у цьому розкався і повторив це принаймні двічі, перед першими і перед новими Скрижалями, між первісним словом і первісним письмом і, в Святому Письмі, між початком і повторенням (32:14; 33:17). Отже, письмо первісно герметичне і вторинне. Наше письмо — безперечно, але вже і Його Письмо, яке починається з обірваного голосу та з тієї миті, коли сховалося Його Лице. Ця відмінність, ця негативність у Богові, — це наша свобода, наша трансцендентність і слово, які віднаходять чистоту свого негативного походження лише в можливості Запитання. Запитання, “іронія Бога”, про яку говорив Шелінг, спочатку, як і завжди, звертається до себе.

“Бог — у вічному бунті супроти Бога...”

“...Бог — це розпитування Бога...”

Кафка сказав: “Ми — нігілістичні думки, які постають у Божому мозку”. Якщо Бог від-

криває запитання в Богові, якщо Він сам — відкриття Запитання, тоді не існує Божої *простоти*. Те, що було немислимим для класичних раціоналістів, тут стає очевидністю. Бог, діючи в роздвоєності власного ставлення під знак запитання, не діє в найпростіший спосіб; Він не правдивий, Він не ширий. Щирість, вона ж простота, — чеснота оманлива. Треба, навпаки, добутися до чесноти омани.

“Реб Яків, який був моїм першим учителем, вірив у чесноту омани, тому що, казав він, не існує письма без омани, а письмо — то Божя дорога”. Дорога покручена, крива, неоднозначна, *штучно створена*, дорога Бога і для Бога. Іронія Бога, хитрість Бога, непрямий шлях, який іде від Бога, веде до Бога, шлях, на якому людина — не простий поворот. Поворот нескінченний. Шлях Бога. *“Юкелю, розкажи нам про цього чоловіка, який став оманюю в Богові”*.

Це дорога, якій не передує жодна істина, щоб приписати їй прямоту, це дорога в Пустелі. Письмо — це момент пустелі, як і момент Відокремлення. Сама назва — по-арамейському — свідчить: фарисеї, ті, кого не розуміли, люди письма, були також “відокремленими”. Бог більше до нас не промовляє, Він урвав свою мову: треба розуміти слова такими, як вони є. Треба відокремитися від життя та від громад і довіритися слідам, стати людиною погляду, бо люди перестали чути голос у безпосередній близькості до саду. *“Садо, Садо, з чого починається світ? — Зі слова? — З погляду?..”* Письмо переміщується по ламаній лінії між утраченим словом і словом обіщаним. Відмінність між словом і письмом — це провина, гнів Бога, який виходить із себе, втрачена безпосередність і праця поза садом. *“Сад — це слово, пустеля —*

письмо. В кожній піщинці на нас чатує знак". Юдейський досвід, як осмислення, розділення життя і думки, означає перехід через книгу як через нескінченну анахорезу між двома безпосередньостями та двома тотожностями собі самому. "Юкелю, скільки сторінок життя і смерті відокремлюють тебе від тебе, від книги, що її покинула книга?" Книга пустелі — це книга піску, "божевільного піску", безконечного піску, незліченного й марного. "Збери трохи піску...—писав реб Іврі... — і тоді ти спізнаєш марноту слова".

Єврейська свідомість — справді нещаслива свідомість, і "Книга запитань" — це поема про неї; поема, написана на берегах феноменології духу, з якою єврей погоджується пройти лише частину своєї дороги, без есхатологічного запасу, щоб не обмежувати свою пустелю, закрити книгу й придушити свій крик. "Познач червоною закладкою першу сторінку книги, бо рану записано на її початку. Реб Альсе".

Якщо відсутність — це душа запитання, якщо відокремлення може відбутися лише в розриві Бога — з Богом, — якщо безконечна відстань від Іншого *шанується* лише в пісках книги, де блукання та міражі завжди можливі, тоді "Книга запитань" — це водночас нескінченний спів відсутності і книга над книгою. Відсутність прагне відтворити себе в книзі і губиться, висловлюючи себе; вона знає, що вона губиться і загублена, і в цьому вимірі вона залишається недоторканною і неприступною. Добути до неї — це її втратити; показати її — це її заховати; визнати її — це збрехати. "Ніщо — це наша головна турбота", — сказав реб Ідар, і Ніщо — подібно до Буття — може тільки німувати і ховатися.

Відсутність. Спочатку — *відсутність місця*. “Сара: Слово скасовує відстань, позбавляє наоії місце. Чи це ми його формулюємо, чи воно моделює нас?” “Відсутність місця” — це назва вірша у збірнику “Я буду свою оселю”. Він починається так: “Неясна місцина, одержима сторінка...” І “Книга запитань” рішуче залишається в неясній місцині, в не-місці, поміж містом і пустелею, де корінь або відкидається, або стає безплідним. Ніщо не квітне серед піску або між каменями бруківки, тільки слова. Місто і пустеля, які не є ані країнами, ані краєвидами, ані садами, взяли в облогу поезію Жабеса і наповнюють його крики неминучим нескінченним відлунням. Місто і пустеля разом, тобто Каїр, звідки до нас прийшов Жабес, що, як ми знаємо, також мав свій вихід з Єгипту. Оселя, яку збудував поет своїми “*кинджалами, вкраденими в янгола*” — це легке шатро, побудоване зі слів у пустелі, де єврей-кочовик зазнав ударів нескінченності та письма. Був розбитий — розбитим Законом. Розколотив у самому собі (грецька мова, безперечно, сказала б нам багато про дивний зв’язок між законом, блуканням та нетотожністю самому собі, про спільний корінь *νέμειν* — поділу, номінування та номадизму). Поет письма може тільки присвятити себе “лиху”, що його Ніцше накликає на того — або обіцяє тому, — “хто ховає в собі пустелі”. Поет — або єврей — боронить пустелю, яка обороняє його слово, що може звучати лише в пустелі; яка захищає його письмо, що може покреслити лиш пустелю. Тобто знаходячи єдину невидиму і невизначену дорогу, що її ніяке картезіанське *рішення* не може забезпечити прямолінійністю та кінцевим пунктом. “*Де дорога? Дорогу завжди треба шукати. Білий ар-*

куш сповнений дорогами... Ту саму дорогу верстатимуть десять разів, сто разів..." Не знаючи того, письмо водночас малює і впізнає в пустелі невидимий лабіринт, місто в піску. *"Ту саму дорогу верстатимуть десять разів, сто разів... І всі ці дороги мають свої власні дороги. Інакше вони не були б дорогами"*. Вся перша частина "Книги відсутнього" може бути прочитана як роздуми про дорогу й письмо. *"Опівдні він опинився перед нескінченністю, на білій сторінці. Всі сліди від кроків, усі стежки зникли. Вони були поховані під піском"*. І ще цей перехід від пустелі до міста, ця Межа, єдине місце перебування письма: *"Коли він віднайшов свій квартал і свою оселю — якийсь кочовик довів його верблюдом до найближчого контрольного посту, де він сів у кузов військової вантажівки, яка прямувала до міста, — стільки слів зверталися до нього зі своїми проханнями. Проте він уперто намагався їх уникати"*.

Ідеться також про відсутність письменника. Писати — це відходити. Відходити не тільки до свого шатра, щоб писати, а й відходити від самого свого письма. Відбігати кудись далеко від своєї мови, надати їй волю або покинути її, дозволити їй прямувати кудись, самотньо та без засобів до існування. Покинути слово. Бути поетом — означає вміти покинути слово. Дозволити, щоб воно промовляло само, а воно може це зробити лише на письмі. (Як сказано у "Федрі", письмо, позбавлене "допомоги його батька", "вирушає саме-одне, сліпе", "кульгаючи на обидві ноги", "і йому байдуже, за ким іти — чи за тими, хто його знає, чи за тими, кому немає до нього ніякого діла"; заблукавши, загубившись, бо цього разу воно написано не на піску, а, що, власне, те саме, "на воді", — ка-

же Платон, який так само не вірить у “сади письма” і в тих, котрі сподіваються щось посяяти, користуючись для письма тростиною.) *Покинути* письмо — це означає бути там лише для того, щоб звільнити йому прохід, щоб бути тим прозорим середовищем, крізь яке воно проходить: всім і нічим. З погляду твору письменник — водночас і все, і ніщо. Як Бог:

“Якщо іноді, — писав реб Серві, — ти думаєш, що Бог тебе не бачить, то тільки тому, що він зробився таким смиренным, що ти плутаєш його з мухою, яка дзигчить на шибіці твого вікна. Але в цьому і є доказ Його всемогутності; бо Він водночас Усе і Ніщо”.

Письменник, як Бог:

“Дитино, коли я вперше написав своє ім'я, мені здалося, ніби я почав книжку. Реб Стайн”.

*“...Але я — не цей чоловік,
бо цей чоловік тише,
а письменник — ніхто”.*

“Я, відсутній Серафі, народився для того, щоб писати книжки.

(Я відсутній тому, що я оповідач. Лише оповідь реальна.)”

А проте (це лише один із прикладів суперечливих тверджень, які безперервно шматують сторінки “Книги запитань”, і це справа неминуча, адже Бог уже суперечив сам собі) лише завдяки письму я існую, бо воно мене називає. Отже, правда водночас, що речі здобувають існування і втрачають існування, будши названі. Офіра існування слову, як казав Гегель, але також освята існування словом. А втім, не досить бути написаним, треба ще й писати, щоб мати ім'я. Треба себе назвати. А це передбачає, що *“Моє ім'я — це запитан-*

ня... Реб Еглаль". "...Без написаного мною я безіменніший, аніж розмаяне на вітрі простираadlo, прозоріший, аніж шибка вікна".

Ця необхідність обмінювати своє існування з письмом або на письмо — втрачати його і здобувати — накидається також Богові: "Я не домігся тебе, Соро. Я тебе шукав. Завдяки тобі я повертаюся до початків знаку, до несформульованого письма, яке накреслює вітер на піску та на морі, до дикого письма птаха та пустотливої риби. Бог, Володар вітру, Володар піску, Володар птахів і риб, чекав від людини книги, якої людина чекала від людини; перший — щоб стати нареши́ті Богом, друга — щоб стати нареши́ті людиною..."

"Всі літери творять відсутність.

Таким чином Бог — син Свого імені".

Реб Таль.

Майстер Екгарт казав: "Бог стає Богом, коли створіння кажуть: "Бог". Ця підтримка, яку надає Богові людське письмо, не суперечить нездатності письма "надавати допомогу самому собі" ("Федр"). Хіба божественне — зникнення людини — не звістує себе в цьому розпачі письма?

Якщо відсутність не дозволяє письму обмежити себе, то це тому, що вона — його ефір і подих. Письмо — це відокремлення і межа, де смисл визволяється зі свого ув'язнення в афористичній самоті. Бо всяке письмо афористичне. Жодна "логіка", жодне плетиво посднувальних ліан не може сягнути його сутнісної перервності та сутнісної неактуальності, геніальності його мовчань, які під ним *розуміються*. Інший первісно співпрацює зі смислом. Існує істотний *ляпус* між значеннями, і це — не проста і позитивна

омана слова, навіть не нічна пам'ять усякої мови. Спробувати скоротити через оповідь філософську мову, порядок аргументів або плин дедукції — це означає не розуміти мови й того, що вона — це *сам* розрив тотальності. Фрагмент — це не певний стиль або певна поразка, це форма написаного. Якщо тільки Бог не пише сам; і ще треба було б, аби в цьому випадку він був Богом класичних філософів, який не ставить собі запитань і не уриває сам себе, якому не перехоплюється подих, як у Жабесового Бога. (Але саме Бог класиків, чия сьогоднішня нескінченність не терпіла запитання, не мав життєвої потреби в письмі.) На відміну від Ляйбніцевих Буття та Книги, раціональність Логосу, за яку несе відповідальність наше письмо, підпорядковується принципіві перервності. Не тільки цезура завершує й фіксує смисл: "Афоризм, — сказав Ніцше, — тобто речення, завдяки якому мене мають за вчителя німців, — це форми вічності". Але передусім цезура дає змогу смислові виявити себе. І, певна річ, не тільки йому; але без перервності — між літерами, словами, фразами, книжками — жодне значення не змогло б пробудитися. Якщо *присутити*, що Природа відмовляється від *стрибків*, тоді стає зрозуміло, чому Письмо ніколи не буде Природою. Воно посувається вперед лише стрибками. І це робить його небезпечним. Смерть походжає між його літерами. Писати — те, що ми називаємо писати, — передбачає доступ до духу, зважившись на смертельну небезпеку, ризик померти для природи.

Жабес дуже уважний до цієї шляхетної відстані між знаками.

"Світло — в їхній відсутності, яку ти читаєш..."

"...Всі літери творять відсутність..."

Відсутність — це дозвіл читатися й означати, який дається літерам, але це також, у викривленні себе через мову, те, що говорять літери: вони виражають свободу та даровану порожнечу, *те, що* вони "утворюють", замикаючи її у своїй мережі.

Відсутність — це, нарешті, подих письма, бо письмо *живе*. "Треба, щоб ім'я проростало, інакше воно фальшиве", — сказав Андре Бретон. Означаючи відсутність і відокремлення, письмо живе як афоризм. Воно — самотність, воно виражає самотність і живе самотністю. Воно було б мертвими літерами поза відмінністю, а також якби воно урвало самотність, якби воно урвало перервність, відстань, повагу й стосунок до іншого, тобто певний не-стосунок. Існує, отже, тваринна сукупність літер, яка набуває форми їхнього бажання, їхньої тривоги та самотності.

*"Твоя самотність —
це абетка вивірок,
до якої вдаються ліси".*

("Замок склепіння", у збірнику "Я будую свою оселю".)

Як і пустеля та місто, ліс, у якому безліч сполоханих знаків, безперечно, висловлює не-місце та блукання, відсутність точно вказаних доріг, де без сонця самотньо стримить затінений корінь, стримить у небо, яке від нього ховається. Але ліс — це також, окрім застиглих ліній, дерева, на гіллі яких висять очманілі літери, ті хащі, яким завдає рани поетичний надріз.

*"Вони вирізьблювали плід у зболеному дереві
самоти..."*

*.....
Як моряк, що прищеплює ім'я
До імені цюгли*

У знакові ти сам-один”.

Дерево різьби та шеплення більше не належить до саду; це дерево лісу або шогли. Дерево для шогли — те саме, що пустеля для міста. Як єврей, як поет, як людина, як Бог, знаки не мають іншого вибору, крім як між самотністю природи та самотністю людської інституції. Тоді вони є знаками, і “інший” стає можливим.

Звичайно, живі літери спочатку видаються лише метафорою, однією серед інших. (Наприклад, у “Я будую свою оселю” стать людини — це голосна літера, або ж: “Іноколи зі сторонньою допомогою слово змінює стать і душу”, або ще: “Голосні літери під їхнім пером скидаються на морди риб, витягнутих із води і пронизаних гачком: літери приголосні — це риби з облупленою лускою. Їм тісно жити в їхніх учинках, в їхніх чорнильних петлях. Нескінченність їх переслідує...”.) Але вона — передусім сама метафора, джерело мови як метафори, де Буття і Ніщо, позаметафорні умови метафори, ніколи не виражені самі по собі. Метафора або тваринна снага літер — це первісна і нескінченна несхибність означника як Життя. Це *психічне* руйнування інертної буквальності, тобто природи або слова, яке знову стало природою. Ця надмогутність як життя означника утворюється в тривозі блукання мови, завжди багатшої, ніж знання, завжди досить рухливої, щоб піти далі, аніж мирна й осіла впевненість. “Як сказати те, що я знаю /словами, значення яких/ множити?”

Уже передана в цитатах упорядкована могутність співу в “Книзі запитань” перебуває поза досяжністю будь-якого коментаря. Але можна все ж таки запитати про її джерела. Хіба не народилася вона, зокрема, внаслідок

дивовижного злиття потужних потоків, що накопилися на греблю слів, на конкретну винятковість досвіду Едмона Жабеса, на його голос та на його стиль? Злиття, в якому об'єдналися, в якому обіймаються й перегукуються між собою страждання і тисячолітні роздуми одного народу, цей "біль", коли, *"минуле та безперервність зливаються з минулим та безперервністю письма"*, доля, яка звертається до єврея і вміщує його між голосом і числом; і він плаче втраченим голосом і чорними, як сліди чорнила, слізьми. *"Я буду свою оселю"* — це рядок із вірша *"Голос чорнила"* (1949 р.). А ось рядки з *"Книги запитань"*: *"Ти вгадуєш, що я високо ціную тебе, що сказано, більше, мабуть, аніж те, що написано; бо тому, що написано, бракує мого голосу, а я вірю в нього, — Я чую голос творчий, а не голос змовницький, який є служником"*.

(У Левінаса можна знайти те саме вагання, той самий неспокійний рух серед відмінності між сократизмом і гебраїзмом, вбогістю та величчю письма, між душевним і граматичним.)

У первісній афазії, коли бракує голосу Бога або поета, слід задовольнятися цими заміниками слова: криком та письмом. Такими є *"Книга запитань"*, нацистське повторення, поетична революція нашого століття, незвичайні роздуми людини, яка сьогодні намагається нарешті — і завжди марно — віднайти всіма можливими засобами, всіма шляхами владу над своєю мовою, начебто в цьому є якийсь сенс, і взяти на себе відповідальність за неї перед Батьком Логосу. Так, наприклад, можна прочитати в *"Книзі відсутнього"*: *"Вирішальна битва, в якій переможені, що їх видають їхні рани, описують, дедалі*

більше втрачаючи сили, сторінку письма, що її переможці присвятили обраному, який розпочав ту битву, сам про те не здогадуючись. Насправді ця битва відбулася, щоб утвердити верховенство слова над людиною, слова над словом". "Книга запитань" — і є таке злиття?

Ні. Цей спів не прозвучав би, коли б напруга була тільки злиттям. Злиття мусить повторити своє джерело. Цей крик співає, бо хоче доторкнутися до води з усією її загадковістю, що струменить із розколотої скелі до єдиного джерела, єдності розриву, що струмує. Після чого — "поток", "притоки", "впливи". Вірш або поема завжди ризикують не мати сенсу, й вони були б нічим без цього ризику. Для того, щоб вірш Жабеса ризикував мати сенс, для того, щоб принаймні його *запитання* ризикувало мати сенс, треба припустити існування джерела, припустити, що єдність — це не єдність зустрічі, а що ця зустріч сьогодні передбачає іншу зустріч. Зустріч найпершу, зустріч єдину передусім, бо вона була розлукою, як зустріч Сарі та Юкея. Зустріч — це розлука. Таке твердження, яке суперечить "логіці", розриває єдність Буття — у слабкій ланці є — приймаючи "іншого" та відмінність у джерело сенсу. Але, скажуть, треба завжди вже мислити буття, щоб висловити ці речі, зустріч і розлуку, сказати, чия це зустріч і чия розлука, а надто сказати, що зустріч є розлукою. Звичайно ж, але "треба завжди вже" означає якраз первісне вигнання з царства буття, вигнання як думку буття і що Буття ніколи не є й не показує себе *самим собою*, ніколи не є *присутнім, тепер*, поза відмінністю (в усіх значеннях, якими сьогодні наділяють це слово). Незалежно від того, чи Він сам — буття, чи володар сущого, сам Бог є, постає таким, яким він є, у відмінності, тобто як відмінність, та в прихованості.

Якби на додачу до того, що ми робимо тут, до цих убогих графіті до грандіозної поеми, ми спробували ще й звести її до її “тематичної структури”, як це називають, треба було б визнати, що в ній нема нічого оригінального. Питання в Богові, негативність у Богові як визволення історичності та людського слова, письмо людини як бажання й питання Бога (подвійна генітивність тут спершу онтологічна, а вже потім граматична або, радше, тут спостерігаємо закоріненість онтологічного й граматичного у *graphie*), історія і мова як гнів Бога, що виходить із себе, і так далі, і таке інше — це мотиви, вже досить випробувані: причому вони далеко не вперше були використані Беме, німецьким романтизмом. Гегелем, пізнім Шелером тощо. Негативність у Богові, вигнання як письмо, життя літер, нарешті, — це теми, відомі вже в Кабалі. Що означає в самій “Традиції”. І Жабес знає про кабалістичні відлуння в його книжці. Він іноді ними навіть грається (див., наприклад, “Книгу відсутнього”, 12).

Але традиційність — не ортодоксія. Інші, можливо, вкажуть на ті аспекти, в яких Жабес відрізняється *також* від єврейської громади, якщо припустити, що це останнє поняття має тут якийсь сенс або свій класичний смисл. Але він відрізняється від неї не лише в тому, що стосується догм. Ідеться про речі значно глибші. Для Жабеса, який визнає, що дуже пізно виявив певну свою належність до юдаїзму, єврей — це не більше як категорія страждання: “*Ви всі євреї, навіть антисеміти, бо ви були роковані на мучеництво*”. Тож він мусять якось порозумітися зі своїми братами по племені та з рабинами, що вже не уявні. Всі вони закидатимуть йому цей сухий універсалізм, есенціалізм, алегоризм; і цю нейтралізацію події в символічному та уявному.

“Звертаючись до мене, мої брати по племені сказали:

Ти не єврей. Ти не ходиш до синагоги...

Рабини, чії слова ти наводиш, — дури світи. І чи справді вони колись існували? А ти гошований їхніми нечестивими словами...”

...“Ти єврей для інших і дуже мало — для нас”.

“Звертаючись до мене, найтоміркованіший з моїх братів по племені мені сказав:

“Не робити жодної різниці між євреєм і не євреєм. — хіба це не означає не бути більше євреєм?” — І вони додали: “Братерство — це давати, давати й давати, а ти ніколи не можеш дати чогось іншого, крім того, чим ти є”. Ударивши в груди себе кулаком, я подумав: “Я ніщо. Мені відтято голову. / Але хіба одна людина не варта іншої? / Чим безголовий гірший за вірного?”

Жабес не обвинувачений у цьому діалозі, він носить у собі цей діалог і цю суперечку. У цьому незбігові себе з самим собою він більше єврей і менше єврей, аніж єврей. Але тотожності єврея самому собі, мабуть, не існує. Можливо, єврей — це інше ім'я цієї неможливості бути собою. Єврей — створіння розколоте, він перебуває насамперед між двома вимірами письма: алегорією та буквальною. Його історія була б лише однією емпіричною історією серед багатьох інших, — якби він зупинився та утвердився у відмінності та буквальності. Він не мав би взагалі ніякої історії, якби виснажував себе алгеброю абстрактної універсальності.

Між надто живою плоттю буквальної події та холодною шкірою поняття пробігає смисл. Саме так він потрапляє до книги. Все відбу-

вається в книзі. Все муситиме оселятися в книзі. Книги також. Ось чому книга ніколи не закінчиться. Вона завжди залишається у стражданні і в неспанні.

“ — *Лампа в мене на столі, а мій дім — у книзі.*

Нарешті я оселюся в своєму домі”.

“ — *Де перебуває книга?*

У книзі”.

Усе виходить із книги, все відбувається в книзі. Безперечно, що кінець письма перебуває потойбіч письма: *“Письмо, яке завершиться самим собою, — це лише вираз зневаги”*. Якщо воно — не розірваність себе самого в напрямку до іншого у визнанні нескінченного відокремлення, якщо воно — смакування себе самого, втіха писати задля писання, задоволення митця, — воно руйнує само себе. Воно скорочує себе до округлості яйця та до повноти Ідентичного. То правда, що йти до іншого — це також заперечувати себе, і смисл відчужується при переході письма. Намір переступає через себе і відривається від себе, щоб висловити себе. *“Я невиджу те, що було сказано там, де мене вже нема”*. Безперечно також, що так само, як кінець письма виходить за межі письма, його початок ще не присутній у книзі. Письменник, будівничий і охоронець книги стоїть на вході до цієї оселі. Письменник — це той, хто переходить, і його призначення завжди має вступний характер. — *Хто ти? — Охоронець дому. — ...Ти в книжці? — Моє місце на порозі”*.

Але — і в цьому суть речей — вся ця зовнішня позиція стосовно книги, вся ця негативність книги твориться у книзі. Ми говоримо про вихід із книги, ми говоримо про “іншо-

го" і про поріг у книзі. "Інший" і поріг можуть бути тільки записані, можуть заявити про себе лише в ній. З книги можна вийти лише у книзі, тому що для Жабеса не книга існує у світі, а світ — у книзі.

"Світ існує, тому що книга існує..." *"Книга — це витвір книги"*. *"...Книга мюзить книгу"*. *Бути* — це бути-в-книзі, навіть якщо буття не належить до тієї категорії творіння, яку в середні віки часто називали Книгою Божою. Сам Бог постає у книзі, яка поєднує в такий спосіб людину з Богом, а буття — за самим собою. *"Якщо Бог є, то тільки тому, що Він є в книзі"*. Жабес знає, що книга в облозі й перебуває під загрозою, що її *"відповідь — це це запитання, бо ця оселя перебуває під постійною загрозою"*. Але книзі може загрожувати лише ніщо, не-буття, не-смысл. Якби вона приходила до буття, загроза — як ось тут — була б визнана, висловлена, приручена. Вона належала б оселі та книзі.

Всяка історична тривога, всяка поетична тривога, всяка єврейська тривога, отже, терзають цю поезію нескінченним запитанням. Усі твердження і всі заперечення, всі суперечливі запитання зібрані тут у єдності книги, в рамках ні з чим не порівнянної логіки, в рамках Логіки. Тут треба було б сказати, Граматики. Але ця тривога і ця війна, ця розбурханість усіх вод, — хіба не мають вони під собою мирного і мовчазного дна не-запитання? Письмо запитання, — хіба не є воно, згідно з рішенням, згідно з ухвалою, початком перепочинку та відповіді? Першим насильством з погляду запитання? Першою кризою і першим забуттям, необхідним початком блукання як історії, тобто як самої прихованості блукання?

Не-запитання, про яке ми говоримо, — ще не догма; і акт віри в книзі може передувати, як ми знаємо, вірі в Біблію. І пережити її також. Не-запитання, про яке ми говоримо, це неушкоджена впевненість у тому, що буття — це Граматика: а світ, весь наскрізь, — це криптограма, яка визначається або заново визначається поетичним написом або поетичним дешифруванням; що книга первісна, що всяка річ існує *в книзі*, перш ніж існувати у *світі* або для того, щоб прийти у світ, що вона може постати, лише *наблизившись до книги*, може вмерти, лише зазнавши поразки *на виду* у книги; і що завжди непорушним берегом книги буде *спочатку*.

А якби Книга була, у всіх значеннях цього слова, лише однією *епохою* буття (епохою, що завершується, даючи змогу побачити Буття у сяйві його агонії або відчуті, як воно послаблює свої обійми, і яка могла б примножити, як безнадійна хвороба, як балакуча й чіпка гіперамнезія декого з умирущих, книги про мертву книгу)? А якби форма книги вже не була б моделлю смислу? Якби буття існувало рішуче поза книгою, поза її письмом? Поза трансцендентністю, яка більше не дозволила б, щоб до неї доторкалися написом та значенням, яка не вкладалася б на сторінці і яка, безперечно, вставала б раніше від неї? Якби буття губилося в книгах? Якби книги були розпорошенням буття? Якби буття-світ, його присутність, його сенс буття, відкривалися лише в неможливості прочитати, в радикальній неможливості прочитати, яка не мала б нічого спільного із втраченою або розшукуваною неможливістю прочитати сторінку, що її досі не розрізали в якійсь божественній енциклопедії? Якби світ навіть не був, за висловом Ясперса, “рукописом іншого”, а був передусім “іншим” усякого

можливого рукопису? Якби завжди рано було сказати, що *“бунт — це зіжмакана сторінка в кошику для паперів...”*? Завжди рано було сказати, що зло — просто *не надається до розшифрування* внаслідок якогось *lapsus calami* або неправильної орфографії Бога, і що *“наше життя у Злі має форму перевернутого, вилученого і відтак незрозумілого письма у Книзі над Книгами”*? А якби Смерть сама не дозволила вписати себе в книгу, куди, втім, як усім відомо, Бог євреїв заносить щороку лише імена тих, котрі зможуть жити? Якби мертва душа була в усіх випадках чимось більш або менш іншим, аніж мертвоє письмо, що начебто могло б завжди бути пробуджене до життя? Якби книга була лише найнадійнішим забуттям про смерть? Прихованість письма, давнішого або менш давнього, яке належить до іншої епохи, ніж книга, ніж граматики і все те, що звістує себе під назвою смислу буття? Під назвою ще незрозумілого письма?

Радикальна незрозумілість, про яку ми говоримо, — це не ірраціональність, не безнадійний нонсенс, не щось таке, що може навіювати тривогу перед незбагненим і нелогічним. Така інтерпретація — або визначення — незрозумілого належить уже книзі, вона вже загорнута в можливість існування тому. Первісна незрозумілість — це не просто внутрішній момент книги, розуму або логосу; вона — і не їхня протилежність, не входить із ними в жоден симетричний зв'язок, оскільки їхнє буття неспівмірне. Бувши попередньою щодо книжки (не в хронологічному розумінні), вона, отже, являє собою саму можливість книги, і, в ній самій, пізніше й евентуальне, протиставлення *“раціоналізму”* та *“ірраціоналізму”*. Буття, яке звістує себе в незрозумілому, перебуває поза цими катего-

ріями, по той бік, вписуючись по той бік власного імені.

Було б смішно звинувачувати Жабеса в тому, що ці запитання не були поставлені в “Книзі запитань”. Ці запитання можуть лише дрімати в літературному акті, який водночас потребує і їхнього життя, і їхньої летаргії. Письмо померло б від чистого пильнування, як від простого скасування запитання. Хіба писати — не означає змішувати онтологію та граматику? Ту граматику, в яку все ще вписуються всі зміщення мертвого синтаксису, всі агресивні випадки слова проти мови, всі ставлення під сумнів самого письма? Письмові запитання, звернені до літератури, всі тортури, яким її піддають, завжди нею і в ній перетворені, виснажені, забуті; вони стають модифікаціями самих себе, завдяки собі, в самих собі, зазнають омертвіння, тобто, як і завжди, піддаються хитрошам життя. Це останнє заперечує себе в літературі лише для того, щоб краще вижити. Щоб краще існувати. Воно заперечує себе не більше, аніж себе утверджує: воно відрізняється й записується як відмінюваність. Книги — це завжди книги *життя* (їхній архетип — це “Книга Життя”, що її тримає Бог євреїв) або *післяжиття* (архетипами цих останніх можна вважати “Книги Мертвих”, написані стародавніми єгиптянами). Коли М. Бланшо пише: “Чи людина *здатна* дати відповідь на радикальні запитання, тобто, в кінцевому підсумку, чи людина *здатна* творити літературу?”, на це можна було б відповісти, виходячи з певного погляду на життя: “нездатна”, — давши одну відповідь на обидва запитання. Якщо тільки не погодитися, що чиста література — це нелітература або сама смерть. Запитання про походження книги, запитання абсолютне, за-

питання над усіма можливими запитаннями, “запитання Бога” ніколи не належатиме жодній книзі. Якщо тільки воно не забуде само про себе в артикуляції своєї пам’яті, у часі розпитування, у часі й традиції своєї *фрази*, і якщо пам’ять про себе, синтаксис, який пов’язує його з собою, не перетворять його на приховане ствердження. Книга запитання вже при цьому відійде далеко від свого джерела.

Тому, щоб Бог справді був, як каже Жабес, *запитанням* до Бога, чи не слід було б перетворити останнє твердження на запитання? І тоді література, можливо, була б не більш як сомнамбулічним відступом від цього запитання:

“Існує Книга Божжа, в якій Бог ставить собі запитання, й існує книга людини, за зразком Божої”.

Реб Ріда”.

ПРИМІТКИ

- ¹ *Je bâtis ma demeure* (Poèmes, 1943—1957). Gallimard, 1959. Цю збірку було видано з чудовою передмовою Габрієля Бунура. На сьогодні відомі важливі дослідження, присвячені Жабесові. М. Blanchot. "Interruption", *N.R.F.*, mai 1964; G. Bounoure. "Edmond Jabès, la demeure et le livre", *Mercure de France*, janvier 1965; "Edmond Jabès, ou la guérison par le livre", *les Lettres nouvelles*, juillet-septembre 1966.
- ² Gallimard, 1963.

IV

НАСИЛЬСТВО ТА МЕТАФІЗИКА

НАРИС ПРО ДУМКУ ЕМАНУЕЛЯ ЛЕВІНАСА¹

Гebraїзм і еллінізм — між цими двома точками впливу рухається наш світ. Іноді він сильніше відчуває притягальну силу одного з них, в інший час — другого; і він мусив би — але так не буває ніколи — спокійно й щасливо балансувати між ними.

Метью Арнолд. "Культура та анархія".

Те, що філософія нібито вчора померла, після Гегеля або Маркса, Ніцше або Гайдегера, або що вона досі плентає в напрямку до своєї смерті, або що вона завжди жила, знаючи про свою смертність, усе це мовчки визнається в тіні, яку відкидає те саме слово, що проголошено *philosophia perennis*; те, чи вона помре, *рано чи пізно*, в історії, або те, чи вона завжди жила й житиме в агонії, силоміць протштовхуючись в історію, де вона мусить відвойовувати своє місце в не-філософії, свого супротивного тла, свого минулого або своєї реальності, своєї смерті та свого резерву; чи через цю смерть або цю смертність філософії, а може, навіть, завдяки їм, думка має майбутнє або навіть, як кажуть сьогодні, прийде вся цілком на зміну тому, що сьогодні ще належить до філософії; чи — хоч би як це дивно звучало — саме майбутнє також має майбутнє, — це все запитання, на які немає відповіді. Це ті проблеми, які бодай один

раз постають перед філософією як проблеми, що їх вона не спроможна розв'язати.

Можливо, ці питання не *філософські*, не належать більше до *філософії*. Проте вони, мабуть, тільки й можуть стати тією основою, на якій зможе бути побудована спільнота людей, яких у повсякденному житті досі називають філософами, мабуть, віддаючи данину пам'яті, спільнота, до якої негайно треба звернутися з певними запитаннями, попри діаспору інститутів або мов, публікацій та технічних засобів, які тягнуться одне за одним, множаться і зростають, як капітал або злидні. Отже, йдеться про спільноту запитання, в тому її нестійкому стані, коли запитання ще не досить визначене для того, щоб лицемірство відповіді вже запрошувалося під маскою запитання, щоб її голос потай артикулювався вже в самому синтаксисі запитання. Про спільноту рішення, ініціативи, абсолютного започаткування, що, проте, перебуває під постійною загрозою, де запитання ще не знайшло тієї мови, яку воно вирішило шукати, ще не впевнилося у своїх можливостях. Про спільноту запитання, про можливість запитання. Це не так багато — це майже ніщо, — проте сьогодні саме там знайшли собі притулок гідність та обов'язок, невід'ємні від рішення. Це невід'ємна відповідальність.

Чому невід'ємна? Тому, що неможливе *вже* відбулося. Неможливе згідно з тотальністю опитуваного, згідно з тотальністю сущого, об'єктів та визначень, неможливе щодо фактів історії відбулося: існує історія запитання, чиста пам'ять чистого запитання, яка дозволяє, мабуть, у своїй можливості всю спадщину та всю чисту пам'ять взагалі та як таку. Запитання вже започатковане, ми це знаємо, і ця дивна переконаність, що стосу-

ється *іншого* абсолютного джерела, іншого абсолютного рішення, що спирається на минуле, з якого постало запитання, вивільняє знання, незмірне за своїм обсягом. — дисципліну запитання. Через (“через” означає, що треба *вже* вміти читати) цю дисципліну, яка ще навіть не є вже немислимою традицією негативного (негативного визначення) і яка набагато випереджає іронію, маєвтику, *ἐποχή* та сумнів оголошується наказ: запитання треба оберігати. Як запитання. Свобода *запитання* (подвійний родовий відмінок) має бути висловлена й захищена. Це мусить бути надійна оселя, реалізована традиція запитання, яке залишається запитанням. Якщо цей наказ має етичне значення, то не тому, що він належить до *сфери* етики, а тому, що дозволяє — в подальшому — всякий етичний закон взагалі. Немає такого закону, який не можна було б сформулювати, немає такого наказу, який не був би звернений до свободи слова. Отже, немає ані закону, ані наказу, який би не підтверджував і не *закривав* — тобто який би не приховував, припускаючи її — можливості запитання. Таким чином, запитання завжди закрите, воно ніколи відразу не постає як таке, а лише через герметизм судження, коли відповідь уже почала його визначати. Його чистота звістує себе або нагадує про себе лише через відмінність герменевтичної праці.

Отже, ті, що ставлять запитання про можливість, життя і смерть філософії, виявляються вже втягнутими, несподівано для самих себе, в діалог запитання про себе і з собою, вони вже увійшли в пам’ять філософії, втягнуті у відповідність запитань до неї. Отже, сутнісно цій відповідності властиво, що вона себе аналізує, обмірковує, ставить запитання

до себе в самій собі. Тоді починається об'єктивізація, вторинна інтерпретація та визначення власної історії у світі; тоді розпочинається битва, яка полягає у відмінності між запитанням взагалі та "філософією" як визначеним моментом і способом — скінченними або смертними — самого запитання. Відмінності між філософією як владою або пригодою самого запитання і філософією як визначеною подією або поворотом у пригоді.

Ця відмінність сьогодні осмислюється краще. Те, що вона прояснюється і мислиться як така, це, безперечно, найменш очевидна характеристика для історика фактів, методів або ідей, найменш істотна в його очах. Але ця ж характеристика, можливо, включно з усіма її наслідками, найглибша з тих, які вписані в нашу епоху. Краще осмислити цю відмінність, хіба це, зокрема, не означає знати, що коли якась подія має ще статися, виходячи з традиції, що в ній філософи, як відомо, завжди опиняються несподівано для себе самих, то станеться вона лише за умови, що хтось невпинно шукатиме її джерел і докладе всіх можливих зусиль, щоб перебувати якомога ближче до неї. А це зовсім не те, що бурмотіти щось незрозуміле та з безтурботністю й лінню замкнутися в закутку свого дитинства. Якраз навпаки.

Перед нами — після Гегеля, в його величній тіні, два великі голоси, які продиктували нам це тотальне повторення, нагадали нам, щонайпереконливіше виразили як найнагальнішу філософську необхідність, — це, безперечно, голоси Гусерля й Гайдегера. Бо, попри дуже глибокі несхожості, це повернення до традиції — в якій немає нічого від традиціоналізму — зорієнтоване інтенцією, спільною для гусерлівської феноменології та для того,

що ми попередньо й приблизно, для зручності назвемо гайдегерівською “онтологією”².

Таким чином, у дуже загальному вигляді:

1. Вся історія філософії, як гадають, вийшла зі свого *грецького* джерела. Тут не йдеться, як відомо, ні про оксиденталізм, ні про історизм³. Просто основоположні концепти філософії були спочатку грецькими, тож було б неможливо філософствувати або висловлювати філософські твердження поза їхньою стихією. Чи то, як вважає Гусерль, Платон був тим, хто запровадив у вжиток раціональний розум та сформулював завдання філософії, чий телос ще спав у тіні, чи то, як вважає Гайдегер, він, навпаки, позначив ту мить, коли думка про буття забулася й окреслила себе у філософії, — ця відмінність вирішальна лише при наявності спільного кореня, який був грецьким. Ця відмінність братерська — у нащадках, вона вся підпорядкована одному впливові. Одному впливові, який ніколи не зітреться ні у феноменології, ні в “онтології”.

2. Археологія, до якої різними шляхами нас приводять Гусерль і Гайдегер, кожного разу пропонує підпорядкування або порушення, в усіх випадках — *редукцію метафізики*. Навіть якщо ця дія має в кожному з випадків, принаймні на перший погляд, дуже різний смисл.

3. Нарешті, категорія *етики* тут не тільки не має ніякого зв'язку з метафізикою, а й упорядкована вона зовсім інакше, на давнішому, радикальнішому рівні. Коли цього не відбувається, коли закон, влада над рішеннями та зв'язки з іншим приєднуються до *ἀρχή*, вони втрачають свою етичну специфіку⁴.

Ці три мотиви, впорядковані відповідно до єдиного джерела єдиної філософії, могли б вказати єдиний можливий напрямок для вся-

кого філософського ресурсу в цілому. Якщо відкрито діалог між гусерлівською феноменологією та гайдегерівською "онтологією", повсюди, де вони більш або менш безпосередньо присутні, його можна зрозуміти лише в рамках грецької традиційності. В ту мить, коли фундаментальна концептуальність, що вийшла з греко-європейської історії, готується запанувати над усім людством, ці три мотиви могли б відтак визначати тотальність логосу та світової історико-філософської ситуації. Жодна філософія не могла б їх похитнути, не піддавшись їхньому впливу або не зруйнувавши себе, як філософську мову. Отож ми знаємо, що на історичній глибині, яку наука та філософія історії можуть лише припускати, ми можемо покластися на надійність грецького елемента, причому це знання й ця надійність не можуть ані ввійти у звичку, ані принести розраду, а навпаки, дозволили б нам осмислювати всяку небезпеку і переживати будь-яку тривогу або будь-яке лихо. Наприклад, свідомість кризи означає для Гусерля лише тимчасове, майже необхідне повернення трансцендентального мотиву, який самостійно, в Декарта й Канта, почав здійснювати грецький задум — трактувати філософію як науку. Коли Гайдегер говорить, наприклад, що "давно, дуже давно думка задихається й сохне", як риба, викинута на землю, стихія, в яку він хоче її повернути, — це досі (вже) грецька стихія, грецька думка про буття, думка про буття, чие вторгнення або поклик могли б статися і пролунати у Греції. Знання та надійність, про які ми говоримо, отже, існують не у світі; це радше можливість нашої мови та опора нашого світу.

Саме на цій глибині думка Еманюеля Левінаса примушує нас здригнутися.

У глибині посухи, в пустелі, яка шириться, ця думка, яка не хоче більше бути, в основі своїй, думкою буття та феноменальності, спонукає нас мріяти про нечувану демотивацію та експропріацію:

1. Грецькою мовою в нашій мові, багатій на всі алювіальні відкладення своєї історії, — і вже наше запитання звітує про себе, — у мові, яка сама себе звинувачує за силу зваби, якою вона безперервно грається, думка Левінаса закликає нас до розпаду грецького логосу; до розпаду нашої ідентичності і, можливо, ідентичності взагалі; вона закликає нас покинути грецьке місце, а можливо, і всяке місце взагалі, й вирушити до того, що більше не є ані джерелом, ані місцем (надто гостинним для богів), до *подиху*, вирушити до пророчого слова, яке було видихнуте не лише в давні часи Платона, або ще давніші часи досократиків, а й за межі будь-якого грецького походження, вирушити до “іншого” греків (але “інший” греків, чи означає це, що він не-грек? Чи зможе він принаймні *називати* себе не-греком? І наше запитання наближається). Це думка, задля якої постав грецький логос у всій своїй всеосяжності, гумус, який відклався не на ґрунті, а навкруг найдавнішого вулкана. Думка, яка хоче без філології, а лише завдяки вірності безпосередній, але прихованій голизні самого досвіду, звільнитися з-під грецького панування Тотожного і Єдиного (інші назви світла буття та світла феномену) як від гніту онтологічного або трансцендентального, але також від початку та алібі всякого гніту у світі. Нарешті, думка, яка хоче визволитися від філософії, що зачарована “обличчям буття, яке з’являється на війні” та “фіксує себе в концепті тотальності, що панує над західною філософією” (ТІ, х).

2. Ця думка, проте, прагне визначити себе, у своїй найпершій можливості, як метафізику (все ж таки грецьке поняття, якщо ми далі йтимемо по лінії нашого запитання). Метафізику, що її Левінас хоче підняти над її підпорядкованим становищем і концепт якої він хоче відновити всупереч усій традиції, яка йде від Аристотеля.

3. Ця думка звертається до етичного відношення — ненасильницького відношення до нескінченності як нескінченно-іншого, — яка тільки й могла б відкрити простір для трансценденції і визволити метафізику. Причому не спираючи етику та метафізику на щось інше, крім самих себе й не змішуючи їх із іншими водами в їхньому нуртуванні.

Отже, йдеться про могутнє бажання порозумітися з історією грецького слова. Могутнє тому, що, хоч ця спроба й не перша, вона досягає в діалозі такої висоти й проникливості, що змушує греків, — і насамперед тих двох греків, якими й досі є Гусерль та Гайдегер, — відповідати. Месіанська есхатологія, якою надихається Левінас, якщо вона й не хоче ані уподібнитися до того, що називають філософською очевидністю, ані навіть “доповнити” (ТІ, х) філософську очевидність, не розвивається, проте, в його мові ні як єврейська теологія, ні як єврейська містика (її можна навіть зрозуміти як суд над теологією та містикою), ні як догматика, ні як якась релігія, ні навіть як якась мораль. Вона ніколи не дозволяє собі звертатися як до останньої інстанції до єврейських тез або текстів. Вона хоче, щоб її розуміли в її зверненні до самого досвіду. До самої практики та до того, що найголовніше в цій практиці: до переходу та виходу до “іншого”; самого “іншого” в тому, що в ньому є найголовнішого: до чужого. У

зверненні, яке не змішується з тим, що завжди називали філософським підходом, але що досягає точки, де подолану філософію вже ніяк не можна обминути. Правду кажучи, месіанська есхатологія ніколи буквально не проголошується: йдеться тільки про те, щоб визначити в голому досвіді простір, порожнечу, де її можна почути й де вона повинна відлунювати. Ця порожнеча — не просто одна відкритість серед інших. Це сама відкритість, відкритість відкритості, щось таке, чого не можна замкнути в жодну категорію або тотальність, тобто все те, що у досвіді, не може бути описане в традиційній концептуальності й навіть чинить спротив усякій філософемі.

Що означають це пояснення і це взаємне переливання через вінця двох джерел і двох історичних мов, гебраїзму та еллінізму? Чи звістують вони якийсь новий порив, якусь дивну спільноту, які не будуть по спіралі повернення позначені александрійською скупченістю? Якщо згадати, що Гайдегер хоче також відкрити шлях до стародавнього слова, яке, знайшовши собі точку опертя у філософії, виносить нас потойбіч або поцейбіч філософії, то що означають тут цей інший шлях і це інше слово? А передусім, чому все-таки вони шукають собі опертя у філософії, в якій вони досі провадять діалог? Саме цей простір запитання ми обрали тут для прочитання — дуже часткового⁵ — праці Левінаса. Само собою зрозуміло, ми не прагнемо дослідити цей простір, хай навіть у вигляді неспіливого початку. Ми лише поверхово і здалеку спробуємо його окреслити. Ми хотіли б насамперед у стилі коментаря (і попри кілька взятих у дужки зауважень, у яких буде замкнено нашу розгубленість) зберегти вірність

темам та відважним пошукам авторської думки. Залишитися також вірними її історії, оскільки її терплячість і тривога вже підсумовують і містять у собі обопільні запитання, про що ми хочемо говорити⁶. Потім ми спробуємо поставити кілька запитань. Навіть якщо вони зможуть наблизитися до суті цього пояснення, вони будуть не чим іншим, як запереченнями: ці запитання поставлені радше не нами, а самим Левінасом.

Щойно ми сказали “теми” та “історія думки”. Тут суто класична трудність, і вона пов’язана не лише з методом. Обмежений обсяг цих сторінок лише ускладнить її. Ми не будемо нічого обирати. Ми відмовимося пожертвувати історією думки та Левінасових праць задля порядку або сукупності тем — тут не слід казати “системи”, — які зібрані у великій книжці “Тотальність і нескінченність”. Бо якщо хоч раз повірити головному звинувачуваному на процесі, який розгортається в цій книжці, результат — просто-таки ніщо без становлення. Але ми також не збираємося приносити в жертву вірну собі єдність інтенції становленню, яке, в такому разі, перетвориться на сутий безлад. Ми не будемо обирати між відкритістю і тотальністю. Отже, ми будемо непослідовними, але без того, щоб зважитися на систематичну непослідовність. Можливість неможливої системи маячитиме на обрії, аби вберегти нас від емпіризму. Не замислюючись тут над філософією цього вагання, зауважимо в дужках, що вже тим, що ми просто висловили його, ми впритул наблизилися до проблематики, притаманної Левінасові.

I. НАСИЛЬСТВО СВІТЛА

Певні роздуми про внесок Греції ми знаходимо в праці “Теорія інтуїції у феноменології Гусерля”. Це було у Франції 1930 р., — перше велике дослідження, присвячене повноті думки Гусерля. Разом із вельми змістовною розповіддю про досягнення феноменології, в тому їхньому вигляді, в якому вони були тоді доступні з опублікованих праць та викладацької діяльності відомого філософа, разом із застереженнями щодо тих “несподіванок”, які могли міститися у роздумах та у ще не виданих творах Гусерля, там було проголошене загальне стримане ставлення до його праць. Імперіалізм цієї теорії вже тоді непокоїв Левінаса. Більше, ніж будь-яка інша філософія, *феноменологія*, що йшла слідами Платона, мала бути осяяна світлом. Не змігши піддати редукції останню наївність, наївність погляду, вона наперед визначила буття як об’єкт.

Звинувачення залишається ще боязким і не зовсім цілісним.

а) По-перше, важко побудувати філософський дискурс, спрямований проти світла. І через тридцять років, коли нарікання на адресу теоретизму та феноменології — гусерлівської — стануть провідними мотивами розриву з традицією, ще треба буде, щоб відкрилося в певному освітленні голе обличчя іншого, це “богоявлення” певного не-світла, перед яким повинні будуть замовкнути і роззброїтися всі види насильства. Зокрема, те насильство, яке почасти пов’язане з феноменологією.

б) По-друге, важко обминути увагою той факт, що Гусерль недостатньо визначає наперед буття як об’єкт, що в “Ідеях I” абсолютне

існування визнається лише чистою свідомістю. Правда, часто вважають, що ця різниця майже нічого не значить і що філософія свідомості завжди була філософією об'єкта. Левінасове прочитання Гусерля завжди було в цьому пункті нюансованим, гнучким, контрастним. Уже в "Теорії інтуїції" теорію слушно відокремлено від об'єктивності взагалі. Ми це побачимо далі: свідомість — практична, аксіологічна тощо — є для Гусерля також свідомістю об'єкта. Левінас це чітко визнає. Отже, звинувачення насправді буде спрямоване проти незвідного примату кореляції суб'єкт—об'єкт. Але пізніше Левінас дедалі більше наполягатиме на тому, що в гусерлівській феноменології виносить нас по той або по цей бік кореляції суб'єкт—об'єкт. Це, наприклад, "інтенціональність як зв'язок із алтерністю", як "екстеріорність, яка не є об'єктивною", це чуттєвість, пасивна генеза, рух темпоралізації⁷ тощо.

в) По-третє, сонце $\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ завжди освітлюватиме для Левінаса чисте пробудження невичерпного джерела думки. Воно — не лише грецький предок Нескінченного, що перевершує тотальність (тотальність буття або ноєми, тотожного або мене)⁸, але й інструмент руйнування онтології та феноменології, підпорядкованих нейтральній тотальності Тотожного як Буття або як Я. Всі есе, зібрані в 1947 р. під загальною назвою "Від екзистенції до екзистанта", будуть подані під знаком "платонівської формули, що розташовує Добро по той бік Буття" (у "Тотальності та нескінченності" "Феноменологія Еросу" описує рух $\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ у самому досвіді пестоців). У 1947 р. цей рух, який не є теологічним, який не є трансценденцією до "найвищого існування" Левінас на-

звав “екс-ценденцією”. Стоячи обома ногами в бутті, екс-ценденція являє собою “вихід із буття та з категорій, які його описують”. Ця етична екс-ценденція окреслює вже місце — радше, не-місце — метафізики як метатеології, метаонтології, метафеноменології. Нам треба буде повернутися до цього прочитання $\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\zeta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\zeta$ та до її зв’язків з онтологією. Відзначмо поки що, оскільки йдеться про світло, що платонівський рух інтерпретується таким чином, що він не приводить більше до сонця, а, навпаки, до потойбічності світла й буття, потойбічності світла буття: “Ми розглянемо *по-своєму* платонівську ідею Добра по той бік Буття”, — прочитаємо ми в кінці “Тотальності та нескінченності” у стосунку до творення та плідності (курсив наш). *По-своєму*, тобто в такий спосіб, щоб етична екс-ценденція була спрямована не на нейтральність добра, а на іншого (чужого) і щоб те, що є $\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\zeta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\zeta$, було сутнісно не світлом, а плідністю або щедрістю. Творення — це лише творення іншого, воно може бути лише батьківством, а стосунки між батьком і сином обминають усі категорії логіки, онтології та феноменології, в яких абсолют іншого з необхідності є тим самим. (Але хіба платонівське сонце вже не освітлювало сонце видиме, а екс-ценденція хіба не відігравала своєї ролі у метафорі цих двох сонць? А Добро — хіба не джерело — обов’язково нічне — всякого світла? Навіть світла, що перебуває потойбіч світла. Серцевина світла чорна, на це не раз звертали увагу⁹. До того ж сонце Платона не тільки світить: воно породжує. Добро — це батько видимого сонця, яке дає створінням “генезу, зростання і поживу” (“Держава”, 508a—508b).

г) Звичайно ж, немає підстав сумніватися в тому, що Левінас дуже уважно ставиться до всього того, що в аналізах Гусерля поменшує або побільшує складність доісторичності теоретичної свідомості. В одному з абзаців, присвяченому “не теоретичній свідомості”, він визнає, що примат об’єктивності загалом не обов’язково поєднується, в “Ідеях І”, з приматом теоретичного напряму думок. Існують не теоретичні дії та об’єкти, що мають “нову і незвідну онтологічну структуру”. “Наприклад, — пише Гусерль, — акт *валоризації* визначає аксіологічний об’єкт (*Gegenständlichkeit*), специфічний у стосунку до світу речей, визначає буття нового регіону...” Левінас також припускає, і не раз, що значення, яке надається теоретичній об’єктивності, пояснюється трансцендентальним спрямуванням, яке найчастіше обирається — в “Ідеях І”, — перцепцією речі, яка має протяжність. (Проте було вже відомо, що ця провідна нитка може бути тільки тимчасовим прикладом.)

Попри всі застереження, попри постійне коливання між буквою та духом гусерліанства (причому буквою найчастіше нехтують в ім’я духу¹⁰), попри постійні нагадування про так звані “флуктуації думки Гусерля”, Левінас указує на розрив, до якого він більше не повернеться. Феноменологічна редукція, чия “історична роль... навіть не проблема” для Гусерля, залишається в полоні природничого напряму думки, що уможливорює її “тією мірою, якою ця остання теоретична”¹¹. “Гусерль віддається свободі теорії так само, як він віддається самій теорії”. Четвертий розділ праці, що розглядається, “Теоретична свідомість”, визначає, в рамках стислого та нюансованого аналізу, місце поділу: не можна водночас підтримувати примат акту, який

об'єктивізує, та незвідну оригінальність не теоретичної свідомості. І якщо “концепція свідомості в 5-му *Untersuchung*, як нам здається, не лише підтверджує примат теоретичної свідомості, а й бачить лише в ній доступ до того, що створює *буття* об'єкта”, якщо “світ, який існує і який нам відкрився, містить спосіб існування об'єкта, приступний для теоретичного погляду”, якщо “реальний світ — це світ пізнання”, якщо “у філософії (тобто у філософії Гусерля)... пізнання, репрезентація¹² — це ані той самий спосіб життя, що й інші, ані спосіб другорядний”, тоді “ми повинні відокремити себе від такого пізнання”.

Можна передбачити, до яких незручностей може згодом привести думка, яка, відкинувши блискучі переваги теоретичної раціональності, ніколи не перестане, проте, апелювати до раціоналізму та універсалізму, що найбільше відірвані від коренів, супроти насильства містики та історії, проти очманіння ентузіазму й екстазу. Можна також легко передбачити труднощі руху, що приводить до метафізики відокремлення через редукцію теоретизму. Бо саме проти відокремлення, відстані або непрохідності були досі спрямовані класичні заперечення проти теоретизму та об'єктивізму. Більше сенсу — але й ризику — в тому, щоб, навпаки, відкинути сліпоту теоретизму, його нездатність виходити із себе в напрямку до абсолютної екстеріорності, до цілком-іншого, до нескінченно-іншого, об'єктивнішого за саму об'єктивність” (ТІ). Таємна змова теоретичної об'єктивності з містичним спілкуванням, — такою буде справжня мішень Левінаса. Дометафізична єдність одного й того самого насильства.

Чергування, що змінює завжди те саме закриття іншого.

У 1930 р. Левінас бере в союзники Гайдегера проти Гусерля. Праця *Sein und Zeit* "Буття і час" була вже на той час опублікована, і засяяла наукова слава Гайдегера. Все те, що виходить за межі коментаря та "літери" гусерлівського тексту спрямовується до "онтології" "в тому дуже спеціальному значенні, якого надає цьому термінові Гайдегер" (ТНІ). У своїй критиці Гусерля Левінас розвиває дві гайдегерівські теми: 1) попри таку глибоку ідею, як та, що в онтологічному порядку світ науки розташовується після конкретного й невиразного світу перцепції і залежить від нього", Гусерль, "мабуть, помилявся, вбачаючи в цьому конкретному світі передусім світ сприйнятих об'єктів" (ТНІ). Гайдегер іде далі, для нього цей світ насамперед не даний поглядом, а (далі йде формулювання, щодо якого ми дозволимо собі засумніватися, чи сам Гайдегер його прийняв би) "існує в самому своєму бутті як центр дії, як поле активності або *турботи (там само)*". 2) Хоч Гусерль і мав рацію, виступаючи проти історизму та природничої історії, проте він знехтував "історичною ситуацією людини... взятою в іншому значенні"¹³. Існують історичність і темпоральність людини, які є не лише її предикатами, а "самою субстанціональністю її субстанції". Саме "ця структура... посідає таке важливе місце в думці Гайдегера..." (*там само*).

Легко передбачити, до яких незручностей може згодом привести думка, що, відмовляючи в будь-якій перевазі "філософії", яка "здається... такою ж незалежною від історичної ситуації людини, як і теорія, що прагне все розглядати *sub specie aeternitates*" (ТНІ), не перестане згодом звертатися, як до досвіду,

до “есхатологічного”, яке, “у своїй ролі “потоїбіччя” історії, вириває буття людей з-під юрисдикції історії...” (ТІ). Тут немає суперечності, а є лише зміщення понять — тут поняття історії, — за яким ми маємо простежити. Можливо, тоді видимість суперечності зникне, як привид філософії, замкненої у своїй елементарній концептуальності. Суперечності згідно з тим, що Левінас часто називатиме “формальною логікою”.

Простежмо за цим зміщенням. Те, за що шанобливо, стримано дорікали Гусерлю, в гайдегерівському стилі дуже скоро перетвориться на головне звинувачення, спрямоване цього разу проти Гайдегера, звинувачення, гострота якого безперервно зростатиме. Йдеться, безперечно, не про те, щоб відкинути як войовничий теоретизм думку, яка, зі свого першого акту, відмовилася розглядати очевидність об’єкта як свій найефективніший засіб; і для якої історичність смислу, згідно з термінами самого Левінаса, “руйнує ясність та конституцію як справжні способи існування духу” (EDE); для якої, нарешті, “очевидність більше не фундаментальний спосіб мислення”, “існування не зводиться до світла очевидності”, і “драма існування” розігрується “до світла” (*там само*). А проте на певній глибині — хоч сам факт та саме звинувачення стають від цього ще більш значущими — Гайдегер іще схильний піддавати сумніву й редукації теоретизм в ім’я та в рамках греко-платонівської традиції, що перебуває під наглядом зору як інстанції та метафори світла. Тобто під наглядом просторової пари зовнішнє—внутрішнє (але чи справді це наскрізь просторова пара?), яка підтримує опозицію суб’єкт—об’єкт. Намагаючись здійснити редукацію цієї останньої схеми, Гайдегер ніби зберіг те, що робило її можливою і необхід-

ною: світло, зняття покриву, зрозуміння або до-розуміння. Про це промовляють нам тексти, написані після "Відкриваючи існування". "Гайдегерівська турбота, вся осяяна зрозумінням (навіть якщо саме зрозуміння дається як турбота), уже визначається структурою "внутрішнє—зовнішнє", яка характеризує світло". Розхитавши структуру "внутрішнє—зовнішнє" в тій точці, де вона могла б протистояти Гайдегерові, Левінас аж ніяк не має на меті усунути її або заперечити сенс її існування. Як, до речі, й тоді, коли йдеться про протиставлення суб'єкт—об'єкт або *cogito—cogitatum*. У стилі, в якому тут визнається сильна і непохитна думка (це також і стиль Гайдегера) Левінас шанує зону або прошарок традиційної істини; і філософські системи, передумови яких він описує, в цілому не відкидаються і не критикуються. Тут, наприклад, ідеться лише про те, щоб з'ясувати, що в основі цієї істини, підтримуючи й приховуючи її, лежить "ситуація, яка передує розколові буття на внутрішнє і зовнішнє". А також і заснувати, в розумінні, яке мусить бути зовсім новим, метафізику радикального відокремлення та радикальної зовнішності. Існує передчуття, що цій метафізиці не так просто буде знайти свою мову в стихії традиційного логосу, який весь контролюється структурою "внутрішнє—зовнішнє", "внутрішність—зовнішність".

Таким чином, "не будучи пізнанням, темпоральність Гайдегера — це екстаз, "буття поза собою". Це вже не трансцендентальність теорії, а вихід внутрішнього до зовнішнього". Структура *Mitsein* сама буде витлумачена як платонівська спадщина і належність світу світлу. Справді, через досвід еросу та батьківства, через чекання смерті мав

би виникнути стосунок до іншого, яке більше не дозволяє розуміти себе як “елейське поняття Буття” (ТА). Це останнє вимагало б, щоб множинність була осмислена і підпорядкована владі єдності. Воно ще керувало філософією Платона, як вважає Левінас, навіть у його понятті жіночого (думка як матерія в категоріях активності та пасивності) та його поняття міста, яке “повинне наслідувати світ ідей” (ТА).

“Це... до плюралізму, який не зливається в єдність, ми хотіли б дійти; і якщо можна на це зважитися, то порвати з Парменідом” (ТА). Тобто Левінас закликає нас до другого батьковбивства. Треба вбити грецького батька, який досі утримує нас під владою свого закону, на що грек — Платон — ніколи не міг шире зважитися, вирізнивши його як убивство-галюцинацію. Галюцинацію в слові, яке вже було галюцинацією. Але те, чого грек не міг зробити, хіба не-грек зможе зробити інакше, як перевдягшись у грека, *говорячи* грецькою, вдаючи, ніби *говорить* грецькою, щоб наблизитися до царя? А що тут ідеться про вбивство слова, то хіба можна знати, хто стане останньою жертвою цього вдавання? Чи можна вдати, ніби говориш якоюсь мовою? Чужинець-елеат і учень Парменіда мусив із ним погодитися, щоб потім узяти гору над ним: привчивши не-буття до буття, він мусив також “розпрощатися з не знати якою протилежністю буття” і обмежити не-буття в його відносності до буття, тобто в русі алтерності.

Чому, на думку Левінаса, повторення вбивства було необхідне? Тому що платонівський жест буде неефективним тією мірою, якою множинність і алтерність не будуть розумітися як абсолютна *самотність* того, хто *існує* в його *існуванні*. Саме такі варіанти перекладу,

“з причин евфонії” (ТА), обрав Левінас для *Seiendes* і *Sein*. Цей вибір не виключатиме певної неоднозначності: під “тим, хто існує” Левінас розуміє фактично майже завжди, якщо не завжди, “сущє-людину”, сущє у формі *Dasein*. Але якщо розуміти його в такий спосіб, “той, хто існує” — це не “сущє” (*Seiendens*) взагалі, а відсилає — і насамперед тому, що це слова одного кореня — до того, що Гайдегер називає *Existenz*, — “способу буття і, якщо висловитися точно, буття того сущого, яке зберігає себе відкритим для відкритості буття та в ньому”. *Was bedeutet “Existenz” in “Sein und Zeit”? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht* (Вступ до “*Was ist Metaphysik*”).

Отож ця самота “того, хто існує” в його “існуванні”, буде первісною і не могла б мислити себе, виходячи з нейтральної єдності “існування” (яку Левінас часто й так глибоко описує під назвою “є”). Але хіба “є” — це радше не тотальність невизначеного, нейтрального, анонімного і так далі сущого, аніж самє буття? Треба було б здійснити систематичне зіставлення цієї теми “є” з алюзіями, які Гайдегер робить до “*es gibt*”. (*Sein und Zeit, Lust pro humanism*). Зіставити також жах або переляк, що їх Левінас протиставляє гайдегерівській тривозі з досвідом страху (*Scheu*), про який Гайдегер говорить у своїй післямові (*Nachwort*) до *Was ist Metaphysik*, що “він живе біля сутнісної тривоги”.

З глибини цієї самоти вириває стосунок до іншого. Без неї, без цієї первісної таємниці, батьковбивство — це театральна фікція філософії. Виходити з єдності “існування”, щоб зрозуміти таємницю, під тим приводом, що

існує або що є таємниця того, хто існує, — “це замкнутися в єдності й дозволити Парменідові уникнути всякого батьковбивства” (ТА). Таким чином, від цього моменту Левінас орієнтується на думку про первісну відмінність. Чи ця думка перебуває в суперечності з інтенціями Гайдегера? Чи існує відмінність між цією відмінністю та відмінністю, про яку говорить останній? Чи їхнє зближення не більш як словесне? І яка відмінність більш первісна? Це питання, що їх ми розглянемо далі.

Світ світла і єдності, “філософія світу світла, світу без часу”. У цій геліополітиці “ідеал суспільного слід шукати в ідеалі злиття... суб’єкт... що провалюється у колективну репрезентацію, у спільний ідеал... Це спільнота, яка каже “ми”, спільнота, яка, звернувшись до надчуттєвого сонця, до істини, відчуває іншого поруч, а не перед собою... *Miteinandersein* також залишається спільнотою “бути з”, і саме навколо істини розкривається у своїй справжній формі”. Далі “ми сподіваємося показати, зі свого боку, що не прийменник *mit* повинен описувати первісний зв’язок із іншим”. Під солідарністю, під товариськістю, перед *Mitsein*, яке буде лише деривативною або зміненою формою первісного зв’язку з іншим, Левінас прагне виявити ситуацію віч-на-віч та зустріч з обличчям. “Віч-на-віч без посередника” та без спільності. Без посередника та без спільності, ні посередництва, ні безпосередності — така істина нашого стосунку до іншого, істина, до якої традиційний логос завжди лишається негостинним. Немислима істина живого досвіду, до якої безперервно повертається Левінас і яку філософське слово не може спробувати прихистити без того, щоб відразу не показати, у її власному світлі, її жахливі тріщини та її застиг-

лість, яку спершу сприймали як твердість. Можна було б, безперечно, показати, що письмо Левінаса має властивість завжди рухатися — у вирішальні моменти — вздовж цих тріщин, впевнено просуваючись за допомогою заперечень та заперечень заперечень. Його дорога — це не дорога “або... або”, а дорога “ані... ані”. Поетична сила метафори — це нерідко слід цієї відкинутої альтернативи і цієї рани, завданої мові. Через неї, у своїй відкритості, сам досвід являє себе в мовчанні.

Без посередника та без спільності, абсолютна близькість та абсолютна відстань: “...Ерос, у якому, в безпосередній близькості від іншого, повністю зберігається відстань, чия патетика утворюється водночас із цієї близькості та з цього дуалізму”. Спільнота не-присутності, а отже, не-феноменальності. Не спільнота без світла, не синагога із зав’язаними очима, а спільнота, що передує платонівському світлу. Світло перед світлом нейтральним, перед істиною, що приходить як третій, “на яку всі дивляться разом”, істиною судження та волі. Лише інший, зовсім-інший, може виявити себе таким, яким він є, до спільної істини, в певному не-вияві та в певній відсутності. Лише про нього можна сказати, що його феномен — це певна не-феноменальність, що його присутність (ϵ) — це певна відсутність. Не чиста і проста відсутність, бо логіка тут зрештою підіб’є свої підсумки, а *певна* відсутність. Таке формулювання наочно свідчить: у цьому досвіді іншого логіка не-суперечності, все те, що Левінас об’єднує під назвою “формальної логіки”, заперечується в самому своєму корені. Цей корінь, очевидно, не тільки корінь нашої мови, а й корінь усієї західної філософії¹⁴, зокрема феноменології та онтології. Ця наївність пе-

решкодила б їм мислити про іншого (тобто мислити; і так само було б із розумом, — але не Левінас про це сказав, — “ворогом думки”) і відтак впорядковувати свою мову. Наслідки цього були б подвійні: а) не мислячи про іншого, вони не мають часу. Не маючи часу, вони не мають історії. Абсолютна алтерність миттєвостей, без якої не було б часу, не може бути витворена — визначена — в ідентичності суб’єкта або того, хто існує. Вона приходить у час через іншого. Бергсон і Гайдегер були б схильні нехтувати нею (ЕЕ). Гусерль — ще більшою мірою; б) більш серйозним є те, що позбутися іншого (не через якесь відторгнення, відокремившись від нього, що якраз означало б співвіднести себе з ним, шанувати його, а просто нехтуючи ним, тобто знаючи його, ідентифікуючи, асимілюючи) означає замкнутися в самотності (лихій самотності твердості й тотожності самому собі) і притлумити етичну трансценденцію. Справді, якщо парменідівська традиція — тепер ми знаємо, що це означає для Левінаса — ігнорує незвідну самотність “того, хто існує”, вона тим самим нехтує стосунок до іншого. Вона не мислить самотності, вона не постає як самотність, бо вона — самотність тотальності й непрозорості. “Соліпсизм — це не відхилення і не софізм; це сама структура розуму”. Отже, існують звернений до себе самого монолог розуму і самотність світла. Нездатні шанувати іншого в його бутті та в його смислі, феноменологія і онтологія, таким чином, були б філософіями насильства. Через них уся філософська традиція була б почасти, у своєму смислі та у своїй глибині, пов’язана із гнобленням і тоталітаризмом тотожного. Це давня прихована дружба між світлом і могутністю, давня потаємна змова між

теоретичною об'єктивністю та техніко-політичним пануванням¹⁵. “Якби можна було володіти іншим, схопити його, пізнати, він не був би іншим. Володіти, пізнати, схопити — це синоніми влади (ТА). Бачити й знати, мати й могти розвиваються лише в гнітючій і осяйній ідентичності тотожного й залишаються, в очах Левінаса, фундаментальними категоріями феноменології й онтології. Усе те, що мені дано у світлі, ніби дається мені мною самим. Тому геліологічна *метафора* лише примушує нас відвернути погляд і забезпечує алібі для історичного насильства світла: переміщення техніко-політичного гноблення до фальшивої невинності філософської мови. Бо люди завжди вірили в те, що метафори повертають невинність, полегшують тягар речей і вчинків. Якщо не існує іншої історії, як історії завдяки мові, і якщо мова (крім лише тих випадків, коли вона називає *саме* буття або ніщо: тобто майже ніколи) елементарно метафорична, тоді Борхес має рацію: “Можливо, всесвітня історія — це лише історія якихось метафор”. З цих “якихось” фундаментальних метафор світло — це лише один приклад, але який приклад! Хто може ним заволодіти, хто може будь-коли висловити його смисл, не дозволивши йому спочатку висловити себе? Яка мова будь-коли з нього вирветься? Як, наприклад, визволиться від нього метафізика обличчя як *богоявлення* іншого? Світло, мабуть, не має протилежності, і передусім не протилежність йому — ніч. Якщо всі мови нуртують у ньому, *змінюючи лише* ту саму метафору та обираючи *найкраще* світло, Борхес через кілька сторінок слушно зазначає: “Можливо, всесвітня історія — це тільки історія різних *інтонацій* якихось метафор”. [“Сфера Паскаля”. Курсив наш.]

II. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ, ОНТОЛОГІЯ, МЕТАФІЗИКА

Ці підходи були критичними, але вони підкорялися голосу вже усталених істин. Ці останні досі з'являлися лише в різних есе, конкретно і тонкому аналізі, де йшлося про екзотизм, ласку, безсоння, плідність, працю, мить, втому на тому вістрі незнищеного і не підвладного описові, яке розтинає класичну концептуальність і шукає власну серед її решток. “Тотальність і нескінченність”, велике творіння, не лише збагачує цей конкретний аналіз, а й організує його різновиди у потужну архітектурну єдність.

Позитивний рух, який виносить нас по той бік зневаги або нерозуміння з боку іншого, тобто по той бік оцінки або сприйняття, розуміння або пізнання іншого, Левінас називає *метафізикою* або *етикою*. Метафізична трансценденція — це бажання.

Цей концепт бажання настільки антигегелівський, наскільки це можливо. Він не описує руху заперечення та уподібнення, заперечення алтерності, спочатку необхідної, щоб стати “свідомістю себе”, “певною себе самого” (“Феноменологія духу” та “Енциклопедія”). Бажання для Левінаса — це, навпаки, повага до іншого та його пізнання як іншого, етико-метафізичний момент, що його свідомість *повинна* заборонити порушувати. Такий жест порушення та уподібнення був би, навпаки, сутнісною необхідністю, за Гегелем. Левінас бачить у ній природну, дометафізичну необхідність, і він вирізняє в ході свого чудового аналізу бажання втіхи, чого, здається, не робить Гегель. Втіха вирізняється лише у праці: отже, гегелівське бажання — то лише потреба, як це розуміє Левінас. Але все

здається значно заплутанішим і виникають сумніви, якщо ретельно простежити рух впевненості та істинності бажання у “Феноменології духу”. Попри свої антик’єркегорівські протести, Левінас приєднується тут до тем “Страху та тремтіння”: рух бажання може бути тим, чим він є, лише як парадокс, як відмова від бажаного.

Ні теоретична інтенціональність, ні афективність потреби не вичерпують руху бажання: їхній смисл і мета — здійснитися, наповнитися, задовольнити себе в тотальності та ідентичності тотожного. Бажання, навпаки, дозволяє прикликати себе завдяки абсолютно незвідній екстеріорності іншого, якому воно повинне залишатися нескінченно неадекватним. Воно дорівнює лише безмірному. Жодна тотальність ніколи над ним не замкнеться. Отже, метафізика бажання — це метафізика нескінченного відокремлення. Аж ніяк не свідомість відокремлення як свідомість юдаїстська, як свідомість стражденна: у гегелівській одісеї лиха доля Авраама визначається як завдаток, як завчасна необхідність фігури та переходу на горизонти примирення, повернення до себе та абсолютного знання. Тут точка повернення. Потім бажання більше не є стражденним. Воно — відкритість і свобода. Таким чином, бажане нескінченне може його підкорити, але ніколи не зможе наситити його своєю присутністю. “А якби бажання мало б припинитися з Богом / я заздрив би тобі, пекло”. (Нам дозволено цитувати Клоделя, коментуючи Левінаса, тоді як останній полемізує також із цим “духом, що ним захоплювалися з [наших] юних літ” (DL)).

Нескінченно інший — невидимий, тому що бачити його — це лише відкрити ілюзорний та відносно зовнішній характер теорії і

потреби. Тимчасовий зовнішній характер, що його надають для того, щоб використати його. Недоступне, невидиме — це найвище. Цей вираз — можливо, насичений платонівськими відлуннями, що їх нагадує Левінас, але передусім іншими, які можна впізнати швидше — розриває своїм великим надміром *просторову літеру метафори*. Хоч би якою високою вона була, височінь завжди досяжна; найвищий — вищий за будь-яку височінь. Ніяке збільшення висоти не дозволило б його виміряти. Він не належить простору, він — не від світу. Але яка потреба вписувати мову в простір у ту саму мить, коли вона його перевершує? І якщо полюс метафізичної трансценденції — це просторова не-висота, що ж тоді узаконює, в кінцевому підсумку, вираз “транс-вознесіння”, запозичений у Ж. Валя? Тема обличчя, можливо, допоможе нам його зрозуміти.

“Я” — це тотожне. Алтерність або внутрішня негативність “я”, внутрішня відмінність — це лише видимість: *ілюзія*, “гра Тотожного”, “спосіб ідентифікації” якогось “я”, сутнісні моменти якого мають назву “тіло”, “володіння”, “дім”, “структура” тощо. Левінас присвячує їм чудові описи. Але ця гра тотожного не монотонна, вона не повторюється в монолозі та у формальній тавтології. Праця з ідентифікації та конкретного вироблення егоїзму, — вона включає в себе певну негативність. Негативність скінченну, внутрішню і відносну модифікацію, через яку “я” діє на себе самого у своєму русі ідентифікації. Воно змінюється, таким чином, у напрямку до себе і в собі. Опір, який чиниться праці, провокуючи його, залишається моментом того самого, скінченним моментом, який утворює систему та тотальність із суб’єктом дії.

Само собою зрозуміло, що Левінас описує в такий спосіб *історію* як засліплення іншого та нелегке утворення тотожного. Можна буде запитати себе, чи історія може бути історією, чи *існує історія*, коли негативність замкнена в колі тотожного і коли праця не зачіпає посправжньому алтерності і сама собі чинить опір. Можна також запитати себе, чи історія не починається із цим стосунком до іншого, що його Левінас розташовує по той бік історії. Схема цього питання могла б підпорядкувати собі все прочитання “Тотальності та нескінченності”. У кожному випадку, в такий спосіб ми допомагаємо тому зміщенню концепту історичності, про який ми говорили вище. Треба визнати, що без цього зміщення жодне антигегельянство не було б послідовним від початку до кінця. Отже, *необхідна* умова цього антигегельянства тут виконується.

Треба бути обережним: ця тема конкретної (неформальної) тавтології або фальшивої (завершеної гетерології), ця важка тема досить стримано пропонується на початку “Тотальності та нескінченності”, але вона зумовлює всі твердження цієї книжки. Якщо негативність (праця, історія тощо) ніколи не має стосунку до іншого, якщо інший — це не просте заперечення того самого, тоді ні відокремлення, ні метафізична трансценденція не мисляться в категоріях негативності. Так само як — ми це бачили вище — проста внутрішня свідомість не могла б, без вторгнення цілком іншого, надати собі час та абсолютну алтерність миттєвостей, і так само “я” не може породити в собі алтерність без зустрічі з іншим.

Якщо ці початкові твердження, які дозволяють прирівнювання “я” до тотожного, не переконують, то вже ніщо в цьому не переко-

нає. Якщо не піти за Левінасом, коли він стверджує, що речі, надані праці або бажанню — в гегелівському розумінні (наприклад, природна об'єктивність), належать "я", його структурі (тотожному), не чинять йому абсолютного опору, який приберігають для іншого (чужого), якщо піддатися спокусі думати, що цей останній опір припускає, у її найвластивішому смислі, але не зливаючись із нею, можливість опору речей (існування світу, який не є "я" і в якому я є, в такий оригінальний спосіб, який тільки захочеться уявити, наприклад, як виникнення світу у світі...), якщо не піти за Левінасом, коли він твердить, що справжній опір тотожному — не опір речей, не реальний, а надчуттєвий¹⁶, якщо збунтуватися проти поняття суто надчуттєвого опору, — це означає більше не йти за Левінасом. І за ним не підуть без незбагненої тривоги концептуальних операцій, які вивільняє класична дисиметрія тотожного та іншого, даючи можливість себе спростувати; або (як висловився б класичний ум) *вдаючи*, ніби дозволяє себе спростувати, а по суті залишаючись *тотожною*, незрушною за своїми алгебраїчними субституціями.

Отже, що це за зустріч з абсолютно-іншим? Не репрезентація, не обмеження, не концептуальний зв'язок із тотожним. "Я" та інший не дозволяють собі відхилитися, не дозволяють узагальнювати себе поняттям взаємозв'язку. І насамперед тому, що поняття (матерія мови), завжди *дане іншому*, не може замкнутися над іншим, вмістити його в собі. Давальний або вокативний вимір, відкриваючи первісне спрямування мови, не міг би без застосування насильства дозволити, щоб його модифікували, силоміць ввівши в акузативний або атрибутивний вимір об'єкта.

Отже, мова не може узагальнити власну можливість і *вмістити* в собі власне джерело або своє кінцеве призначення.

Правду кажучи, немає сенсу запитувати, якою є ця зустріч. Це єдина зустріч, єдиний вихід, єдина авантюрна виправа за свої межі, до непередбачено-іншого. *Без надії на повернення*. У всіх значеннях цього виразу, і саме тому ця есхатологія, яка *не* сподівається *нічого*, видається іноді нескінченно розпачливою. Правду кажучи, у праці "Слід Іншого" есхатологія "видається" не тільки розпачливою. Вона дається як така, і відмова від надії належить до її сутнісного значення. Описуючи літургію, бажання і творчість як розриви зі Структурою та з Одиссеєю, як неможливість повернення до тотожного, Левінас говорить про "есхатологію без надії для себе або на визволення у стосунку до мого часу".

Отже, не існує концептуальності зустрічі: вона можлива за участю іншого, непередбаченого, "не підкореного категорії". Цей концепт припускає сподівання, горизонт, де альтерність *послаблюється*, оголошуючи про себе і дозволяючи себе передбачити. Нескінченно-інший не пов'язується з концептом, не збирається покинути горизонт, який завжди є горизонтом тотожного, елементарною єдністю, в якій раптові появи та несподіванки завжди приймаються з розумінням, завжди визнаються. Отже, треба думати всупереч очевидності, якій можна було вірити — якій ще не можна не вірити, — що вона є самим ефіром нашої думки і нашої мови. Коли намагаються думати протилежне, це уриває подих. І йдеться не тільки про те, щоб думати протилежне, яке, зрештою, з чимось споріднене, а й щоб визволити свою думку та свою мову і підготувати їх до зустрічі по той бік

класичної альтернативи. Безперечно, ця зустріч, яка в першому випадку має не форми інтуїтивного контакту (в етиці, в тому розумінні, якого їй надає Левінас, головна, центральна заборона — це заборона контакту), а форму відокремлення (зустріч як відокремлення, ще одне порушення формальної логіки¹⁷), безперечно, ця зустріч *самого* непередбачуваного є єдиною можливою відкритістю часу, єдиним чистим майбутнім, єдиною чистою витратою *поза* історією як організованою структурою. Але це майбутнє, це “поза” — не інший час і не завтрашній день історії. Воно *присутнє* в серцевині досвіду. Присутнє не повною присутністю, а як *слід*. Отже, сам досвід есхатологічний, біля свого джерела і повсюди, він передує всякій догмі, всякому перетворенню, всякому пунктові віри або філософії.

Віч-на-віч з іншим у погляді *та* в слові, які підтримують відстань та уривають усі тотальності, це буття-разом як відокремлення передує суспільству, колективу, спільноті або перевершує їх. Левінас називає його *релігією*. Воно відкриває етику. Етичне відношення — це відношення релігійне (DL.) Не *якась* релігія, а *власне* релігія, релігійність релігійного. Ця трансцендентальність *поза* негативності не здійснюється в передчуванні позитивної присутності, вона “лише засновує мову, в якій ні “ні”, ні “так” — не перше слово” (TI), а запитання. Проте запитання не теоретичне, запитання тотальне, розпач і вбогість, благання, вимоглива молитва, звернена до свободи, тобто наказ: єдиний можливий етичний імператив, єдине втілене ненасильство, адже воно означає повагу до іншого. Безпосередньою повагою до самого іншого, оскільки вона не проходить, — до такого висновку, ма-

буть, можна прийти, навіть не знайшовши в *Левінаса прямої на це вказівки*, — *крізь нейтральну стихію універсального та крізь повагу* — в кантіанському розумінні¹⁸ — до Закону.

Це відновлення метафізики, таким чином, дозволяє радикалізувати й систематизувати попередню редуцію феноменології та онтології. *Бачення* — це, безперечно, в першому наближенні, знання, гідне всілякої пошани, і світло вважається елементом, який найточніше та в найнейтральніший спосіб, як третій складник відношення, сприяє пізнанню речей. Теоретичний взаємозв'язок не випадково став тією схемою, якій віддає перевагу взаємозв'язок метафізичний (див. ТІ). Коли третій складник відношення — це, в найнейтральнішій невизначеності, світло буття, яке не є ні сушим, ані не-сушим, тоді як тотожний та інший існують — теоретичний взаємозв'язок стає онтологією. Ця остання, згідно з Левінасом, завжди приводить іншого в лоно тотожного на користь єдності буття. І теоретична свобода, яка досягає думки про буття є не чим іншим, як ідентифікацією тотожного, світлом, у якому я подаю собі те, що я зустрів (так я собі кажу), *економічною* свободою, в тому особливому значенні, що його Левінас надає цьому слову. Свободою в іманентності, свободою до-метафізичною, можна навіть майже сказати, фізичною, навіть свободою емпіричною, якщо в історії вона називається розумом. Розум можна вважати природою. Метафізика відкривається, коли теорія критикує себе як онтологія, як догматизм і спонтанність тотожного, коли, виходячи із себе, вона дозволяє іншому поставити себе під знак запитання в етичному русі. Фактично наступна, метафізика як критика он-

тології по праву та у філософському плані є першою. Якщо правда, що “західна філософія найчастіше була онтологією”, над якою від часів Сократа панував Розум, який приймає лише те, що він собі дає¹⁹, який лише нагадує собі про себе самого, якщо онтологія — це тавтологія або егологія, то, виходить, вона завжди *нейтралізувала* іншого в усіх значеннях цього слова. Феноменологічна нейтралізація — мабуть, про це слід сказати — надає найвитонченішої і найсучаснішої форми цій історичній, політичній і поліційній нейтралізації. Лише метафізика могла б зизволити іншого від цього світла буття або від феномену, який “забирає в буття його опір”.

Гайдегерівська “онтологія”, попри свій звабливий вигляд, не уникає цієї схеми. Вона схильна ще залишатися “егологією” і навіть “егоїзмом”: *Sein und Zeit*, можливо, підтримував лише одну тезу: буття невіддільне від зрозуміння буття (що розгортається як час), буття — це вже заклик до суб’єктивності. Примат гайдегерівської онтології не спирається на трюїзм: “Щоб пізнати суще, треба зрозуміти буття сущого”. Утверджувати пріоритет *буття* у стосунку до *сущого* означає висловитися про сутність філософії, підпорядкувати відношення з *кимось*, який є *сущим* (етичне відношення) відношенню з *буттям сущого*, яке, будиши безособистісним, дозволяє осмислити, підкорити суще (якомусь відношенню знання), підпорядковує справедливості свободі... як спосіб залишатися Тотожним у лоні Іншого“. Попри всі непорозуміння, які можуть виникнути в такому ставленні до гайдегерівської думки, — ми розглянемо їх як такі далі — намір Левінаса, в усякому разі, видається очевидним. Нейтральна думка про буття нейтралізує іншого як сущого: “Онтологія як перша філо-

софія — це філософія влади”, філософія нейтрального, тиранія держави як анонімної та нелюдської універсальності. Тут виникають передумови критики державного відчуження, антигегельянство якої не є ані суб’єктивістським, ані марксистським; ані анархістським, бо це філософія “принципу, який може існувати лише як наказ”. Гайдегерівські “можливості” залишаються варіантами влади. Від того, що вони до-технічні і до-об’єктивні, вони пригнічують і підкоряють собі не менше. Внаслідок іншого парадоксу філософія нейтрального перебуває в тісному спілкуванні з філософією місця, закорінення, поганського насильства, викрадення, ентузіазму, філософією, що віддала себе на службу священному, тобто анонімному божественному, божественному без Бога (DL). Це такий собі “сором’язливий матеріалізм”, якщо дивитися в суть, бо, у своїй глибині, матеріалізм — це передусім не сенсуалізм, а першість, яка визнається за нейтральним (TI). Поняття *першості*, яке так часто застосовує Левінас, дуже добре передає суть усії його критики. Згідно з тими ознаками, які присутні в понятті $\alpha\rho\chi\eta$, філософський початок негайно транспонується в етичний або політичний наказ. *Примат* від самого початку гри — це принцип *i* провідник. Таким чином, усі класичні думки, до яких Левінас звертається зі своїми запитаннями, виводяться на *агору*, де від них вимагається, щоб вони були висловлені етико-політичною мовою, яку вони не завжди хотіли або думали, що не хочуть, застосовувати, вимагається, щоб вони транспонувалися, зізнавшись у своїх насильницьких планах; і щоб вони говорили перед усім народом, щоб сказали прямо, попри хибні шляхи та очевидну незацікавленість філософії, до кого має повернутися влада. Тут хо-ваються передумови немарксистського прочи-

тання філософії як ідеології. Дороги Левінаса, безперечно, нелегкі: відмовляючись від ідеалізму та філософії суб'єктивності, він мусить також викрити нейтральність “Логосу, який не є нічим словом” (*там само*). (Можна було б, безперечно, показати, що Левінас, незручно розташувавшись — уже з огляду на історію своєї думки — у відмінності між Гусерлем і Гайдегером, критикує завжди одного з них, застосовуючи стиль і схему, запозичені в другого й закінчуючи тим, що відсилає обох разом за лаштунки як партнерів у “грі в Тотожне” та співучасників одного історико-філософського перевороту.) Слово (як дієслово) повинне бути не лише чіємось словом; воно повинне переносити до іншого те, що називають суб'єктом, який говорить. Ні філософії нейтрального, ні філософії суб'єктивності не можуть визнати цей перехід слова, що його жодне слово не може узагальнити. За визначенням, якщо інший є іншим і якщо всяке слово є для іншого, жоден логос як абсолютне знання не може *вмістити в собі* діалог та перехід до іншого. Ця недоступність, цей розрив логосу — не початок ірраціоналізму, а рана або натхнення, яке відкриває слово і робить надалі можливим усякий логос та всякий раціоналізм. Тотальний логос мусив би, щоб бути логосом, дозволити собі відкритися іншому поза власною тотальністю. Якщо існує, наприклад, онтологія або логос розуміння буття (суцього), то тільки тому, що “ця онтологія вже висловила себе суцьому, яке виринає поза темою, де воно себе виявляє. Це “сказати Іншому”, цей зв'язок з Іншим як співрозмовником, цей зв'язок із суцим — передують усякій онтології. Вона — останній стосунок у бутті. Онтологія передбачає метафізику” (ТІ). “При розгортанні буття загалом, як основа знання і як смисл буття, наперед існує стосу-

нок із сущим, яке себе виражає; у плані онтології, в плані етичному”. Отже, етика — це метафізика. “Мораль — не галузь філософії, а первісна філософія”.

Абсолютний вихід за межі онтології — як тотальності та єдності тотожного: буття — завдяки іншому — відбувається як нескінченне, тому що ніяка тотальність не може затиснути його в собі. Нескінченне, незвідне до *репрезентації* нескінченного, нескінченне, яке виходить за межі ідеатуму, що в ньому воно мислиться, мислиться як щось більше від того, що я здатний осмислити, як щось таке, що не може бути об’єктом або простою “об’єктивною реальністю” ідеї, — такий полюс метафізичної трансценденції. Картезіанська ідея нескінченного, після ελεγεῖνα τηξ ουαίαξ удруге змусила б доторкнутися до метафізики західної онтології. Але чого ні Платон, ні Декарт не визнавали (разом із деякими іншими мислителями, якщо нам буде дозволено не повірити, як повірив Левінас, у їхню самотність посеред філософської юрби, що не розуміла ані правдивої трансцендентності, ані дивної ідеї Нескінченного), так це того, що вираженням цієї нескінченності є *обличчя* (*visage*).

Обличчя (*visage*) — це не просто лице (*face*) яке може бути поверхнею (*surface*) речей або мордою тварини, аспектом або виглядом. Воно — не тільки те, що (як цього вимагає етимологія) може бути *побаченим*, побаченим тому, що воно голе. Це також те, що бачить. Не так те, що бачить речі, — відношення теоретичне. — як те, що обмінюється поглядом. Лице є обличчям лише в ситуації віч-на-віч. Як сказав Шелер (але, наводячи цю цитату, ми аж ніяк не забуваємо про те, що Левінас аж ніяк не шелеріанець): “Я не тільки бачу очі іншого, я також бачу, що він дивиться на мене”.

До речі, хіба Гегель уже не казав: “Але якщо ми запитуємо себе, в якому з наших органів з’являється душа саме як душа, ми відразу ж думаємо про очі, бо саме в очах вона передусім зосереджена; вона не тільки бачить через око, а й дозволяє побачити себе у свою чергу. Так само, як говорячи про зовнішність людського тіла, ми сказали, що вся його поверхня, на відміну від тіла тварин, відкриває присутність і биття серця, ми скажемо про мистецтво, що воно має своїм завданням зробити так, щоб усі точки поверхні феноменального перетворилися на око, місце розташування душі, і зробили зримим дух” (“Естетика”). (Про око та глибіню душі див. також чудові сторінки, що їх ми тут не можемо процитувати, т. III, частина I.)

Можливо, саме тепер з’явилася нагода підкреслити в одному конкретному пункті тему, яку ми розглянемо ширше далі: Левінас дуже близький до Гегеля, набагато ближчий до нього, аніж він сам би цього хотів, і саме в ту мить, коли він проголошує себе його найрадикальнішим опонентом. Це ситуація, яку він мусить ділити з багатьма іншими мислителями-антигегельянцями і над значенням якої варто було б замислитися. Зокрема тут, стосовно зв’язку між бажанням і оком, звуком і теорією, злиття їхніх поглядів не менш глибоке, аніж відмінність між ними, і воно так просто ані додається до неї, ані накладається на неї. Справді, як і Левінас, Гегель думав, що око, не прагнучи “споживати”, зупиняє бажання. Воно — межа бажання (і, можливо, саме тому — його ресурс) і його перший теоретичний смисл. Не виходячи з якоїсь фізіології, а внаслідок зв’язку між смертю та бажанням слід думати про світло та про відкритість ока. Поговоривши про смак, дотик і

нюх, Гегель також пише в “Естетиці”: “Зір, навпаки, перебуває з об’єктами у стосунку суто теоретичному, через посередництво світла, цієї нематеріальної матерії, яка залишає об’єктам їхню свободу, освітлюючи їх та осяваючи, але не споживаючи їх і ніяк не використовуючи, як це роблять повітря й вогонь, у непомітний або ж явно виражений спосіб. Отже, зір, позбавлений бажань, падає на все, що матеріально існує в просторі, але, що, зберігаючи свою цілісність, виражається лише через форму та колір”.

Ця нейтралізація бажання — на думку Гегеля — велика перевага зору. Але крім того вона, на думку Левінаса, з тих самих причин є найпершим насильством, тоді як обличчя для нього — не те, чим воно є, коли погляд відсутній. Отже, виходить, що насильство — це самотність німого погляду, обличчя без слів, *абстракція* бачення. Згідно з Левінасом, погляд, *сам по собі*, всупереч тому, що можна подумати, не *бере до уваги* іншого. Увага, пошана, поза володінням і контактом, поза дотиком, нюхом і смаком, може виразити себе лише як бажання, а метафізичне бажання не прагне, як бажання гегелівське або як потреба, споживати. Ось чому Левінас ставить звук вище від світла. (“Думка — це мова, яка мислить себе у стихії, аналогічній звукові, а не світлу”). Що тут розуміється під цією аналогією, відмінністю та подібністю, зв’язком між відчутним звуком та звуком думки як зрозумілого слова, між чуттєвістю і значенням, чуттями й смислом? Це запитання, яке ставить також Гегель, захоплюючись словом *Sinn*.)

Отже, у “Тотальності та нескінченності” рух метафізики — це також трансцендентність “чути” у стосунку до “бачити”. Але в “Естетиці” Гегеля говориться також: “Слух —

це інше теоретичне чуття. Тут відбувається протилежне тому, що має місце у випадку зору. Слух має справу не з кольором, формою тощо... а зі *звучками*, з тремтінням тіла, причому це тремтіння — не процес розчинення або випаровування, як у випадку об'єктів, що сприймаються нюхом, а просте тремтіння об'єкта, що сам по собі залишається неушкодженим. Це ідеальний рух, через який, можна сказати, знаходить свій вираз проста суб'єктивність — душа тіла, що звучить, а вухо сприймає це в той самий теоретичний спосіб, у який око сприймає колір або форму, і, таким чином, внутрішність об'єкта стає внутрішністю самого суб'єкта". Але: "...Слух, що, як і зір, належить не до практичних чуттів, а до чуттів теоретичних... навіть більш ідеальний, ніж зір. Бо якщо йдеться тільки про спокійне, незацікавлене споглядання творів мистецтва, воно далеке від того, щоб притлумити об'єкти, і, навпаки, дозволяє їм залишатися такими, якими вони є, і там, де вони є, те, що сприймається зором, не є ідеальним у собі, а, навпаки, зберігає своє відчутне існування. Навпаки, вухо, практично не звертаючись до об'єктів, сприймає результат того внутрішнього тремтіння тіла, завдяки якому знаходить свій вираз і відкривається не матеріальна фігура, а перша ідеальність, що походить від душі".

Питання *аналогії* приводить нас таким чином до поняття *тремтіння*, яке видається нам вирішальним в "Естетичі" Гегеля, оскільки воно відкриває шлях до ідеальності. З другого боку, щоб систематично зіставити думки Гегеля й Левінаса на тему обличчя, треба було б звернутися не лише до сторінок "Феноменології духу", присвячених фізіогноміці,

а й до 411-го параграфу “Енциклопедії”, де йдеться про дух, обличчя та мову.

Отже, з огляду на причини, які нам тепер відомі, “віч-на-віч” уникає будь-якої категорії. Бо обличчя водночас подає себе як вираз і як слово. Не тільки погляд, але й первісна єдність погляду й слова, очей і рота — промовляє, але водночас виражає свій голод. Отже, існує й те, що чує невидиме, бо “думка — це мова” і “мислить себе у стихії, аналогічній звукові, а не слову”. Ця єдність обличчя передує, згідно зі своїм значенням, розсіянню чуттів та органів чуття. Отже, його значення незвідне. А втім, обличчя не *означає*. Воно не втілює, не обличьовує і не сигналізує ні про що, окрім себе самого, душі, суб’єктивності тощо. Думка — це слово, отже, вона — це безпосередньо обличчя. В цьому тематика обличчя належить до найновітнішої філософії мови та власне тіла. Інший не сигналізує про себе своїм обличчям, він сам є цим обличчям: “...Абсолютно присутній, у своєму обличчі, Інший (чужий) — без ніякої метафори — постає переді мною”²⁰. Отже, інший подає себе “особисто” й без алегорії лише у своєму обличчі. Згадаймо, що говорив на цю тему Фюєрбах, який у такий спосіб сполучав теми висоти, субстанції та обличчя: “Те, що розташоване найвище в просторі, — також і найвища якість людини, те, що для неї найближче, те, чого вже не можна відокремити від неї, — і це *голова*. Якщо я бачу голову людини — я бачу саму людину; але якщо я бачу лише її тулуб, я не бачу нічого, крім тулуба”²¹. *Те, чого більше не можна відокремити від...* — це субстанція у своїх сутнісних предикатах та “в собі”. Левінас також часто каже *χαθ’αὐτό* і “субстанція”, говорячи про іншого як обличчя. Обличчя — це присутність, *οὐσία*.

Обличчя — не метафора, обличчя — не фігура. Дискурс про обличчя — не алегорія, і, як хотілося б вірити, не прозопопея. Тому висота обличчя (стосовно решти тіла), мабуть, визначає *почасти* (лише почасти, ми в цьому переконаємося далі) вираз *найвищого*, що його ми за мить розглянемо. Якщо висота *всевишнього*, хотілося б нам сказати, *не належить* простору (і саме тому суперлятив повинен зруйнувати простір, конструюючи метафору), це не означає бути чужою в просторі, а бути (в просторі) джерелом простору, орієнтувати виходячи зі слова та погляду, обличчя, володаря, який керує з висоти тілом і простором. (Аристотель порівнює, звичайно, трансцендентальний принцип добра з полководцем; проте він не знає обличчя і того, що богом війська є Лице). Обличчя не означає, не подається як знак, а *виражає*, подаючи себе *особисто*, в собі, *χαθ'αυτό*: “Річ у собі виражає себе”. Виразити себе — це бути за знаком. А бути за знаком — хіба не означає насамперед бути здатним допомогти своєму слову, прийти його порятувати, за словами Федра, який позивав Тота (або Гермеса), і Левінаса не раз на це посилався? Тільки живе слово, наділене великою владою і високим умінням, здатне приходити на допомогу, лише воно — вираження, а не службовий знак. За тієї умови, що це справді слово, “голос творчий, а не змовницький, не голос служника” (Е. Жабес). І ми знаємо, що всі боги письма (у Греції, Єгипті, Ассирії, Вавилонії) мають статус богів допоміжних, раболіпних прислужників великого бога, химерних і хитрих пройдисвітів, які іноді скидають із трону царя богів, вдаючись до ганебних підступів. Письмо і твір — для Левінаса не вираження, а знаки.

З посиланням на *epokeina tes ousias* це найімовірно друга платонівська тема, що розглядається у “Тотальності та нескінченності”. Ми знаходимо її також у Миколи Кузанського: “Тоді як майстер покидає свій твір, який далі живе своїм незалежним життям, слово вчителя не відокремити від особи, яка його промовляє”²². Критика такого складного твору вимагає хоч раз провести межу між Гегелем та Миколою Кузанським.

Треба було б розглянути цю проблематику окремо й заради неї самої. Чи “усний дискурс” — це “повнота дискурсу”? Чи написане — це тільки “мова, що знову стала знаком”? Чи, в іншому розумінні, це “активність слова”, де “я відсутній, і мене немає біля створеного мною”, що радше зраджує мене, ніж мене виражає? Чи “правдивість виразу” сутнісно поєднана з живим словом для того, хто не Бог? Це запитання, безперечно, не має сенсу для Левінаса, який мислить про обличчя у “подібності” людини та Бога. Чи глибина та змістовність навчання пов’язані безпосередньо з письмом? Чи не можна перевернути всі твердження Левінаса в цьому пункті? Показавши, наприклад, що письмо може допомогти собі самому, бо воно *має час* і свободу, уникаючи з більшим успіхом, аніж слово, емпіричної невідкладності? Що, нейтралізуючи вимоги емпіричної “економії”, воно є, за своєю суттю, більш “метафізичним” (у розумінні Левінаса), аніж слово? Що письменник краще зникає, тобто краще виражає себе краще як інший, і краще звертається до іншого, аніж людина слова? І що, позбавивши себе втіхи від цих знаків та їхнього впливу, він більше схильний відмовитися від насильства? Правда, що він, можливо, сподівається примножити їх у нескінченності, забу-

ваючи таким чином — щонайменше — іншого, такого нескінченно іншого, як смерть, реалізуючи таким чином письмо як *відмітованість* (*différance*) та *економію смерті*? Отже, межа між насильством і не-насильством, можливо, проходить не між мовленням і письмом, а всередині кожного з них. Тематика *сліду* (*trace*) (що його Левінас відрізняє від наслідку, звичайного сліду людини чи звіра (*piste*) або знаку, що не відносяться до іншого як невидимий абсолют) мала б привести до певної реабілітації письма. Хіба “Він”, чия трансцедентність та великодушна відсутність безповоротно звістують про себе там, де є слід, не є з багато більшою ймовірністю автором письма, аніж автором усного слова? Твір, транс-економія, чиста витрата, твір такий, яким Левінас його визначає, — це не гра і не смерть. Він не знак, а отже, його концепт не зможе покривати концепт твору, з яким ми зустрічаємося у “Тотальності та нескінченності”. Таким чином, Левінас дуже близький до Ніцше та Батая і дуже від них далекий.

М. Бланшо висловлює свою незгоду щодо цього віддання переваги усному дискурсові, що нагадує “спокійне слово, гуманістичне й сократичне, що робить до нас ближчим того, хто говорить”²³. Як гебраїзм міг би, наприклад, понизити значення письма, якому Левінас не раз складає таку високу хвалу? Наприклад: “Визнати вплив літератури на людей — це, мабуть, остання мудрість Заходу, в якій народ Біблії впізнає себе” (DL). “Дух вільний у письмі, але закутий у своєму корінні”; відтак “Любити Тору більше, ніж Бога” — це “захист від безумства прямого дотику до Священного...” (DL). Тут добре видно, що саме Левінас хоче врятувати від живо-

го й первісного слова, як *такого*. Без своїх можливостей, поза своїм горизонтом письмо — ніщо. В цьому розумінні воно завжди буде вторинним. Позбавити його цих можливостей та цього горизонту, цієї сутнісної вторинності, — це заперечити його як письмо і звільнити чисте місце для граматики або лексики без мови, для кібернетики або електроніки. Але тільки в Богові усне слово як присутність, як джерело та горизонт письма завершується успішно. Треба було б показати, що лише це посилення на слово Боже відрізняє намір Левінаса від Сократового у “Федрі”; що для думки, позначеної первісною скінченністю, таке розрізнення неможливе. І якщо письмо, в такому разі вторинне, ніщо, проте, не існувало раніше за нього.

У тому, що стосується його взаємин із Бланшо, нам здається, що, попри ту близькість до нього, про яку так часто згадує Левінас, глибока й незаперечна спорідненість повністю належить моментові критики та негативності, в тій порожнечі скінченності, де відлунює месіанська есхатологія, в тому чеканні чекання, в якому Левінас уже почав чути якусь відповідь. Звичайно, ця відповідь ще називається чеканням, але це чекання, за Левінасом, вже не примушує себе чекати. Спорідненість уривається, як нам здається, в той момент, коли есхатологічна позитивність натомість освітлює спільну дорогу, усуває скінченність і чисту негативність запитання, коли нейтральне визначається. Бланшо, безперечно, міг би поширити на всі твердження Левінаса те, що він сказав про асиметрію в просторі комунікації: “Ось, гадаю, те, що є вирішальним у твердженні, яке ми маємо вислухати і яке треба сприймати незалежно від теологічного контексту, в якому це твердження нам подасть-

ся”. Але чи можливо це? Хіба вся ця мова не розвалиться, ставши незалежною від свого “теологічного контексту” (вираз, якого Левінас, безперечно, не прийняв би)?

Бути за знаком, який є у світі, — це *потім* залишитися невидимим для світу в богоявленні. В обличчі інший подає себе особисто як *інший*, тобто як те, що не відкривається, як те, що не дозволяє себе тематизувати. Я не зміг би говорити про іншого, зробити з нього тему, сказати про нього як об’єкт, у знахідному відмінку. Я тільки можу, я *повинен* говорити про іншого тільки у кличному відмінку, який є не категорією, *випадком* слова, а самим виникненням, самим піднесенням слова. Треба, щоб категорій бракувало, аби не бракувало іншого; але, щоб не бракувало іншого, треба, щоб його було подано як відсутність і щоб він постав перед нами як не-феноменальність. Завжди за своїми знаками і своїми творами, у своїй таємній і назавжди прихованій глибині, уриваючи своєю свободою слова всі узагальнення історії, обличчя не належить “до світу”. Воно — його початок. Я можу говорити *про нього*, лише *говорячи до нього*; і я *можу* до нього *дістатися* лише так, як я *повинен* до нього *дістатися*. Але я *можу* до нього *дістатися* лише як до недосяжного, невидимого, недоторканого. Таємниця, відокремлення, невидимість Гігеса (“самі умови існування людини”) — це сам стан, статус того, що ми називаємо *душею* (*psyché*). Це абсолютне відокремлення, цей природний атеїзм, ця свобода омани, де переплітаються корінням істина й дискурс, все це — “велика слава для творця”. Твердження, яке, принаймні один раз, не спантеличить.

Для того щоб обличчя презентувало іншого без метафори, слово не повинне лише ви-

ражати думку. Треба, безперечно, щоб думка вже була словом, але передусім треба, щоб тіло також залишалося мовою. Треба, щоб раціональне пізнання не було першим словом серед усіх слів. Класичне підпорядкування мови думці, а тіла — мові Гусерль і Гайдегер, якщо вірити Левінасові, по суті, прийняли б. Натомість Мерло-Понті “краще ніж інші”, показав би, “що невітлена думка, яка мислить слово, перш ніж його промовити, думка, яка зумовлює світ слова, — це міф”. Але силою руху, що йому властивий, Левінас приймає екстремальну “модерну” зухвалість, лише щоб обернути її до нескінченності, що її, як йому здається, вона припускає і форма якої нерідко дуже класична, радше докантівська, ніж гегелівська. Таким чином, теми власне тіла як мови та інтенціональності не можуть обминути класичних рифів, і думка не може бути *насамперед* мовою, якщо не буде визнано, що вона *насамперед* і незвідно пов’язана з іншим (що, як нам здається, не пройшло повз увагу Мерло-Понті²⁴), але з іншим незвідним, який безповоротно кличе мене назовні, бо в ньому втілюється нескінченне, над яким думка не може замкнутися, яке забороняє монолог, “хоч би він навіть був “тілесною інтенціональністю” Мерло-Понті”. Отже, попри будь-яку видимість та будь-які звички, тут слід було б визнати, що розрив між думкою і мовою та підпорядкування останньої першій притаманні для філософії скінченності. І цей останній висновок знову може відсилати нас до картезіанського *cogito* з третьої “Медитації”, всупереч Мерло-Понті, Гайдегеру і Гусерлю. Це відповідно до схеми, що, як нам здається, підтримує цілість цієї думки: інший є іншим лише в тому випадку, коли його алтерність абсолютно незвід-

на, тобто нескінченно незвідна; і нескінченно-Інший може бути тільки Нескінченністю.

Будучи словом і поглядом, обличчя, отже, існує не у світі, тому що воно відкриває тотальність і виходить за її межі. Ось чому воно позначає межу всякої влади, всякого насильства й джерело етики. В якомусь розумінні, вбивство завжди звернене до обличчя, але ніколи не досягає його. “Вбивство вершить владу над тим, що уникає влади. Ще влада, бо обличчя виражає себе в чуттєвому, але вже безсилля, тому що обличчя розриває чуттєве”. “Інший — це єдине буття, яке я можу прагнути вбити”, але також єдине, яке наказує мені: “Ти ніколи не вчиниш убивства”, — і обмежує мою владу. Не тим, що протиставляє мені іншу силу у світі, але промовляючи до мене і дивлячись на мене з *іншого* початку світу, з того, який жодна скінченна влада не могла б охопити. Дивне, немислиме поняття нереального опору. Після своєї статті, опублікованої в 1953 р. (вже цитованої), Левінас, наскільки нам відомо, більше не говорив про “надчуттєвий опір” — вираз, смисл якого ще належить, принаймні своєю буквальністю, до сфери Тотожного і який було використано, здається, лише щоб означити нереальний опір. У “Тотальності та нескінченності” Левінас говорить про “етичний опір”.

Отже, те, що уникає концепту як влада, — це не існування взагалі, а існування іншого. І насамперед тому, що немає, попри видимість, концепту іншого. Треба було б у практичний спосіб поміркувати в тому напрямку, де філософія і філологія контролюють одна одну, об’єднують свої зусилля і строгість своїх методів, поміркувати про це слово — “Інший” (або “Чужий” — “*Autrui*”), в мовчаннях націлене своєю великою літерою на

нейтральність *іншого* ("*autre*"), слово, яким ми звично й безтурботно користуємося, тоді як воно — втілення безладу концептуальності. Чи це просто загальне ім'я без концепту? Але спочатку — чи це іменник? Це не прикметник, не займенник, а, значить, таки іменник — і так його й класифікують словники, — але іменник, який не є, як то буває звичайно, різновидом якогось імені: це не ім'я загальне, бо воно не терпить, як і в загальній категорії *autre*, *éterов*, визначеного артикля. Це й не іменник у множині. "У канцелярському виразі "*l'autrui*" *le* не можна розглядати як артикль, що стоїть перед *autrui*: під ним ми розуміємо *майно, право; майно, право іншого*", — відзначає Літре, який почав так: "*Autrui* від *alter-huic* — це непрямий відмінок від *autre*: ось чому *autrui* завжди вживають у непрямому відмінку й саме тому *autrui* менш загальний, аніж *les autres* (інші)". Отже, слід було б, не перетворюючи мову на окрему акциденцію думки, усвідомити ось що: те, що в мові завжди перебуває в непрямому відмінку і має найменший ступінь загальності, має бути, у своєму смислі, невідмінюваним і перебувати поза категорією роду. Яке походження цього смислового *відмінка* в мові, цього *непрямого відмінка*, в який мова вкладає смисл? *Autrui* не є також і власним ім'ям, хоча його анонімність означає лише ресурс усякого власного імені, який не може бути названий. Треба було б терпляче поміркувати про те, що відбувається в мові, коли грецька думка *éterов* ніби видихається перед *alter-huic*, ніби стає безсилою опанувати те, що тільки вона, втім, дозволяє наперед зрозуміти, приховуючи його як *альтерність* (*інший взагалі*), те, що натомість відкриє їй незвідний центр свого смислу (*іншого як* *autrui*).

Треба було б поміркувати над складністю цього приховування і цього попереднього розуміння, яке існує не всередині концептуального руху, бо французьке слово *autrui* не означає різновиду *autre*. Треба було б поміркувати над цією думкою про іншого *взагалі* (який не є різновидом), грецькою думкою, в рамках якої ця неспецифічна *відмінність* творить нашу історію (утворюється в нашій історії). Ще раніше постає питання: що означає інший (*autre*) до грецького визначення *ἕτερον* та юдео-християнського визначення *autrui*? Це запитання типу, який Левінас, мабуть, по суті нехтує: згідно з ним, лише вторгнення іншого (*autrui*) дозволяє досягти абсолютної і незвідної алтерності іншого. Отже, треба було б поміркувати про це *Нині* іншого (*autrui*), трансцендентність якого ще не є трансцендентністю якогось “ти”. Саме тут набуває смислу протиставлення Левінаса Буберів або Габріелеві Марселю. Після того як він протиставляє важливу висоту “ви” інтимній взаємозалежності “я”—“ти” (ТІ), Левінас, як здається, прямує у своїх роздумах про “слід” до філософії *Ille* (від *Il*) (від ближнього як далекого чужого, згідно з первісною двозначністю слова ближній (*prochain*), що перекладається як “найближчий з тих, кого нам треба любити”). Від *Il*, яке, отже, було б не безособовим об’єктом, протиставленим “ти”, а невидимою трансценденцією іншого (*autrui*)²⁵. Якщо в обличчі вираз не є одкровенням, те, що не може відкритися, виражає себе поза всякою тематизацією, всяким конститутивним аналізом, всякою феноменологією. На своїх різних етапах трансцендентальна конституція *alter ego* така, описи якої Гусерль намагався зібрати (його п’ята “Картезіанська медитація”, схильна передбачати те, за гене-

зою чого вона (за Левінасом) намагається йти. Інший (*autrui*) не конститується як *alter ego*, феномен его, через і для монадичного суб'єкта за допомогою непрезентативної аналогії. Усі труднощі, з якими зустрічався Гусерль, можна було б подолати, якби етичний зв'язок був визнаний як первісне "віч-на-віч", як раптове виникнення абсолютної алтерності, екстеріорності, яка не дає змоги ані розвинути, ані породити, ані конституювати себе, виходячи з чогось іншого, аніж вона сама. Це — абсолютне "зовні", екстеріорність, яка нескінченно виходить за межі монади *ego cogito* (я мислю). Тут також Декарт суперечить Гусерлю, Декарт із третьої "Медитації", яку Гусерль не зміг би належно оцінити. Тоді як у своїх медитаціях про *cogito* Декарт усвідомлював, що нескінченне не тільки не може бути вкладене в об'єкт (сумнівний), але що воно вже зробило його можливим як *cogito*, вийшовши за його межі (їдеться про просторовий вихід за межі, на якому ламається метафора), Гусерль "бачить у *cogito* суб'єктивність без усякого оперття поза нею, він формулює ідею нескінченного як таку і подає її як об'єкт" (ТІ). Але нескінченне (нескінченно інший) не може бути об'єктом, тому що воно — слово, джерело смислу та світу. Тобто ніяка феноменологія не здатна осмислити етику, слово та справедливість.

Але хоча всяка справедливість і починається зі слова, не всяке слово є справедливим. Риторика може привести до насильства теорії, яка *зводить* іншого нанівець, коли вона *заводить* його в психагогію, демагогію чи навіть у педагогіку, яка нічого не навчає. Позитивне навчання спускається з висоти вчителя, чия абсолютна екстеріорність не порушує свободу учня. Поза риторикою слово

відкриває голизу обличчя, без якої жодна голизна не мала б сенсу. Всі різновиди голизни, “навіть голизна тіла, що сприймається через сором’язливість” — це “фігури” для безметафорної голизни без обличчя. Ця тема дуже виразно розглядається вже в праці “Чи є онтологія фундаментальною?” “Голизна обличчя — це не фігура стилю”. І завжди у формі негативної теології автор показує, що ця голизна — навіть не відкритість, бо відкритість пов’язана з “навколишньою повнотою”. Таким чином, слово “голизна” руйнується після того, як покаже свій зворотний бік. Усе читання та всі питання “Тотальності та нескінченності” можна було б зосередити навколо цього твердження. Це останнє, як нам здається, дуже — а може, й занадто — наголошує на вирішальному розколі між тим, що Левінас називає обличчям, і *зворотним боком Обличчя*, тією зоною, де йдеться, крім “Феноменології Еросу”, про Любов, Плодючість, Час. Ця голизна обличчя, слова і погляду, не будучи ні теорією, ні теоремою, відкрита і виставлена напоказ, як нестача, вимогливе благання, немислима єдність слова, що може прийти на допомогу, та погляду, який кличе на порятунок.

Асиметрія, не-світло, наказ були б самим насильством та несправедливістю — і так їх звичайно й розуміють, — якби вони встановлювали зв’язок між скінченними істотами або якби інший був лише негативним визначенням тотожного (скінченного або нескінченного). Але ми бачили, що так не є. Нескінченне (як нескінченно інший) не може бути насильницьким, як тотальність (яка, отже, завжди визначається Левінасом, завжди детермінується вибором, початковим рішенням мови як *скінченна тотальність*: тоталь-

ність означає для Левінаса тотальність скінченну. Таке визначення — аксіома, не мовлена вголос). Ось чому тільки Бог перешкоджає світові Левінаса бути світом найгіршого й найчистішого насильства, світом самої аморальності. Структури живого та голого досвіду, які описує Левінас, — це також і структури світу, де шаленіла б війна, — дивний умовний спосіб, — якби нескінченно інший не був нескінченністю, якби він випадково був голою, скінченною і самотньою людиною. Але в цьому випадку, як, певна річ, сказав би Левінас, більше не було б війни, бо не було б ні обличчя, ні справжньої асиметрії. А отже, більше не йшлося б і про голий та живий досвід, де Бог *уже* почав говорити. Іншими словами, у світі, де обличчя повною мірою шанувалося б (як те, що не від світу), не було б більше війни. У світі, де обличчя більше зовсім не шанувалося, де просто більше не було б обличчя, не було б більше і місця для війни. Отже, Бог замішаний у війну. Його ім'я, як і ім'я миру, — це певна функція в системі війни, єдиній, виходячи з якої ми могли б говорити, єдиній, мова якої здатна будь-коли заговорити. Без Бога чи з Богом, війни не було б. Війна передбачає і виключає Бога. Ми можемо мати зв'язок із Богом лише в такій системі. Отже, війна — адже війна існує — це відмінність між обличчям та скінченним світом без обличчя. Але ця відмінність — хіба не те саме, що завжди називали Світом, у якому грає відсутність-присутність Бога? Тільки гра світу дозволяє мислити сутність Бога. В якомусь розумінні, що його наша мова погано сприймає — і Левінас теж, — гра світу передує Богові.

Отже, “віч-на-віч” не первісно визначається для Левінаса як візаві двох рівних між собою людей, які стоять на ногах. “Віч-на-віч”

передбачає, що людина стоїть, задерши голову, із поглядом, спрямованим у Божу височінь. Мова — це справді можливість бути віч-на-віч та стояти, але вона не виключає також нижчості, смиренного погляду, спрямованого до батька, як погляд дитини, що пам'ятає, як вона була вивержена ще до того, як навчилася ходити, була віддана, передана, — вкладена та безмовна, — до рук дорослих учителів. Людина — це, сказати б, Бог, який прийшов надто рано, тобто Бог, який знає про себе, що він назавжди запізнився до Буття вже-тут. Але є всі підстави запідозрити, що ці останні зауваження не належать, — і це найменше, що про них можна було б сказати, — до жанру коментаря. І ми не посилаємося тут на теми, відомі під назвою психоаналізу, як і на гіпотези з царини ембріології або антропології про структурно недоношене народження малюка у людей. Нехай нам досить буде знати, що людина народжується²⁶.

Ім'я Бога часто промовляється, але це повернення до досвіду та “до суті речей” як відношення до нескінченно(го) іншого не теологічне, навіть якщо воно єдине зможе згодом лягти в основу теологічного дискурсу, який досі “необачно підходив до ідеї зв'язку між Богом і творінням у термінах онтології” (ТІ). У поверненні до самих речей ми зустрінемося з основами метафізики — у розумінні Левінаса, — спільним коренем гуманізму та теології: подібністю між людиною і Богом, обличчям людини та Ликом Божим. “...Інший подібний до Бога” (*там само*). Через перехід цієї подібності слово людини може знову піднятися до Бога, майже неймовірна *аналогія*, яка є рухом власне Левінасового дискурсу над дискурсом. Аналогія, схожа на діалог із Богом: “Дискурс — це дискурс із Богом...”

Метафізика — це суть цієї розмови з Богом”. Дискурс із Богом, а не в Богові, як *участь*. Дискурс із Богом, а не про Бога та його атрибути, як *теологія*. І асиметрія мого стосунку до іншого, ця “кривизна міжсуб’єктного простору, означає божественну інтенцію всякої істини”. Вона — “це, можливо, сама присутність Бога”. Присутність як відокремлення, присутність-відсутність, розрив іще з Парменідом, Спінозою, Гегелем, що тільки й може сприйняти “ідею творення *ex nihilo*”. Присутність як відокремлення, присутність-відсутність як подібність, але подібність, що не є “онтологічною позначкою” виробника, закарбованою на його виробі (Декарт) або на “істотах, створених за його образом і подобою” (Мальбранш²⁷), подібність, яка не дозволяє зрозуміти себе ні в термінах єднання або пізнання, ні в термінах участі або втілення. Подібність, яка не є ані знаком, ані ефектом Бога. Ні знак, ні ефект не переважають Тотожного. Ми перебувасмо “в сліді Божому”. Це твердження ризикує виявитися несумісним із будь-якою алузією на “саму присутність Бога”. Твердження дуже близьке до того, щоб стати атеїстичним. А що, як Бог — це *ефект сліду*? А що, як саме уявлення про божественну присутність (життя, існування, друге пришествя тощо), що, як ім’я Боже — це лише рух стирання сліду в присутності? Йдеться про те, щоб з’ясувати, чи слід дозволяє мислити присутність у її системі, чи істинним є зворотний порядок. Він, безперечно, є *істинним порядком*. Але тут ідеться власне про *порядок істини*. Думка Левінаса перебуває між цими двома твердженнями.

Лик Божий зникає назавжди, показуючи себе. Отже, в самій серцевині досвіду, оголеного Левінасом, зосереджуються в єдності свого метафізичного значення різні спогади

про Лик Єгови, який, звичайно ж, жодного разу не називається у “Тотальності та нескінченності”. Лик Єгови — це тотальна особа і тотальна присутність “Господа, який розмовляє віч-на-віч із Мойсеєм”, але який також йому каже: “Ти не зможеш побачити лиця Мого, — бо людина не може побачити Мене й жити... І ти станеш на скелі. І станеться, коли буде переходити слава Моя, то Я вміщу тебе в щілині скелі і закрию тебе рукою Своєю, аж поки Я перейду. А здійму руку Свою — і ти побачиш Мене ззаду, а обличчя Моє не буде видиме” (“Вихід”). Лик Божий, який наказує, ховаючись, є водночас більше і менше обличчям, аніж обличчя. Звідси, можливо, попри заходи остороги, і та двозначна узгодженість між теологією та метафізикою у “Тотальності та нескінченності”. Чи підписався б Левінас під цією нескінченно двозначною фразою з “Книги запитань” Е. Жабеса:

“Всі обличчя — це Його Лик; ось чому Він не має обличчя”?

Обличчя — це ані Лик Божий, ані лице людини: воно — їхня подоба. Подоба, яку нам, проте, треба осмислити за допомогою Тотожного або без неї²⁸.

III. ВІДМІННІСТЬ І ЕСХАТОЛОГІЯ

Питання, суть яких ми спробуємо тепер показати, — це все, в найрізноманітніших розуміннях, питання мови: різні питання мови й одне питання мови. Але якщо наш коментар не був занадто неадекватним, то вже можна було переконатися в тому, що в думці Левінаса немає нічого такого, що не було б закладене в подібних питаннях.

Про первісну полеміку

Відразу скажемо, щоб наперед знати: дорога думки Левінаса така, що всі наші запитання уже належать його внутрішньому діалогу, зміщуються в його мову і, на різних відстанях та в різних смислах, тільки й роблять, що дослухаються до його відповідей.

А. Так, наприклад, у працях “Від екзистенції до екзистанта” і “Час та Інший”, здається, були усунуті “логіка роду” та категорії Тотожного й Іншого. Останнім бракувало оригінальності досвіду, до якого Левінас хоче нас знову привести: “Космосові, який є світом Платона, протиставляється світ духу, де імплікації еросу не зводяться до логіки роду, де “я” приходить на зміну тотожному, а чужий (*autrui*) — іншому (*autre*)”. Але в “Тотальності та нескінченності”, де категорії Тотожного й Іншого (*Autre*) знову набувають сили, *vis demonstrandi* та енергія розриву з традицією якраз і є точною відповідністю “Я” Тотожному, а Чужого (*Autrui*) — Іншому (*Autre*). Навіть не застосовуючи ці терміни, Левінас часто остерігає нас проти змішування *ідентичності* (*identité*) з *особистістю* (*ipséité*), Тотожного з “Я”: *idem* із *ipse*. Це змішування, яке, в певному розумінні, безпосередньо позначається грецьким поняттям αὐτός і німецьким *selbst*, не може так спонтанно відбутися у французькій мові, а проте воно стало, попри попередні застереження, чимось подібним до мовчазної аксіоми у “Тотальності та нескінченності”²⁹. Ми вже бачили: як вважає Левінас, у “я” немає внутрішньої відмінності, фундаментальної та автохтонної алтерності. Якщо внутрішній зміст, таємниця, первісне відокремлення колись дозволили порвати з класичним застосуванням грецьких категорій

Тотожного й Іншого, амальгама Тотожного і “Я” (що стала однорідною, й однорідною в концепті, як і в скінченній тотальності) дозволяє тепер підвести під це саме звинувачення і грецькі, і найновітніші філософії суб’єктивності, що люблять проводити різницю, як це робив колись Левінас, між “я” і Тотожним та між Чужим (*Autrui*) та іншим (*autre*). Якщо ми не поставимося з глибокою увагою до цього подвійного руху, до цього поступу, який, схоже, заперечує умови свого власного існування та свій перший етап, ми не зможемо осмислити оригінальність цього протесту проти поняття, стану та тотальності: вона постає, як правило, не в ім’я суб’єктивної екзистенції, а проти неї. Водночас проти Гегеля та проти К’єркегора.

Левінас часто остерігає, щоб ми не плутали — а це так спокусливо! — його антигегельянства із суб’єктивізмом або екзистенціалізмом к’єркегорівського зразка, що схильні залишатися, як він вважає, насильницьким і до-метафізичним егоїзмом: “Не “я” відмовляюся від системи, як вважав К’єркегор, а Інший” (ТІ). Але хіба не можна закластися, що К’єркегор був глухий до цього розрізнення? І що він, у свою чергу, запротестував би проти такої концептуальності? Якщо Інший відмовляється від системи, — можливо, зауважив би К’єркегор, — то він робить це як суб’єктивна екзистенція. Інший — це, безперечно, не “я” (та й хто коли підтримував подібну думку?), але це — *якесь* “Я”, що, очевидно, й припускав Левінас, щоб підтримати свою думку. Цей перехід від “Я” до Іншого як до *якогось* “Я” є переходом до сутнісної, неемпіричної еготичності (*égoïté*), суб’єктивної екзистенції *взагалі*. Не лише Сьорена К’єркегора має на увазі філософ К’єркегор, коли го-

ворить про “егоїстичний крик суб’єктивності, яка ще дбає про щастя та здоров’я К’еркегора”, а суб’єктивну екзистенцію взагалі (вираз не суперечливий), і саме тому його дискурс є філософським і не залежить від емпіричного егоїзму. Ім’я філософського суб’єкта, коли він говорить “Я”, — це завжди певною мірою псевдонім. Це істина, яку К’еркегор систематично приймав, разом з тим протестуючи проти “уможливлення” індивідуального існування через сутність. Це сутність суб’єктивного існування, що відмовляється від концепту. Ця сутність суб’єктивного існування, — хіба вона не передбачається повагою до Іншого, який може бути тим, ким він є, — Іншим — лише як суб’єктивне існування? Отже, щоб відкинути к’еркегорівське поняття суб’єктивного існування, Левінас мусив відмовитися навіть від поняття *сутності* та *істини* суб’єктивного існування (суб’єктивного існування “Я” і передусім “Я” Іншого). Таким чином, це відбувалося б у рамках логіки розриву з феноменологією та онтологією. Найменше тут можна сказати, що Левінас не робить цього й не може зробити, не відмовившись від філософського дискурсу. А якщо хтось захоче, *через* філософський дискурс, від якого неможливо відірватися цілком, спробувати пробитися за його межі, то він не має жодних шансів домогтися цього *в мові* (Левінас визнає, що не існує думки до мови чи поза нею) — без того, щоб не постулювати *формально й тематично проблему зв’язків між належністю та проникненням, проблему закриття*. Формально, тобто актуально, наскільки це можливо, та в найформальніший, найбільш формалізований спосіб: і то не в *логіці*, інакше кажучи, не у філософії, а у вписаному описі, в написі, де йтиметься

про зв'язки між філософським і не-філософським, у такій собі незвичайній *графіці*, в рамках якої філософська концептуальність мала б лише одну *функцію*.

Додамо, аби віддати йому *належне*, що К'еркегор мав деяке відчуття незвідності Цілком-Іншого не в егоїстичному й естетичному "поцейбіччі", а в релігійному "потойбіччі" концепту, з боку такого собі Авраама. У свою чергу, оскільки треба дати слово й Іншому, хіба не бачив він в Етиці моменту Категорії і Закону, а в анонімності — забуття суб'єктивності та релігії? Етичний момент, у його очах, — це чисте гегельянство, і він це твердить цілком виразно. Що не заважає йому заново утверджувати етику в повторенні і закидати Гегелю, що він не визначав мораль. Це правда, що Етика, в розумінні Левінаса, — це Етика без закону, без концепту, Етика, яка зберігає свою ненасильницьку чистоту лише перед своїм визначенням у концепціях та в законах. Тут нема суперечності: не забуваймо, що Левінас не прагне запропонувати нам моральні закони або правила, він хоче визначити не якусь мораль, а сутність етичного відношення взагалі. Та оскільки це визначення дається не як теорія Етики, то йдеться про Етику Етики. Мабуть, слід визнати важливим у цьому випадку, що вона не може сформуватися в якусь визначену етику, етику з визначеними законами без того, щоб не заперечити себе й не забути про себе. До того ж ця Етика Етики, — чи перебуває вона поза всяким законом? Хіба вона — не Закон законів? Зв'язність, яка розриває зв'язність мовленого супроти зв'язності. Нескінченний концепт, схований у протесті проти концепту.

Якщо зближення з К'еркегором часто нам накидалося, попри застереження автора, ми добре відчуваємо, що в найголовнішому та у

своєму першому пориванні протест Левінаса проти гегельянства чужий аналогічному протестові К'єркегора. Навпаки, конфронтація думки Левінаса з антигегельянством Фоєрбаха, а ще більше — Ясперса і з антигусерліанством останнього, як нам здається, повинна відкрити глибші вияви конвергенції та спорідненості, як це може підтвердити й міркування про Слід. Ми говоримо тут про конвергенцію, а не про вплив; по-перше, тому, що це поняття, філософський смисл якого нам не зовсім ясний; по-друге, тому що Левінас, наскільки нам відомо, ніде не посилається ні на Фоєрбаха, ані на Ясперса.

Але чому, намагаючися здійснити цей нелегкий вихід за межі дискусії — яка також означає згоду — між гегельянством та класичним антигегельянством, Левінас звертається до категорій, які він, здавалося, раніше відкинув?

Ми не спростовуємо тут незв'язність мови або суперечливість системи. Ми намагаємося з'ясувати для себе смисл необхідності: необхідності розташуватися в традиційній концептуальності для того, щоб її зруйнувати. Чому ця необхідність, у кінцевому підсумку, стала неминучою для Левінаса? Чи є вона суто зовнішньою? Чи впливає вона лише на інструмент, на "вираз", який можна було б узяти в лапки? Чи приховує вона якийсь незнищений і непередбачуваний ресурс грецького логосу? Якусь необмежену силу, що все огортає, і в межах якої той, хто хотів би її відтрити, був би вже *заскочений*?

Б. У ту саму пору Левінас розлучився з концептом *екстеріорності*. Останній взаємодіяв із освітленою єдністю простору в такий спосіб, що нейтралізував радикальну алтерність: відношення до іншого, відношення

Миттевостей між собою, відношення до Смерті тощо, котрі не є відношеннями якогось Всередині до якогось Зовні. “Відношення до іншого — це відношення до Таємниці. Це її екстеріорність чи, радше, її алтерність, бо екстеріорність — це властивість простору і приводить суб’єкт до себе самого через світло, яке зумовлює все його буття” (ТА). Отже, “Тотальність та нескінченність”, хоча й має підзаголовок “Есе про екстеріорність”, не надто часто користується поняттям екстеріорності. Левінас має намір також показати, що *справжня* екстеріорність не просторова, що існує екстеріорність абсолютна, нескінченна — екстеріорність Іншого, — яка не є просторовою, бо простір — це місце для Тотожного. А це означає, що Місце — це завжди місце Тотожного. Навіщо ж тоді користуватися словом “екстеріорність” (котре, якщо воно має смисл, якщо воно — не алгебраїчний “х”, уперто вказує на простір і на світло), щоб означити непросторове відношення? А якщо всяке “відношення” просторове, навіщо тоді визначати як “відношення” (не просторове) повагу, яка виправдовує Іншого? Навіщо тоді *усувати* це поняття екстеріорності, не стираючи його цілком, не роблячи його незрозумілим, говорячи, що його істинність — це його не-істинність, що його *істинна* екстеріорність не просторова, тобто не є екстеріорністю? Чи то треба було б висловити в мові тотальності *надмір* нескінченного над тотальністю, чи треба було б висловити Іншого в мові Тотожного, чи треба було б мислити *істинну* екстеріорність як не-екстеріорність, тобто ще через структуру “Всередині—Зовні”, та просторову метафору, чи треба було б ще оселитися у зруйнованій метафорі, одягтися в клапті традиції та в лахи

диявола, — все це, можливо, означає, що не існує філософського логосу, який не повинен *спочатку* дозволити виселити себе у структуру “Всередині—Зовні”. Ця депортація зі свого місця до Місця, до місцевості в просторі, ця *метафора* була б для нього цілком природною. Перш ніж розвинути в мовну риторику, метафора була б виникненням самої мови. І філософія — це не що інше, як ця мова: у найкращому випадку і не в зовсім звичному розумінні цього виразу вона не здатна на щось інше, крім *говорити*, промовляти *саму* метафору, а це те саме, що *мислити* її на мовчазному горизонті не-метафори — Буття. Простір як рана та скінченність народження (*цього* народження), простір, без якого не можна було б навіть започаткувати мову, не можна було б навіть говорити про екстеріорність, істинну чи хибну. Отже, можна, користуючись ним, *застосовувати* слова традиції, протираючи їх, як старі, давно стерті й знецінені монети, можна сказати, що істинна екстеріорність — це неекстеріорність, не будучи інтеріорністю, можна писати, стираючи і знову стираючи стерте: стерте пише, воно ще накреслює знаки в просторі. Не можна стирати синтаксис Місця, архаїчний напис якого не читається *на* металі мови: він сам — цей метал, його надто темна твердість та його надто яскравий блиск. Мова — дочка землі та сонця: письмо. Марно було б намагатися позбавити її екстеріорності та нижчості, аби позбавити її позбавлення, забути слова “всередині”, “зовні”, “зовнішній”. “внутрішній” тощо, виводити їх із гри своєю постановою: неможливо віднайти мову без розривів у просторі, мову повітряну або водяну, де алтерність була б, до речі, втрачена ще з більшою певністю. Бо значення, які розходяться

променями від “Всередині—Зовні” або “Ночі—Дня” тощо, живуть не тільки в заборонених словах; вони розташовані, прямо чи за дорученням, у серцевині самої концептуальності. Це пояснюється тим, що вони не означають занурення в простір. Структура “Всередині—Зовні” або “День—Ніч” не має жодного смислу в чистому просторі, полишеному на самого себе та без орієнтирів (*désorienté*). Вона виникає з *розташованого* початку (*origine comprise*), зі *вписаного* сходу (*orient*), які не є ні в просторі, ні поза ним. Це текст погляду і *також* текст слова. Отже, можна назвати його Обличчям. Але відтоді не треба більше сподіватися розділити мову й простір, утворити порожнечу простору в мові або викрасти слово у світла, говорити, тоді як Рука приховує Славу. Марно відправляти у вигнання те чи інше слово (“всередині”, “зовні”, “зовнішній”, “внутрішній” тощо), марно палити або замикати літери, осяяні світлом, — вся мова вже прокинулася як падіння у світлі. Тобто, якщо завгодно, вона сходить разом із сонцем. Але якщо “не названо сонце... його могутність поміж нами” (Сен-Жон Перс). Сказати, що нескінченна екстеріорність Іншого *не* просторова, що вона *не*-екстеріорність і *не*-нижчість, не могли визначити її інакше, як через заперечення, — хіба це не означає визнати, що нескінченне (теж визначене у своїй актуальній позитивності через заперечення: не-скінченне) не можна висловити? Хіба це не зводиться до визнання, що структура “Всередині—Зовні”, яка є самою мовою, позначає первісну скінченність слова і того, що відбувається зі словом? Жодна філософська мова ніколи не зможе обмежити цю природність просторової практики в мові; і треба було б обміркувати

едність того, що Ляйбніц розрізняв під назвами “цивільної мови” та “наукової” — або філософської — мови. Треба було б терпляче обміркувати тут цю незвідну згоду, що існує, попри всі риторичні зусилля філософа, між мовою повсякденного життя та мовою філософською. Певна невикорінна природність, певна первісна наївність філософської мови може бути виявлена у стосунку до кожного спекулятивного поняття (за винятком, безперечно, не-понять, якими є ім'я *Бога* та дієслово *Бути*). Філософська мова (*langage*) належить до мовної (*de langue(s)*) системи. Це неумоглядне походження завжди вносить в умоглядність філософських медитацій певну двозначність. А що остання є первісною й незвідною, то, мабуть, треба, щоб філософія прийняла цю роздвоєність та відмінність у свою умоглядність, у саму чистоту філософського смислу. Ніхто глибше від Гегеля, як нам здається, не вдавався до такої спроби. Треба було переробити для кожного концепту, не використовуючи наївно категорію вдалого випадку, щасливого призначення або непередбаченої зустрічі, що Гегель зробив для німецького поняття *Aufhebung*, чия двозначність та присутність у німецькій мові його *тішить*: “*Aufheben* має в мові подвійний смисл; той, що означає “зберігати”, “консервувати”, і той, що означає “припинити”, “*покласти край*”. “Консервувати”, до речі, має негативне значення... З погляду лексикології, ці два визначення *Aufheben* можуть розглядатися як два різні значення слова. Цікаво, що одна мова прийшла до необхідності вживати одне й те саме слово для двох протилежних значень. Умоглядна думка *тішиться* з того, що знаходить [*курсив наш*] у мові слова, які самі по собі несуть у собі умоглядний сенс, і

таких слів у німецькій мові чимало”. (“Наука логіки”, I. 93—94.) В “Уроках з філософії історії” Гегель зазначає також, що “в нашій мові” поєднання двох значень (*historia rerum gestarum* та *res gestas*) у слові *Geschichte* — не проста зовнішня випадковість”.

З цього випливає, що якщо я можу визначити незвідну (нескінченну) алтерність чужого лише через заперечення просторової (скінченної) екстеріорності, то це, мабуть, тому, що її смисл скінченний і не є позитивно нескінченним. Нескінченно інший, нескінченність Іншого не є Іншим як позитивна нескінченність, Бог або подібність до Бога. Нескінченно інший не був би тим, чим він є, іншим, якби він був позитивною нескінченністю і якби він не зберігав у собі негативність невизначеного, *αλετρον*. Хіба “нескінченно інший” не означає насамперед те, до кінця чого я не можу дійти, незважаючи на безконечну працю та безконечний досвід? Чи можна шанувати Іншого як Іншого і виганяти негативність, працю за межі трансцендентності, як це хотів зробити Левінас? Позитивне нескінченне (Бог), якщо ці слова мають смисл, не може бути нескінченно Іншим. Якщо вважати, як це робить Левінас, що позитивне нескінченне толерує або навіть вимагає нескінченну алтерність, то треба було б відмовитися від усякої мови і насамперед від слова *нескінченне* і від слова *інший*. Нескінченне розуміється як Інший лише у формі не-скінченне. Як тільки ми захочемо мислити нескінченне як позитивну повноту (полюс не-негативної трансцендентності Левінаса), Інший стає немислимим, неможливим, невисловлюваним. Схоже, що саме до цієї немислимості-неможливості кличе нас Левінас поза Буттям і Логосом (традицією). Але цей заклик *не*

повинен і не може бути ані осмисленим, ані висловленим. У всякому разі, той факт, що позитивна повнота класичного нескінченного може бути виражена в мові тільки в тому разі, коли вона передається негативним словом (не-скінченне), це, можливо, означає розміщення точки, де, в найбільшій глибині, думка пориває з мовою. Розрив, який потім неминуче відіб'ється на всій мові. Ось чому новітні думки, які не прагнуть більше ні розрізняти, ні ієрархізувати думку і мову — це переважно, поза всяким сумнівом, думки про первісну скінченність. Але в такому разі вони мали б назавжди залишити слово "скінченність" у полоні класичної схеми. Чи можливо це? І що означає *відмовитися* від класичного поняття?

Інший може бути тим, чим він є, нескінченно іншим, лише у скінченності та смертності (моїй і його). Відтоді як він приходить у мову, безперечно, і тільки тоді, і тільки якщо слово *інший* має смисл, — але хіба Левінас не навчив нас, що до мови думати неможливо? Ось чому наші запитання, безперечно, меншою мірою породжують класичний інфінітизм картезіанського типу, наприклад, який роз'єднував думку і мову, причому друга ніколи не рухається так швидко і не заходить так далеко, як перша. Ці запитання не тільки меншою мірою його породжують, а й могли б бути його запитаннями. Спробуймо висловитися інакше: прагнути нейтралізувати простір у описі Іншого, щоб вивільнити в такий спосіб позитивну нескінченність, — хіба це не одне й те саме, що нейтралізувати сутнісну скінченність обличчя (погляду-слова), яке є *тілом*, а не, — Левінас на цьому особливо наполягає, — тілесною метафорою ефірної думки? Тілом, тобто *також* екстеріорністю, локальністю в цілком просторово-

му сенсі, буквально просторовому в повному значенні цього слова: нульовою точкою, початком простору, безперечно, але початком, який не має жодного сенсу до *простору*, який не може бути відокремлений від родового відмінка та від простору, що його він породжує та орієнтує: *записаним* початком. *Затис* — це записаний початок: накреслений і відтоді вписаний у систему, у фігуру, якою він більше не командує. Без чого більше не було б власного тіла. Якби обличчя Іншого не було *також, незвідно*, просторовою екстеріорністю, треба було б іще здійснювати розрізнення між душею і тілом, думкою і словом; або, в кращому разі, між справжнім, не просторовим обличчям, і його маскою або його метафорою, його просторовою фігурою. При цьому була б зруйнована вся Метафізика Обличчя. Знову ж таки це запитання може бути так само добре сформульоване в рамках класичного інфінітизму (дуалізму думки та мови, але також думки та тіла), як і в найновітнішій думці про скінченність. Це дивне поєднання в запитанні, можливо, означає, що у філософії та в мові, у *філософській мові* (за припущення, що існують і інші) не вдалося б *водночас* урятувати тему позитивної нескінченності й тему обличчя (неметафоричної єдності тіла, погляду, слова й думки). Ця остання єдність, як нам здається, може бути думкою лише на горизонті нескінченної (невизначеної) алтерності, як на незвідно спільному горизонті Смерті та Чужого. Горизонт скінченності або скінченність горизонту.

Але все це, повторимо, має місце у *філософському дискурсі*, де думка про *саму* Смерть (без метафори) і думка про позитивне Нескінченне ніколи не могли порозумітися. Якщо обличчя — це *тіло*, воно смертне. Нескінченна алтерність як смерть не може при-

миритися з нескінченною алтерністю як позитивністю і присутністю (Богом). Метафізична трансценденція не може бути водночас трансценденцією до Іншого, як до Смерті і до Іншого, як до Бога. Якщо тільки Бог не означає Смерть, що, зрештою, завжди *виключалося* всією класичною філософією, в рамках якої ми розуміємо Його як Життя та Істину Нескінченного, позитивної Присутності. Але що означає це *виключення*, як не виключення всякого конкретного *визначення*? І як не те, що Бог є *нічим* (нічим визначеним), не є ніяким життям, тому, що Він — *усе*? А отже, водночас Усе і Ніщо, Життя і Смерть. А це означає, що Бог є або з'являється, *називається* у відмінності між Усім і Нічим, Життям і Смертю тощо. У відмінності й, по суті, як сама Відмінність. Ця відмінність — те, що ми називаємо Історією. Бог туди *вписаний*.

Скажуть, що саме проти цього філософського дискурсу якраз і повстає Левінас. Але в цій битві він уже втратив свою найефективнішу зброю: зневагу дискурсу. Справді, опинившись перед усіма цими класичними труднощами мови, про які ми згадали, Левінас не може застосовувати класичні ресурси. Зіткнувшись із проблемами, що були так само проблемами негативної теології, як і проблемами бергсонізму, він не дозволяє собі говорити, як і вони, мовою, що змирилася з утратою своїх прав. Негативна теологія знаходила свій вираз у слові, яке знало, що воно втратило силу, стало скінченним, нижчим від логосу як зрозуміння Бога. І передусім не йшлося про Дискурс із Богом у ситуації, де два слова зустрілися б віч-на-віч і подих до подиху, вільні попри своє приниження і свою велич, урвати чи розпочати спілкування. В аналогічний спосіб Бергсон мав право гово-

рити про передчуття тривалості і відкинути інтелектуальну спеціалізацію у мові, відданій простору. Йшлося не про те, щоб урятувати, а щоб зруйнувати дискурс у "метафізиці", "науці, яка претендує на те, щоб обійтися без символів" (Бергсон). Множення антагоністичних метафор послідовно сприяло цьому саморуйнуванню мови і сприяло мовчазному метафізичному передчуванню. Після того як мову було визначено, як залишок історії, не було вже ніякої непослідовності у її використанні, наскільки вдається, для затаврування власної зради і примирення із власною недостатністю, риторичними рештками, *словом, утраченим для метафізики*. Як і негативна теологія, філософія інтуїтивного спілкування перебрала собі право (слухно чи ні, це вже інше питання) проходити крізь філософський дискурс, наче крізь чужу стихію. Але що відбувається, коли такого права вже собі не надають, коли можливість метафізики — це можливість слова? Коли метафізична відповідальність — це відповідальність мови, тому що "думка полягає в тому, щоб говорити" (ТІ), а метафізика — мова, в якій бере участь Бог? Як мислити Іншого, коли він говорить лише як екстеріорність і через екстеріорність, тобто не-алтерність. І якщо слово, яке повинне забезпечити і підтримувати абсолютне відокремлення, за своєю суттю закорінене у просторі, який нехтує абсолютним відокремленням і абсолютною алтерністю? Якщо, як каже Левінас, лише дискурс може бути справедливим (а не інтуїтивний контакт) і якщо, з другого боку, всякий дискурс сутнісно зосереджує простір і Тотожне в собі, хіба це не означає, що дискурс є первісно насильницьким? І що війна заселяє філософський логос, у якому тільки й можна проголосити мир?

Різниця між дискурсом і насильством³⁰ завжди може лишатися недосяжним обрієм. Ненасильство схильне бути телосом, а не сутністю дискурсу. Можливо, скажуть, що така річ, як дискурс, має свою сутність у своєму телосі, а присутність свого теперішнього — у своєму майбутньому. Безперечно, але за тієї умови, що його майбутнє і його телос будуть не-дискурсом: миром, як певною мовчанкою, певною “позасловесністю”, певною можливістю, певним мовчазним горизонтом слова. І телос завжди мав форму присутності, навіть якщо це присутність майбутня. Війна починається лише після відкриття дискурсу, і війна закінчується, коли закінчується дискурс. Мир, як і мовчання, — це дивна схильність мови, нею ж самою покликаної поза її межі. Та оскільки *скінченне* мовчання — це також стихія насильства, мова завжди може тільки неокреслено тяжіти до справедливості, визнаючи і здійснюючи війну в собі. Насильство проти насильства. *Організація* насильства. Організація, яка не може бути зведена до того значення, яким наділяє це слово Левінас. Якщо світло — це елемент насильства, треба боротися проти світла за допомогою якогось іншого світла, щоб уникнути гіршого насильства, насильства мовчання та ночі, які передують дискурсові або пригнічують його. Ця *тильність* — насильство, обране як менше насильство філософією, яка сприймає історію, тобто скінченність, усерйоз; філософією, яка почуває себе наскрізь *історичною* (в тому сенсі, який не терпить ані скінченної тотальності, ані позитивної нескінченності) і яка знає, як це каже Левінас у іншому контексті, що вона — *організація (éconotie)*. Але організація, яка для того, щоб бути історією, не може *почуватися вдома* ані у скінченній тотально-

сті, яку Левінас називає Тотожним, ані в позитивній присутності Нескінченного. Слово — це, безперечно, перша поразка насильства, але, парадоксально, останнє не існувало до можливості слова. Філософ (людина) повинен говорити і писати в цій війні світла, що в неї, як він знає, він завжди вже втягнутий, і якої, він знає, він міг би уникнути, лише заперечивши дискурс, тобто ризикуючи скотитися до ще гіршого насильства. Ось чому це визнання війни в дискурсі, визнання, яке ще не є миром, означає протилежність войовничості, про яку добре відомо, — хто показав це краще, ніж Гегель? — що іренізм перебуває в історії і є її найнадійнішим спільником. В історії, що її філософ не може обминути, тому що вона є історією не в тому значенні, яким наділяє її Левінас (тотальністю), а історією виходів за межі тотальності, історією як самим рухом трансценденції, надлишку над тотальністю, без якого жодна тотальність не може з'явитися. Історія — не тотальність, через яку трансцендентально переступила есхатологія, метафізика або слово. Вона сама — трансценденція. Якщо слово — це рух метафізичної трансценденції, воно — історія, а не потойбіччя історії. Важко мислити джерело історії в досконало скінченній тотальності (Тотожному), так само, до речі, як і в досконало позитивному нескінченному. Якщо в цьому розумінні рух метафізичної трансценденції — це історія, він ще насильницький, тому що, — і це легітимна очевидність, якою завжди надихається Левінас, — історія — це насильство. Метафізика — це організація (*éconotie*): насильство проти насильства, світло проти світла: філософія (взагалі). Про що можна сказати, перенісши сюди інтенцію Клоделя, що все тут "намальоване на світлі

неначе сконденсованим світлом, як повітря, що *стає* памороззю”. Це становлення — війна. Ця полеміка — сама мова. Її запис.

Про трансцендентальне насильство

Таким чином, не можучи уникнути піднесення світла, метафізика завжди передбачає феноменологію, навіть у самій своїй критиці феноменології, а надто — якщо вона хоче бути, як метафізика Левінаса, дискурсом і навчанням.

А. Як же саме вона передбачає цю методологію — тільки як метод, як спосіб, у вузькому значенні цих слів? Безперечно, що, відкидаючи більшість буквальних результатів гусерлівського дослідження, Левінас схиляється до спадщини методу: “...Презентація та розвиток застосовуваних понять усе завдячують феноменологічному методу” (ТІ. DL). Але хіба презентація та розвиток понять не є лише одягом думки? І хіба можна запозичити метод, як інструмент? Хіба сам Левінас не стверджував тридцять років тому, йдучи слідами Гайдегера, що неможливо ізолювати метод? Останній завжди містить у собі, особливо ж у випадку Гусерля, “попередній погляд на “смысл” буття, до якого ми підступимо” (ТНІ). Левінас тоді писав: “Отже, ми не зможемо виокремити в нашому викладі теорію інтуїції як філософського методу, з того, що можна було б назвати *онтологією* Гусерля” (ТНІ).

Отже, те, до чого виразно відсилає, ніби вдаючись до крайнього засобу, цей феноменологічний метод, — це, як дуже легко довести, власне рішення західної філософії, що після Платона визначила себе як наука, як те-

орія, тобто якраз те, що Левінас хотів би поставити під знак запитання, з огляду на шляхи і метод феноменології.

Б. Поза методом, тобто тим, що Левінас, як він це розуміє, запозичив із “головного вчення Гусерля” (ТІ), — це не лише описова гнучкість та описові вимоги, вірність смислові досвіду: це також концепт інтенціональності. Інтенціональності, розширеної поза межі свого репрезентативного й теоретичного виміру, за межі ноетично-ноематичної структури, що її Гусерль, мабуть, помилково мав за доісторичну структуру. Пригнічення нескінченного, певно, перешкодило Гусерлю сягнути у справжню глибину інтенціональності як бажання та метафізичної трансценденції в напрямку іншого, поза феноменом або буттям. Це пригнічення могло відбутися в два способи.

З одного боку, в межах цінності адекватності. Як бачення і теоретичне передчування, гусерлівська інтенціональність схильна до адекватності. Остання може вичерпувати і інтеріоризувати всяку справжню відстань і всяку справжню алтерність. “Фактично бачення — це передусім адекватність екстеріорності та внутрішнього: екстеріорність входить у душу, яка споглядає і, як адекватна ідея, відкривається *a priori* як результат якогось *Sinngebung*” (ТІ). Але “інтенціональність, де думка залишається адекватністю до об’єкта, не визначає... свідомості на її фундаментальному рівні”. Безперечно, Левінас не згадує про Гусерля в той самий момент, коли він говорить про інтенціональність як адекватність, і можна подумати, що, застосовуючи вираз “інтенціональність, де думка залишається адекватністю...”, він має на увазі: “Така інтенціональність, що... і так далі — інтен-

ціональність, у якій принаймні... і так далі". Але контекст, численні інші фрагменти дають ясно зрозуміти, що Гусерль передчував нескінченні горизонти, які виходять за межі об'єктивності та адекватного передчуття (інтуїції), він був схильний тлумачити їх буквально, як "думки, спрямовані на об'єкти": "Яке це має значення, якщо в гусерлівській феноменології, взятій буквально, ці несподівані горизонти інтерпретуються, в свою чергу, як думки, спрямовані на об'єкти!" (Вже цитувалося.)

З другого боку, коли ми припустимо, що гусерлівське *cogito* відкрите до нескінченно-го, то воно відкрите, як вважає Левінас, на нескінченне-об'єкт, нескінченне без алтерності, фальшиве-нескінченне: "Якщо Гусерль бачить у *cogito* суб'єктивність без опори поза нею, він формулює ідею самого нескінченно-го і розглядає її як об'єкт". "Фальшиве-нескінченне" — вираз Гегеля, що його Левінас, як нам здається, ніколи не застосовував, можливо, саме тому, що він належить Гегелю, витає, проте, над численними спростуваннями, які ми бачимо в "Тотальності та нескінченності". Як і для Гегеля, "фальшиве-нескінченне" для Левінаса повинне бути невідзначеним, негативною формою нескінченно-го. Та оскільки Левінас мислить *справжню* алтерність як не-негативність (не-негативну трансценденцію), він може перетворити іншого на істинну нескінченність і так само на фальшиву-нескінченність (у дивний спосіб пов'язану з негативністю). Це здалося б абсолютним безглуздом для Гегеля (і для всієї метафізики, яка розквітла і переосмислила себе в ньому): як відокремити алтерність від негативності, як відокремити алтерність від "фальшивого-нескінченного"? Як це справжнє нескінченне не може бути тотожним? Або,

навпаки, як абсолютне тотожне не може бути нескінченним? Якби тотожне було, як твердить Левінас, насильницькою тотальністю, це мало б означати, що воно є тотальністю скінченною, а отже, абстрактною, а отже, ще іншою, аніж інший (аніж інша тотальність) і так далі. Тотожне як скінченна тотальність буде вже не тотожним, а ще іншим. Левінас схильний говорити про іншого під назвою тотожного, а про тотожного — під назвою іншого і так далі. Якби скінченна тотальність була тотожним, вона не змогла б себе мислити або постулювати як така без того, щоб не стати іншою, ніж вона (це війна). Якби вона так не робила, вона не змогла б ані взяти участь у війні з іншими (скінченими тотальностями), ані вдатися до насильства. Тому, не будучи насильницькою, вона не буде тотожним у розумінні Левінаса (скінченною тотальністю). Взавши участь у війні, — а війна тут має місце, — вона мислить себе, безперечно, як інший іншого, тобто вона підходить до іншого як інший (вона сама). Але, ще раз зазначимо, тоді вона вже не буде тотальністю в тому сенсі, в якому розуміє її Левінас. У цій мові, яка є єдиною мовою західної філософії, чи можна не повторити гегельянства, яке є не чим іншим, як цією самою мовою, що абсолютно опановує себе?

За таких умов, єдина ефективна позиція, яка дала б змогу визволитися з-під впливу Гегеля, могла б, принаймні на певний час, бути такою: вважати фальшиве-нескінченне незвідним (тобто, в якомусь глибокому розумінні, первісною скінченністю). Мабуть, це по суті те саме, що робить Гусерль, демонструючи незвідність інтенціональної незавершеності, а отже, алтерності, а також показуючи, що оскільки усвідомлення-чогось незвідне, воно ніколи не зможе ані стати, за са-

мою своєю суттю, усвідомленням-себе, ані абсолютно зосередитися на собі при другому прирешті абсолютного знання. Але хіба можна *висловити себе*, хіба можна осмислити фальшиве-нескінченне як таке (одне слово, час), зупинитися там як біля істини досвіду — без того, щоб *уже* (*уже*, яке дозволяє мислити час!) не дозволити собі оголосити, подати, осмислити і висловити істинне нескінченне, що його треба буде тоді визнати як таке? Те, що називається філософією, що не може бути цілістю думки, не може ані мислити фальшивого, ані навіть обирати фальшиве, не віддаючи належне передуманню і вищості істинного (ідеться про те саме відношення, що й відношення між іншим і тим самим). Це останнє запитання, яке могло би бути запитанням Левінаса до Гусерля, доводить, що відразу по тому, як Левінас починає говорити проти Гегеля, він спроможний лише підтверджувати Гегеля, що він його *вже* підтвердив.

Але чи існує тема, точніше і передусім буквальніше, гусерлівська, аніж тема неадекватності? І нескінченного розширення горизонтів? Хто впертіше, аніж Гусерль, намагався довести, що бачення — це первісно і сутнісно неадекватність інтеріорності та екстеріорності? Що сприймання чогось трансцендентального і протяжного за самою своєю суттю і назавжди незавершене? Що іманентне сприймання утворюється на нескінченному горизонті потоку пережитого (див., наприклад, “Ідеї I” § 83 та в інших місцях)? А передусім, хто краще, ніж Левінас, вперше навчив нас розуміти ці гусерлівські теми? Отже, йдеться не про те, щоб нагадати про їхнє існування, а про те, щоб запитати, чи, зрештою, Гусерль *підсумував* неадекватність і звів до становища до-

ступних об'єктів нескінченні горизонти досвіду? Саме цю другу інтерпретацію й закидає йому Левінас.

Нам важко в це повірити. У двох інтенціональних напрямках, про які ми щойно говорили, *Ідея в кантівському смислі* означає нескінченне розширення горизонту, який, з огляду на абсолютну, за своєю суттю, абсолютно принципову і незвідну необхідність, *ніколи* сам не зможе стати об'єктом або дозволити заповнити себе передчуванням, що *прирівняло б його до об'єкта*. Навіть передчуванням Бога. Горизонт не може сам бути об'єктом, бо він недоступний для об'єктивації ресурс усякого об'єкта в загальному розумінні. Неможливість адекватності така радикальна, що ні *первісність*, ні *аподиктичність* свідчень не є обов'язково адекватностями (див., наприклад, "Ідеї І" § 3, "Картезіанські медитації", § 9 та в інших місцях). (Це, звичайно, не приводить до того, що Гусерль нехтує певні можливості адекватних свідчень — конкретних і обґрунтованих.) Важливість поняття горизонту полягає якраз у тому, що неможливо *перетворити на об'єкт* будь-яке конституювання і розпочати нескінченну працю з об'єктивації. Гусерлівське *cogito*, як нам здається, не передбачає ідеї нескінченного. У феноменології ніколи не буває конституювання горизонтів, а бувають лише горизонти конституювання. Те, що нескінченність гусерлівського горизонту має форму не-визначеної відкритості, те, що він без можливого кінця пропонує себе негативності конституювання (праці з об'єктивації), хіба не це в найпевніший спосіб оберігає його від будь-якої тоталізації, від ілюзії безпосередньої присутності нескінченної повноти, де інший раптово стає таким, що його неможливо виявити?

Якщо усвідомлення нескінченної неадекватності нескінченному (і навіть скінченному!) — це властивість думки, яка турбується про те, щоб шанувати екстеріорність, то важко зрозуміти, як, у цьому пункті принаймні, Левінас може відійти від Гусерля. Хіба інтенціональність — це не сама пошана? Одвічна незвідність іншого до тотожного, але іншого, який *являється як* інший до тотожного? Бо без цього феномену іншого як іншого пошана уявляється неможливою. Феномен пошани передбачає пошану феноменальності. Й етику феноменології.

У цьому розумінні, феноменологія — це сама пошана, розвиток, мова-становлення самої пошани. Саме це мав на увазі Гусерль, коли казав, що розум не дозволяє ділити себе на теоретичний, практичний і таке інше (цитувалося вище). Це не означає, що пошана як етика має *походити* від феноменології, що вона передбачає її як свою передумову або як попередню чи вищу цінність. Допущення феноменології — це явище унікального порядку. Воно нічим не “керує” у світському (реальному, політичному тощо) розумінні. Воно — сама нейтралізація цього типу керування. Але воно не нейтралізує його для того, щоб замінити іншим. Воно глибоко чуже будь-якій ієрархії. Тобто етика не тільки не розчиняється у феноменології і не підпорядковується їй; вона знаходить у ній свій власний смисл, свою свободу і свою радикальність. Те, що теми не-присутності (темпоралізації та алтерності) суперечать тому, що перетворює феноменологію на метафізику присутності, те, що вони безперервно її *обробляють*, видається нам, проте, незаперечним і ми наполягатимемо на цьому далі.

В. Чи може Левінас з більшим правом відокремитися від Гусерля в тому, що стосується теоретизму та примату свідомості об'єкта? Не забуваймо, що "примат", про який тут буде йтися, — це примат об'єкта або об'єктності *взагалі*. Але феноменологія не принесла б нічого нового, якби вона до нескінченності не оновила, не розширила, не відшліфувала це поняття об'єкта *взагалі*. Остаточний вирок очевидності відкритий у нескінченності, відкритий до об'єктів усіх можливих різновидів, тобто відкритий усякому мислимому смислові, тобто присутній у свідомості *взагалі*. Жодне твердження (наприклад, те, яке у "Тотальності та нескінченності" прагне пробудити етичну очевидність до її абсолютної незалежності тощо) не матиме смислу, не може бути ні мислимим, ні зрозумілим, якщо воно не черпатиме з цього шару феноменологічної очевидності в її загальному розумінні. Досить того, щоб етичний смисл міг *мислитися*, щоб Гусерль мав рацію. Не тільки номінальні визначення, а й передусім можливості сутності, яка керує концептами, наперед припускаються, коли говорять про етику, трансцендентальність, нескінченне тощо. Ці вирази повинні мати смисл для конкретної свідомості загалом, без чого жоден дискурс і жодна думка не будуть можливими. Ця зона абсолютно "попередньої" очевидності — зона трансцендентальної феноменології, в якій закорінена феноменологія етики. Це закорінення не реальне, не означає реальної залежності, і марно було б дорікати трансцендентальній феноменології, що вона *фактично* безсила породжувати етичні цінності або етичну поведінку (або, що, власне, одне й те саме), неспроможна більш або менш безпосередньо їх придушувати).

Весь детермінований смисл, весь мислимий смисл, всяка ноема (наприклад, смисл етики), що припускає можливість *ноеми взагалі*, треба розпочинати *по праву* через трансцендентальну феноменологію. Починати *по праву* через можливість взагалі ноєми, яка, нагадаємо цей вирішальний пункт, не є *реальним* (*reell*) моментом для Гусерля, не має, отже, жодного реального (ієрархічного або іншого) відношення *до чого завгодно, що буде іншим*: бо все, що буде іншим, може мислитися лише в ноєматичності. Це, зокрема, означає, що, на думку Гусерля, етика не зможе *фактично*, в неекзистенції та в історії, бути *підпорядкована* трансцендентальній нейтралізації і так чи інакше їй підпорядковуватися. Ні етика, ні, до речі, ніщо інше у світі. Трансцендентальна нейтралізація принципово і в своєму смислі чужа будь-якій фактичності, всякій екзистенції взагалі. Вона фактично існує не до і не після етики. Не до й не після будь-чого.

Отже, можна говорити про етичну об'єктивність, про етичні цінності або імперативи як про об'єкти (ноєми) з усією їхньою етичною оригінальністю, не зводячи цю об'єктивність до жодної з тих, які помилково (але це помилка не Гусерля) надають свою модель тому, що звичайно розуміють під об'єктивністю (об'єктивністю теоретичною, політичною, технічною, природною тощо). Правду кажучи, існує два смисли теоретичного: узвичаєний смисл, на який, зокрема, орієнтується Левінас у своїй полеміці; і смисл більш прихований, який містить у собі поняття *з'явитися* взагалі, *з'явитися* не-теоретичне (в першому смислі) зокрема. У цьому другому смислі феноменологія — це, безперечно, теоретизм, але тією мірою, якою всяка думка і вся-

ка мова, фактично і по праву, почасти пов'язані з теоретизмом. Феноменологія вимірює цю міру. Я знаю про теоретичне знання (в загальному розумінні), яке є смислом не-теоретичного (наприклад, етичного, метафізичного в розумінні Левінаса) як таке, і я шаную його як таке, — як таке, яким воно є, у своєму смислі. Мій погляд уміє розпізнати те, що не сприймається зором як річ, як фасад, як теорема. Мій погляд уміє розпізнати самé обличчя.

Г. Але, як відомо, фундаментальна незгода між Левінасом і Гусерлем лежить не в цьому. Вона вже не має стосунку до неісторичності смислу, яку закидали колись Гусерлю і щодо якої він “приберігав деякі сюрпризи” (так, нас мала здивувати есхатологія Левінаса, заговоривши, через тридцять років, “поза тотальністю або історією” (ТІ). Це знову ж таки передбачає, що тотальність повинна бути скінченною (що ніяк не вписане в її концепт), що історія як така може бути скінченною тотальністю і що не може бути історії поза скінченною тотальністю. Можливо, треба було б показати, як ми пропонували вище, що історія неможлива і не має смислу в скінченній тотальності, що вона неможлива і не має смислу в позитивній і актуальній нескінченності, і що вона перебуває в межах відмінності між тотальністю й нескінченним, що вона — якраз те, щó Левінас називає трансценденцією та есхатологією. Система не є ані скінченною, ані нескінченною. Структурна тотальність уникає у своїй грі цієї альтернативи. Вона уникає археологічного та есхатологічного і вписує їх у себе.

Але вирішальною ця незгода є, мабуть, у тому, що стосується чужого (*autrui*). Ми вже бачили: як вважає Левінас, зробивши з іншо-

го, зокрема в “Картезіанських медитаціях”, феномен еґо, конституїований аналогічною апрезентацією, виходячи зі сфери властивої еґо належності, Гусерль пустив повз увагу нескінченну алтерність іншого і звів її до того самого. Зробити з іншого *alter ego*, — час-то говорить Левінас, — це нейтралізувати його абсолютну алтерність.

а) Отже, було б неважко показати, до якої міри, зокрема в “Картезіанських медитаціях”, Гусерль заклопотаний тим, щоб шанувати в її значенні алтерність чужого. Для нього йдеться про те, щоб описати, як інший, у своїй ролі *іншого*, у своїй незвідній алтерності постає переді мною. Постає переді мною, як ми це побачимо далі, як первісна не-присутність. Це інший у своїй ролі іншого є феноменом еґо: феноменом певної нефеноменальності, незвідної до еґо як еґо взагалі (*eidōs eґo*). Бо неможливо зустріти *alter ego* (у тій самій формі зустрічі³¹, яку описує Левінас), неможливо шанувати його в досвіді та в мові без того, щоб цей інший, у своїй алтерності, з’явився для еґо (в його загальному розумінні). Не можна було б ані говорити про цілком-іншого, ані наділяти його будь-яким смислом, якби не було феномену цілком-іншого, очевидності цілком-іншого як такого. Гусерль нічого так гостро не відчував, як те, що стиль цієї очевидності і цього феномену незвідний і сингулярний, як те, що те, що там постає, — це первісна не-феноменалізація. Навіть у тому випадку, коли не йдеться про те, щоб тематизувати іншого, *про якого* не говориться, але *до якого* звертаються, ця неможливість і цей імператив можуть бути самі по собі тематизовані (як це робить Левінас), лише виходячи з певної появи іншого саме як іншого стосовно якогось еґо, а саме про цю *систему*, про

цю появу і про цю неможливість тематизувати іншого в його особі і говорить нам Гусерль. Це його проблема: “Вони (інші *его*) є, проте, не простими репрезентаціями та об’єктами, репрезентованими в мені, синтетичними єдностями процесу верифікації, що відбувається “в мені”, а саме “іншими”... “суб’єктами для цього самого світу... суб’єктами, які сприймають світ... і які в такий спосіб одержують досвід мене самого, як я одержую досвід світу, а в цьому досвіді — й “інших” (МС, перекладено з французького перекладу Левінаса). Саме ця поява іншого як чогось такого, чим я ніколи не можу бути, саме ця первісна не-феноменальність досліджується як *інтенціональний феномен его*.

б) Адже — і ми тут наближаємося до найбільш явного і найвиразніше незаперечного в п’ятій із “Картезіанських медитацій”, схожій на заплутаний лабіринт: найголовніше твердження Гусерля стосується *незвідно опосередкованого* характеру інтенціональності, що спрямована на іншого як на іншого. Очевидним є те — і ця очевидність сутнісна, абсолютна й остаточна, — що інший як інший трансцендентальний (інше абсолютне джерело й інша точка нуля в орієнтації світу) не може ніколи бути поданий мені в первісний спосіб і особисто, а лише у вигляді аналогічної апрезентації. Необхідність вдатися до аналогічної апрезентації не тільки не означає аналогічної та уподіблювальної редукції до тотожного, а й утверджує та шанує відокремлення, неминучу необхідність опосередкування (не-об’єктивного). Якби я наближався до іншого не по дорозі аналогічної апрезентації, якби я підходив до нього безпосередньо і первісно, мовчки і через спілкування з його власним прожитим досвідом, інший пе-

рестав би бути іншим. Всупереч видимостям тема апрезентативної транспозиції виражає необхідність визнати радикальне відокремлення від абсолютних джерел, зв'язок незаперечних абсолютів і ненасильницьку пошану до таємниці: протилежне до переможної асиміляції.

Тіла, трансцендентні й природні речі в цілому є іншими для моєї свідомості. Вони перебувають зовні, і їхня трансцендентність — це знак уже незвідної алтерності. Левінас у це не вірить, Гусерль вірить, і вірить, що “інший” вже хоче сказати якусь річ, коли йдеться про речі. Це називається сприймати всерйоз реальність зовнішнього світу. Іншим знаком цієї алтерності взагалі, яку речі поділяють тут із чужим, є те, що в них завжди є щось приховане, що виявляє себе лише через передбачення, аналогію та апрезентацію. Гусерль говорить про це у своїй п'ятій “Картезіанській медитації”: аналогічна апрезентація почасти належить усякій *перцепції* (сприйманню). Але у випадку іншого як трансцендентної речі принципова можливість первісної та оригінальної презентації прихованого обличчя завжди відкрита, принципово і *a priori*. Ця можливість абсолютно відсутня у випадку чужого. Алтерність трансцендентної речі, хоч вона вже й незвідна, є такою лише через невизначене завершення моїх первісних перцепцій. Таким чином, вона не має спільного виміру з також незвідною алтерністю чужого, який додається до виміру незавершеності (тіло чужого в просторі, історія наших взаємин тощо), виміру найглибшої не-первісності, радикальної неможливості здійснити подорож, щоб бачити речі з другого боку. Але без першої алтерності, алтерності тіла (а чужий — це також тіло від самого

початку) друга не може виникнути. Треба спільно осмислити систему цих двох альтернатив, вписаних одна в одну. Отже, альтернативність чужого незвідна внаслідок подвійної сили невизначеності. Чужинець — нескінченно інший, тому що, за своєю суттю, жодне збагачення профілів не може дати мені суб'єктивну сторону пережитого ним, з його боку, таким, яким воно було пережите ним. Ніколи це пережите не буде подане мені в оригіналі, як усе те, що є *mir eigenes*, те, що є моїм власним. Ця трансценденція не-власного більше не є цілком досяжною на основі завжди часткових ескізів: трансценденція *Нескінченного*, а не *Тотальності*.

Левінас і Гусерль тут дуже близькі. Але визнаючи за цим нескінченно іншим як *таким* (що з'являється як такий) статус інтенціональної модифікації его взагалі, Гусерль надає собі *право говорити* про нескінченно іншого як такого, звітує про походження та легітимність своєї мови. Він описує систему феноменальності не-феноменальності. Левінас говорить *фактично* про нескінченно іншого, але, відмовляючись визнати в ньому інтенціональну модифікацію его, — що було б у стосунку до нього актом тоталітарним і насильницьким, — він позбавляє себе самих основ і можливості власної мови. Що дає йому право говорити “нескінченно інший”, якщо нескінченно інший не з'являється як такий у цій зоні, яку він називає тотожним і яка є нейтральним рівнем трансцендентального опису? Повернутися, як у єдину можливу відправну точку, до інтенціонального феномену, де інший з'являється як інший і бере участь у мові, у всякій можливій мові, це, певно, означало б віддатися насильству, стати принаймні його співучасником і *надати пра-*

во — у критичному розумінні — насильству факту; але в такому разі йдеться про незвідну зону фактичності, насильства первісного, трансцендентального, що передує будь-якому етичному вибору, навіть тому, який передбачається етичним ненасильством. Чи є якийсь сенс у тому, щоб говорити про насильство до-етичне? Трансцендентальне “насильство”, про яке ми згадували, якщо воно пов’язане із самою феноменальністю і можливістю мови, буде таким чином розташоване в корінні смислу та логосу, навіть до того, як останній визначить себе в риториці, психагогії, демагогії тощо.

в) Левінас пише: “Чужий, у своїй ролі чужого, — не лише *alter ego*. Він — те, чим я не є” (EE, et TA). “Пристойність” і “повсякденне життя” спонукають нас помилково вважати, що “інший пізнається через симпатію як інше “я”, як *alter ego*” (TA). Саме цього й не робить Гусерль. Він хоче лише впізнати його як чужого у своїй формі еґо, у своїй формі алтерності, яка не може бути формою речей у світі. Якби інший не був впізнаний як трансцендентальне *alter ego*, він був би цілком і повністю у світі, а не, як я, початком світу. Відмовитися бачити в ньому еґо в цьому розумінні — це, в етичному плані, самий жест усякого насильства. Якби інший не визнавався як еґо, вся його алтерність зруйнувалася б. Отже, як здається, не можна, не перекручуючи його найбільш перманентних і найчастіше декларованих інтенцій, припустити, що Гусерль перетворює іншого на інше “я” (у фактичному розумінні цього слова), на реальну модифікацію мого життя. Якби інший був реальним моментом мого еґологічного життя, якби “включення іншої монади в мою” (MC) було реальним, я сприйняв би це

originaliter. Гусерль не перестає наголошувати, що саме в цьому криється абсолютна неможливість. Інший як *alter ego* — це означає інший як інший, що не зводиться до *мого* его, і саме тому, що він — его, тому що він має форму его. Егоїтичність іншого дозволяє йому висловити его, як і мені, і саме тому він є чужим, а не каменем або безсловесною істотою у *моїй реальній структурі (économie)*. Саме тому, якщо хочете, він — це обличчя, може говорити до мене, слухати мене, а часом і мною командувати. Жодна асиметрія не була б можливою без цієї симетрії, яка не належить до світу і яка, не маючи в собі нічого реального, не накидає ніякої межі алтерності, асиметрії, а навпаки, робить її можливою. Ця асиметрія — це структура (*économie*) в новому сенсі, безперечно, також нестерпному для Левінаса.

Це, попри логічну абсурдність такого формулювання, трансцендентальна симетрія двох емпіричних асиметрій. Інший є для мене якимсь его, про нього я знаю, що він перебуває у відношенні до мене як до іншого. Хіба ці рухи десь описані краще, ніж у “Феноменології духу”? Рух трансценденції до іншого, такого, яким уявляє його собі Левінас, не мав би сенсу, якби він не містив у собі як одне зі своїх сутнісних значень того, що я приймаю, у своїй індивідуальності (*ipséité*) іншого як іншого. Без цього — “Я” (у загальному розумінні: егоїтичність), не здатне бути іншим іншого, ніколи не стало б жертвою насильства. Насильство, про яке говорить Левінас, було б насильством без жертви. Та оскільки в асиметрії, що її він описує, автор насильства ніколи не зміг би стати іншим собою, а був би завжди тотожним (его), й оскільки всі его є іншими для інших, насильство без жертви

було б також насильством без автора. І можна було б без особливих труднощів поміняти всі ці твердження на протилежні. Можна легко переконатися в тому, що якщо Парменід із "Поєми" примушує нас повірити, що під впливом кількох історичних привидів, які наклалися один на одного, він не раз схилився до батьковбивства, то велика біла і грізна тінь, яка промовляла до молодого Сократа, і далі всміхається щоразу, коли ми розпочинаємо великі дискурси про розділені буття, єдність, відмінність, тотожного та іншого. До яких би висновків прийшов Парменід на берегах "Тотальності та нескінченності", якби ми спробували довести до його розуміння, що *его* дорівнює *тотожному* і що Інший є тим, чим він є, лише як абсолют, нескінченно інший, позбавлений свого зв'язку з Тотожним! Наприклад: 1. Нескінченно інший, можливо, сказав би він, може бути тим, чим він є лише тоді, коли він є іншим, тобто іншим, *ніж*. Інший, *ніж* повинен бути *іншим*, *ніж* я. А тому він уже не позбавлений свого зв'язку з *его*. Отже, він більше не є нескінченно, абсолютно іншим. Він не є більше тим, чим він є. Якби він був усього позбавлений, він більше не був би Іншим, а Тотожним. 2. Нескінченно інший може бути тим, чим він є — нескінченно іншим — лише не будучи абсолютно тотожним. Тобто, зокрема, будучи іншим, *ніж* він (нон-его). Будучи іншим, *ніж* він сам, він не є тим, чим він є. Отже, він більше не є нескінченно іншим — і так далі.

Ця вправа, повірмо, не є за своєю суттю багатослівною балачкою або діалектичною віртуозністю у "грі Тотожного". Вона просто означає, що вираз "нескінченно інший" або "абсолютно інший" не може водночас висловлюватись і мислитись; що Інший не може

бути абсолютно зовнішнім³² щодо тотожного без того, щоб не перестати бути іншим і що, отже, тотожний не є закритою на собі тотальністю, ідентичністю, що грається з собою, лише зовні здаючись алтерністю, у тому, що Левінас називає економією, працею, історією. Хіба може тут ітися про “гру Тотожного”, якщо сама алтерність уже не є в Тотожному в розумінні включення, яке слово *в*, безперечно, передає? Без алтерності *в* тотожному чи могла б відбутися “гра Тотожного”, в розумінні лудичної активності, або в розумінні дислокації в якійсь машині, або органічної тотальності, яка *грає* і яка *працює*? І можна було б показати, що для Левінаса праця, завжди закрита в тотальності та в історії, фундаментально залишається грою. Твердження, яке ми приймемо з кількома застереженнями, з більшою легкістю, аніж він.

Визнаймо, нарешті, що ми зовсім глухі до тверджень типу: “Буття твориться як множинне і як розколоте на Тотожного й Іншого. Це його гранична структура” (ТІ). Що ж то за розкол *буття між* тотожним та іншим, якийсь розкол *між* тотожним та іншим, але який щонайменше не передбачає, що тотожний *буде* іншим іншого, а інший тотожним йому? Не будемо думати більше тільки про вправу, якою Парменід грався з молодим Сократом. Чужинець із “Софіста”, який нібито порвав з ученням елеатів, як Левінас, в ім’я алтерності, знає, що алтерність можна мислити лише як негативність, а передусім можна *висловлювати* лише як негативність, — що Левінас на самому початку відкидає, — і що, на відміну від буття, інший є завжди відносним, про якого говориться *pros eteron*, що не заважає йому бути *eidos* (у неконцептуальному сенсі), тобто бути тотож-

ним йому (“тотожний йому” вже припускає, як зазначає Гайдегер у *Identität und Differenz* саме у стосунку до “Софіста”, опосередкування, відношення та відмінність: ἕχαστον ἑαυτῷ ταύτόν)? Зі свого боку Левінас відмовився б асимілювати чужого з *eteron*, про що тут ідеться. Але як мислити або висловити “чужого” без посилання — ми не говоримо про редукацію — на алтерність *eteron* взагалі? Це останнє поняття не має, отже, звуженого смислу, який дозволив би його просто *протиставити* чужому, так ніби воно замкнене в регіоні реальної або логічної об’єктивності. *Eteron* належав би тут до більш глибокої і первісної зони, аніж зона, в якій розгортається ця філософія суб’єктивності (тобто об’єктивності), ще включеної в поняття чужого.

Отже, інший не був би тим, чим він є (моїм ближнім як чужинцем), якби він не був *alter ego*. Саме в цьому полягає свідчення, що передує “пристойності” та потаємності “повсякденного життя”. Хіба Левінас не розглядає вираз *alter ego* так, ніби *alter* — це епітет якогось реального суб’єкта (на до-ейдетичному рівні)? Випадковою, епітетичною модифікацією моєї реальної (емпіричної) ідентичності? Але трансцендентальний синтаксис виразу *alter ego* не терпить ніякого відношення іменника до прикметника, абсолюту до епітета, в тому чи іншому смислі. Саме в цьому його чужість. Необхідність, яка залежить від скінченності смислу: інший є абсолютно іншим, лише будучи его, тобто, в певному розумінні, тотожним мені. І навпаки, інший як *res* є водночас менш іншим (не абсолютно іншим) і менш “менш тотожним” мені. Більше іншим і менше іншим водночас, а це означає, що абсолют алтерності тотожний. І ця суперечність (у термінах певної фо-

рмальної логіки, якої принаймні один раз дотримується Левінас, тому що відмовляється називати Іншого *alter ego*), ця неможливість перекласти на раціональну зв'язність мови мій стосунок до чужого, ця суперечність і ця неможливість — не знаки “ірраціональності”: радше це знак того, що тут не дихається більше у зв'язності Логосу, а думка уриває свій подих в регіоні початку мови, як діалог і відмінність. Цей початок як конкретна умова раціональності не що інше, як “ірраціональний”, але він не може бути “включений” у мову. Цей початок — записаний запис.

Також усяка редукція іншого до якогось *реального* моменту в *моєму* житті, його редукція до стану емпіричного *alter ego* — це можливість або, радше, емпірична випадковість, яку ми називаємо насильством і яка передбачає необхідні ейдетичні відношення, що їх має на меті гусерлівський опис. Навпаки, доступитися до егоїтичності *alter ego* як до самої його алтерності — це найбільш миролюбний з усіх відомих жестів.

Ми не кажемо, що він абсолютно миролюбний. Ми кажемо, що він економічний. Існує насильство трансцендентальне і доетичне, асиметрія (взагалі), архі якої — це тотожне і яка дозволяє потім зворотню асиметрію, етичне не-насильство, про яке говорить Левінас. І справді, воно або є лише тотожним і не може навіть більше з'явитися й бути висловленим, ані навіть вдатися до насильства (чистої нескінченності або чистої скінченності); або воно є тотожним і іншим, і тоді інший може бути іншим — тотожного — лише будучи тотожним (мені: его), і тотожний може бути тотожним (мені: его), лише будучи іншим іншого: *alter ego*. Що я буду в такий спосіб сутнісно іншим іншого, що я це знаю — ось оче-

видність дивної симетрії, сліду якої ніде не видно в описах Левінаса. Без цієї очевидності я не міг би бажати (або) шанувати іншого в етичній асиметрії. Це трансцендентальне насильство, яке не походить від якогось етичного рішення або етичної свободи, від певного способу підступати до іншого або відступати від нього, засновує первісно відношення між двома скінченими індивідуальностями (*ipséités*). Справді, необхідність підступатися до смислу іншого (у його незвідній алтернативі), починаючи від його обличчя, тобто від феномену його не-феноменальності, від теми не-тематизабельного, інакше кажучи, від інтенціональної модифікації мого еґо (взагалі) (інтенціональної модифікації, в якій Левінас повинен вичерпати смисл свого дискурсу), необхідність говорити про іншого як інший або до іншого як інший, починаючи від його появи-переді-мною-таким-як-він-є: іншим (появи, яка приховує його сутнісну потаємність, яка виводить його на світло, оголяє його і ховає те, що в іншому є прихованим), ця необхідність, якої не зміг би уникнути жоден дискурс від свого найпершого початку, ця необхідність є самим насильством або радше трансцендентальним початком незвідного насильства, якщо припустити, як ми казали вище, що є якийсь смисл у тому, щоб говорити про до-етичне насильство. Бо цей трансцендентальний початок як незвідне насильство відношення до іншого є водночас не-насильством, тому що він відкриває відношення до іншого. Це — структура (*éconotie*). Це вона через цю відкритість дозволить цьому доступі до іншого визначитися, у своїй етичній свободі, як моральне насильство або моральне не-насильство. Ми не бачимо, як поняття насильства (наприклад, як прихованість або

пригнічення іншого тотожним, поняття, що його Левінас застосовує як само собою зрозуміле і яке, проте, вже означає зміну тотожного, іншого, остільки, оскільки він є тим, чим він є) могло б бути строго визначене на суто етичному рівні, без попереднього ейде-тично-трансцендентального аналізу відношень між его та *alter ego* взагалі, між кількома початками світу взагалі. Те, що інший з'являється як такий лише у своєму відношенні до тотожного, це очевидність, яку греки не мали потреби визнавати в трансцендентальній егології, що підтвердить її пізніше, і це насильство як початок смислу та дискурсу в царстві скінченності³³. Відмінність між тотожним та іншим, яка не є звичайною відмінністю або звичайним відношенням, одним із багатьох, не має жодного смислу в нескінченності. Але цей горизонт — не горизонт нескінченно іншого, а горизонт царства, де відмінність між тотожним та іншим, відмінюваність (*différance*) більше не діє, тобто царства, де сам мир не мав би більше сенсу. І насамперед тому, що там більше не було б феноменальності та смислу взагалі. Нескінченно інший і нескінченно тотожний, якщо ці слова мають смисл для скінченного буття, є одним і тим самим. Сам Гегель визнавав негативність, тривогу або війну в абсолютному нескінченному лише як рух його власної історії і в *передбаченні* кінцевого замирення, де алтерність була б *зведена до мінімуму*, якщо не зовсім усунута з другим пришестям³⁴. Як витлумачити *необхідність осмислити факт* того, що є тільки в передбаченні, за обставин, які виникають, коли настає те, що зазвичай називають кінцем історії? Це те саме, що запитати себе, що означає *думка* іншого як іншого і чи, в цьому єдиному випадку,

світло “як такого” не є самою прихованістю. Єдиний випадок? Ні, тут треба перевернути терміни: “інший” — це ім’я, смисл цієї немислимої єдності світла і ночі. “Інший” означає феноменальність як зникнення. Чи йдеться тут про “третій шлях, який виключається цими двома суперечностями” (виявлення і приховування, “Слід іншого”)? Але він може з’явитися та бути висловленим лише як третій. Якщо ми назвемо його “слід”, це слово може виникнути лише як метафора, філософське прояснення якої вимагатиме безперервного звертання до “суперечностей”. Без чого його оригінальність — те, що відрізняє його від Знаку (слово, умовно обране Левінасом) — не з’явиться. Отже, *треба* змусити її з’явитися. І цей феномен передбачає своє первісне зараження знаком.

Таким чином, війна невід’ємна від феноменальності, вона — це саме виникнення слова та появи. Гегель не випадково утримується від того, щоб вимовити слово “людина” у “Феноменології духу”, описуючи війну (наприклад, діалектику Володаря та Раба) без антропологічних посилянь, у полі науки про *свідомість*, тобто самої феноменальності, в необхідній структурі її руху: науки досліду і свідомості.

Отже, дискурс може, якщо він первісно насильницький, лише *зробити себе насильством*, заперечувати себе, щоб себе ствердити, воювати проти війни, яка його інститує, ніколи не *можучи* як дискурс знову привласнити собі цю негативність. Та йому й *не слід* її знову привласнювати, бо якби він це зробив, горизонт миру зник би в темряві ночі (насильства, гіршого, ніж до-насильство). Ця друга війна як зізнання — це найменш можливе насильство, єдиний спосіб притлумити

гірше насильство первісного і дологічного мовчання, неуявної ночі, яка не буде навіть протилежністю дня, абсолютного насильства, яке не буде навіть протилежністю ненасильства: сутого ніщо або сутого нонсенсу (несмислу). Таким чином, дискурс обирає насильницький шлях повстання проти сутого ніщо й сутого нонсенсу, а у філософії — проти нігілізму. Щоб так не було, треба було б, щоб есхатологія, яка надихає дискурс Левінаса, дотримала своєї обіцянки й більше не відтворювала себе в дискурсі як есхатологія та ідея миру “потойбіч історії”. Треба було б здобути “месіанський тріумф”, “що гарантував би від реваншу зла”. Цей месіанський тріумф, що є горизонтом книжки Левінаса, але який “виходить за її рамки” (ТІ), міг би скасувати насильство, лише скасувавши відмінність (кон’юнкцію або опозицію) між то-тожним і іншим, тобто усунувши *ідею* миру. Але сам цей горизонт не може тут і тепер (у теперішньому часі взагалі) бути висловлений, кінець не може бути висловлений, есхатологія можлива лише *через насильство*. Цей нескінченний перехід ми й називаємо історією. Знехтувати незвідність цього останнього насильства — це означає повернутися, в порядку філософського дискурсу, від якого можна *захотіти відмовитися*, лише ризикуючи вдатися до *гіршого насильства*, до інфінітистського догматизму докантианського стилю, який не ставить питання про відповідальність власного скінченного філософського дискурсу. Це правда, що перекладення цієї відповідальності на Бога — не зречення, оскільки Бог не є третім скінченим: осмислена в такий спосіб божественна відповідальність не виключає і не зменшує інтегральності моєї, відповідальності скінченної філосо-

фії. Вона, навпаки, вимагає її й прикликає, як свій телос і своє джерело. Але *факт* неадекватності двох відповідальностей або цієї єдиної відповідальності перед собою — історії або тривоги через нескінченне — ще не став темою для докантианських раціоналістів, чи, точніше навіть було б сказати, догегелівських.

Так буде, поки не буде усунуто цю абсолютно принципову очевидність, що являє собою, згідно з термінологією Левінаса, “цю неможливість для мене не бути собою” навіть тоді, коли він виходить до іншого, і без якої він, до речі, не зміг би вийти за свої межі; неможливість, про яку Левінас із глибокою переконаністю заявляє, що вона “позначає властиве мені трагічне, той факт, що воно прикуте до свого буття” (ЕЕ). Головне, що він це знає. Це знання — то перший дискурс і перше слово есхатології; те, що дозволяє відокремлення і надає змогу говорити про іншого. Це не одне знання з багатьох, це саме знання. “Саме це “бути-завжди-одним-і-водночас-завжди-іншим” — фундаментальна характеристика знання тощо” (Шелінг). Жодна філософія, відповідальна за свою мову, не може відмовитися від індивідуальності (*ipséité*) взагалі, і меншою мірою, ніж будь-яка інша, це може зробити філософія або есхатологія відокремлення. Між первісною трагедією і месіанським тріумфом є філософія, де насильство обертається проти самого себе у знанні, де з’являється первісна скінченність і де інший шанується в тотожному й через тотожного. Ця скінченність з’являється в запитанні, незвідно відкритому як *філософське запитання взагалі*: чому сутнісна, незвідна, абсолютно загальна й незумовлена форма досвіду як виходу до іншого — це ще

й егоїтичність? Чому досвід неможливий, немислимий, не переживається як *мій* (для его взагалі, в ейдетично-трансцендентальному розумінні цих слів)? Це немислиме, це неможливе — то межі розуму взагалі. Інакше кажучи: *чому скінченність?* — якщо, як говорив Шелінг, “егоїтичність — це загальний принцип скінченності”. Чому *Розум?* — якщо є істинним те, що “Розум і Егоїтичність, у своїй істинній Абсолютності, — це одне й те саме...” (Шелінг) і якщо “розум... є формою універсальної і сутнісної структури трансцендентальної суб’єктивності взагалі” (Гусерль). Філософія, яка є дискурсом цього розуму, як феноменологія, не може, за самою своєю суттю, відповісти на таке запитання, бо всяка відповідь може бути дана лише в мові, а мова відкрита, бо відкривається запитанням. Філософія (взагалі) може відкриватися лише запитанням, в собі і завдяки собі. Вона може тільки *дозволити запитувати себе*.

Гусерль це знав. І він називав архі-фактичністю (*Urtatsache*), фактичністю неемпіричною, фактичністю трансцендентальною (поняття, якому, мабуть, ніколи не приділяли увагу) незвідно егоїчну сутність досвіду. “Це “я є” — є, для мене, який це говорить і говорить, розуміючи його як треба, *первісною інтенціональною основою для мого світу (der intentionale Urgrund für meine Welt...)*”³⁵ Мій *світ* — це відкритість, де формується весь досвід, включаючи й той першочерговий досвід, — який є трансценденцією до чужого як такого. Ніщо не може з’явитися поза належністю до “мого світу” для певного “Я є”. “Чи це влаштовує мене, чи ні, й навіть якщо це може здатися мені страхітливим (внаслідок будь-яких забобонів), але саме *перед первісним фактом я повинен постати (die*

Urtatsache, der ich standhalten muss), що від нього як філософ я не можу відвернути свого погляду ні на мить. Для філософів-дітей це може здатися темним закутком, куди навідуються привиди соліпсизму або також психологізму чи релятивізму. Справжній філософ, замість утікати від цих привидів, волітиме освітити темний закуток³⁶. Осмислене в такому розумінні інтенціональне відношення “его до мого світу” не може бути відкритим, починаючи від нескінченно-іншого, радикально чужого “моєму світові”, воно не може бути “накинуте мені Богом, що визначає це відношення... тому що суб’єктивне *a priori* — це те, що передусе буттю Бога й усього того, без винятку, що існує для мене, буття, яке мислить. Бог також є для мене тим, чим воно є внаслідок задіяння моєї власної свідомості; я не можу відвернути від цього очі, опанований тривожним страхом перед тим, що може видатися блюзнірством, а навпаки, я повинен побачити в цьому проблему. Тут також, як і в стосунку до *alter ego*, “задіяння свідомості” не означає, що я винаходжу і створюю цю найвищу трансценденцію³⁷. Бог не залежить більш реально від мене, аніж *alter ego*. Але він має смисл лише для его взагалі. А це означає, що до всякого атеїзму і всякої віри, до всякої теології, до всякої мови про Бога або з Богом, — божественність Бога (наприклад, нескінченна алтерність нескінченного іншого) повинна мати смисл для его взагалі. Мимохідь зазначмо, що це “суб’єктивне *a priori*”, яке визнається трансцендентальною феноменологією, — єдина можливість запобігти тоталітаризмові нейтрального, “абсолютній Логіці” без нікого, есхатології без діалогу і всьому тому, що ми об’єднуємо під умовною, дуже умовною назвою гегельянства.

Питання про еґоїтичність як про трансцендентальну архі-фактичність може бути глибше повторене у стосунку до архі-фактичності “живого теперішнього”. Бо еґологічне життя (досвід взагалі) має своєю незвідною і абсолютно універсальною формою живе теперішнє. Не існує досвіду, який міг би бути прожитий інакше, як у теперішньому часі. Ця абсолютна неможливість жити інакше, як у теперішньому часі, ця одвічна неможливість визначає немислиме як межу розуму. Поняття минулого, сенс якого не міг би бути мислимий у формі теперішнього (минулого), позначає *неможливе-немислиме-невимовне* не тільки для філософії взагалі, але навіть для думки про буття, яка прагнула б розвиватися поза філософією. Це поняття стає, проте, темою в тій медитації про слід, яку ми знаходимо в останніх працях Левінаса. У живому теперішньому, поняття якого водночас найпростіше і найважче, всяка темпоральна алтерність може конституюватися і з’являтися як така: інше теперішнє минуле, інше теперішнє майбутнє, інші абсолютні початки, знову пережиті в інтенціональній модифікації, в єдності та актуальності мого живого теперішнього. Лише актуальна єдність мого живого присутнього дозволяє іншим теперішнім (іншим абсолютним початкам) як таким з’являтися у тому, що називають пам’яттю або передбаченням (як приклад, але насправді в постійному русі темпоралізації). Але тільки алтерність минулих майбутніх і теперішніх робить можливою абсолютну ідентичність живого теперішнього як ідентичність собі неідентичності собі. Треба було б, виходячи з “Картезіанських медитацій”, показати³⁸, як, коли

проблему фактичної генези зведено до мінімуму, питання *попередності* у зв'язку між конституюванням іншого як *іншого теперішнього* та іншого як *чужого* стає питанням хибним, яке має відсилати до спільного структурного кореня. І хоча в “Картезіанських медитаціях” Гусерль згадує лише про *аналогію* між двома рухами (§ 52), у багатьох своїх неопублікованих творах він, як здається, вважає їх нероздільними.

Якщо виникає бажання принаймні визначити насильство як необхідність для іншого не поставати таким, яким він є, бути шанованим лише в тотожному, для тотожного і тотожним, бути прихованим тотожним у самому визволенні свого феномену, тоді час є насильством. Цей рух визволення абсолютної алтерності в абсолютному тотожному є рухом темпоралізації у своїй універсальній формі, найабсолютніше необумовленій: живе теперішнє. Якщо живе теперішнє, абсолютна форма відкритості часу іншому в собі — це абсолютна форма егологічного життя, і якщо егоїтичність — абсолютна форма досвіду, тоді теперішнє, присутність теперішнього і теперішнє присутності — це перш за все і назажди насильство. Присутність як насильство — це смисл скінченності, смисл смислу як історії.

Але чому? Чому скінченність? Чому історія?³⁹ І чому ми можемо, виходячи з чого ми можемо ставити запитання про це насильство як скінченність та історію? Чому виникає *чолу*? І від якого моменту дозволяє воно розуміти себе у своєму філософському визначенні?

Метафізика Левінаса передбачає в одному смислі — принаймні ми намагалися це показати — трансцендентальну феноменологію,

яку вона хоче поставити під знак запитання. А проте законність цієї постановки під знак запитання не здається нам від цього менш радикальною. Звідки виникає запитання про трансцендентальну архіфактичність як насильство? Виходячи з чого ставлять під знак запитання скінченність як насильство? Виходячи з чого первісне насильство дискурсу дозволяє наказати собі обернутися проти себе, бути завжди як мова оберненням проти себе, визнаючи іншого як іншого? Безперечно, що на ці запитання можна *відповісти* (наприклад, сказавши, що запитання про насильство скінченності може бути поставлене, лише виходячи з іншого цієї скінченності та ідеї нескінченного), лише розпочавши новий дискурс, який знову виправдає трансцендентальну феноменологію. Але гола відкритість цього запитання, його мовчазна відкритість, обминає феноменологію як початок і кінець свого логосу. Ця мовчазна відкритість запитання про історію як скінченність і насильство дозволяє з'явитися історії *як такій*; вона — поклик (до) якоїсь есхатології, що приховує власну відкритість, накриває її своїм шумом відразу, як тільки вона проголошує й визначає себе. Ця відкритість — відкритість запитання, поставленого, на противагу трансцендентальній асиметрії, філософії як логосу, скінченності, історії, насильству. Звернення не-грека до грека з глибини мовчання, ультралогічного афекту слова, звернення із запитанням, яке може бути вимовлене, лише будучи забутим у мові греків; яке може бути вимовлене, будучи забутим, лише в мові греків. Дивний діалог між словом і мовчанням. Дивна спільність мовчазного запитання, про яке ми говорили вище. Це точка, в якій, як нам здається, поза всіма непорозуміннями щодо

буквального розуміння гусерлівського задуму, феноменологія та есхатологія можуть знову й знову *розпочинати* діалог, *розпочати себе* в ньому, закликати одне одного до мовчання.

Про онтологічне насильство

Мовчання — це слово, яке не є словом,
а подих — це об'єкт, який не є об'єктом.

Ж. Батай

Чи цей діалог, у своєму русі, не вимагає, щоб ми також порозумілися й з Гайдегером? У цьому не може бути нічого дивного. Щоб у цьому переконатися, досить буде навести таке міркування, найсхематичніше з усіх можливих: щоб говорити, як ми це щойно зробили, про теперішнє як про абсолютну форму досвіду, треба *вже* знати, що таке час, що таке *ens* у *praes-ens* і що таке близькість *буття цього ens*. Теперішнє присутності і присутність теперішнього передбачають горизонт, до-змістовне передбачення буття як часу. Якщо смисл буття завжди визначався філософією як присутність, *питання буття*, поставлене, виходячи з трансцендентального горизонту часу (перший етап — у *Sein und Zeit*), стало першим потрясінням філософської надійності як забезпеченої присутності.

Але Гусерль ніколи не розгортав цього питання буття. Якщо феноменологія і несе його в собі щоразу, як підступає до тем темпоралізації та відношення до *alter ego*, вона не залишається через це менш підпорядкованою метафізиці присутності. Питання буття не керує її дискурсом.

Феноменологія взагалі як перехід до есенціальності припускає передбачення *суті* сутності (*esse* есенціальності), єдності *суті* (*esse*),

що передує своєму розподіленню в сутності й існуванні. Ідучи іншим шляхом, можна було б, безперечно, показати, що метафізичне передбачення або рішення наперед мовчки припускається Гусерлем, коли він утверджує, наприклад, буття (*Sein*) як не-реальність (*Realität*) ідеалу (*Ideal*). Ідеальність нереальна, але вона є — як об'єкт або мислиме буття. Без наперед передбачуваного доступу до смислу буття, якого реальність не вичерпує, вся гусерлівська теорія ідеальності розсипалася б, а з нею і вся трансцендентальна феноменологія. Гусерль не міг би, наприклад, написати: *“Offenbar muss überhaupt jeder Versuch, das Sein des Idealen in ein mögliches Sein von Realem umzudeuten, daran scheitern, dass Möglichkeiten selbst wieder ideale Gegenstände sind. So wenig in der realen Welt Zahlen im allgemeinen, Dreiecke im allgemeinen zu finden sind, so wenig auch Möglichkeiten”* (“Відкрито всяка спроба заново інтерпретувати буття ідеалу як можливого буття реального повинна, загалом кажучи, провалитися, тому що самі можливості — це, у свою чергу, ідеальні об'єкти. У реальному світі можна знайти так само мало можливостей, як чисел взагалі або трикутників узагалі”⁴⁰). Смысл буття — до будь-якого регіонального визначення — повинен бути спочатку осмислений, щоб можна було вирізнити ідеал, який належить реальному, яким він не є, але також фіктивному, яке належить до сфери можливого реального. (“Природно, в наші наміри не входить розташувати буття ідеального в тому самому плані, що й мислиме-буття фіктивного або абсурдного”⁴¹). Можна було б процитувати сотню інших аналогічних текстів.) Але якщо Гусерль може писати так, якщо він передбачає доступ до смислу буття взагалі, як може він

вирізнити свій ідеалізм як теорію пізнання метафізичного ідеалізму?⁴² Останній також постулював нереальне буття ідеального. Гусерль, безперечно, відповів би, думаючи про Платона, що ідеальне там було *реалізоване*, субстантифіковане, гіпостазоване, тому що воно не розумілося як ноєма, повністю й по суті, тому що уявлялося, ніби воно може бути, не будучи мислимим або окресленим у який-небудь спосіб. Ця ситуація не могла зазнати істотних змін і тоді, коли згодом ейдос став сприйматися первісно й по суті як ноєма лише в Розумінні або в Логосі нескінченного суб'єкта: Бога. Але якою мірою трансцендентальний ідеалізм, дорога якому була відкрита в такий спосіб, уникає принаймні *горизонту* цієї нескінченної суб'єктивності? Це проблема, яку ми тут обговорити не зможемо.

А проте, хоча колись він і протиставляв Гайдегера Гусерлю, Левінас тепер виступає проти того, що він називає "гайдегерівською онтологією": "Примат гайдегерівської онтології не стоїть на трюїзмі: "Щоб пізнати *суцце (етант)*, треба зрозуміти буття *суцього*". Стверджувати пріоритет *буття* у відношенні до *суцього* — це вже означає висловитися про сутність філософії, підпорядкувати зв'язок із *кимось*, хто є *суцим* (етичний зв'язок) зв'язкові з *буттям суцього*, яке, будучи безособистісним, дозволяє осмислити *суцце*, запанувати над ним (підкорити його зв'язкові зі знанням), підпорядковує справедливості свободі" (вже цитувалося). Ця онтологія годиться для всякого *суцього*, "крім як для *чужого*"⁴³.

Фраза Левінаса звучить як звинувачення "онтології": думка про буття *суцього* не тільки характеризується логічною вбогістю трюїзму, вона уникає цієї вбогості лише для огляду та вбивства Чужого. Це злочинна баналь-

на істина, з вини якої етика опиняється під чоботом онтології.

Що можна сказати ще про “онтологію” та “трюїзм” (“щоб пізнати суще, треба зрозуміти буття сущого”)? Левінас каже, що “примат онтології не стоїть” на “трюїзмі”. Чи це справді так? Якщо трюїзм (*truism, true, truth*) — це вірність істині (тобто буттю того, яке є остільки, оскільки воно є, і таким, яким воно є), то аж ніяк не можна бути певним, що думка (Гайдегера, якщо завгодно) будь-коли намагалася вберегтися від нього. “Що дивує в думці про буття, то це її простота”, — сказав Гайдегер у ту саму мить, коли він показував, що ця думка не передбачає жодного теоретичного або практичного проекту. “Діяння цієї думки не теоретичне і не практичне; більше того, її не можна розглядати і як поєднання цих двох різних видів поведінки”⁴⁴. Піднятися так, щоб опинитися по цей бік роз’єднання теорії та практики — хіба цей жест не характерний для Левінаса⁴⁵, який воліє в такий спосіб визначати метафізичну трансценденцію як (ще) не практичну етику? Ми маємо справу з досить дивними трюїзмами. Саме через “простоту своєї сутності” “думка про буття стає для нас не пізнаваною”⁴⁶.

Якщо ж під трюїзмом, навпаки, розуміти, в порядку *судження*, аналітичне твердження і вбогість тавтології, тоді висловлювання, що стало предметом осуду, можливо, найменш аналітичне серед усіх, які існують; якщо у світі знайдеться хоч одна думка, що не підпадає під форму трюїзму, то це буде вона. По-перше, те, що Левінас розуміє під терміном “трюїзм”, — це не власне судження, а істина, попередня до судження, і така, що лягає в основу всякого можливого судження. Баналь-

ним трюїзмом є повторення суб'єкта у предикаті. Але буття — це не простий предикат сушого, тим паче воно не є і його суб'єктом. Чи то ми розглянемо його як сутність, чи то як екзистенцію (як буття-таке чи буття-там), чи як зв'язку або як позицію екзистенції, чи, більш глибоко і більш первісно, як єдине джерело всіх цих можливостей, буття сушого не належить до сфери предикації, тому що воно вже введене в усяку предикацію взагалі й робить її можливою. Воно робить можливим усяке синтетичне або аналітичне судження. Воно перебуває поза родом та категорією, трансцендентальне у схоластичному розумінні, до того як схоластика не перетворила трансцендентальне на верховне і нескінченне суще, на самого Бога. Дивним уявляється цей трюїзм, за допомогою якого шукають у найбільших глибинах і в найконкретніших виявах кожної думки спільний корінь сутності та існування, без якого жодне судження, жодна мова не були б можливі, і всякий концепт може його лише передбачати, приховуючи його!⁴⁷

Але якщо “онтологія” не є трюїзмом або принаймні одним із можливих трюїзмів, якщо дивна відмінність між буттям і сущим має сенс, чи можна говорити про “пріоритет” буття у його стосунку до сушого? Це питання уявляється тут дуже важливим, бо саме цей надуманий “пріоритет” підпорядковує, на думку Левінаса, етику “онтології”.

Про порядок пріоритету можна говорити лише тоді, коли йдеться про дві визначені речі, про два сущих. Оскільки буття — це ніщо поза сущим, тема, яку Левінас колись так добре прокоментував, — воно не може *передувати* йому в жоден спосіб, ні в часі, ні в значущості тощо. З цього погляду, в думці Гай-

дегера нема нічого очевиднішого. Тому немає законних підстав говорити про “підпорядкування” суцього буття, етичного зв’язку — наприклад, зв’язкові онтологічному. Наперед зрозуміти або прояснити прихований стосунок суцього до буття⁴⁸ не означає силоміць підпорядкувати суще (наприклад, чиєсь) буття. Буття може бути тільки *буттям-цього-суцього* і не існує поза ним як чужа сила, безособистісний, ворожий або нейтральний елемент. Нейтральність, яку так часто засуджує Левінас, може бути лише характеристикою якогось невизначеного суцього, онтичної анонімної сили, концептуальної загальності або якогось принципу. Але буття — це не принцип, не принципове суще, яке архі, що дозволяє Левінасові підсунути під своїм ім’ям обличчя якогось тирана без обличчя. Думка про буття (про суще) радикально чужа пошукові якогось принципу або навіть кореня (хоча певні образи іноді навіюють про це думку), або “дерева пізнання”: вона, як ми бачили, поза теорією, а не перше слово теорії. Поза навіть усякою ієрархією. Якщо всяка “філософія”, всяка “метафізика” завжди намагалися визначити перше суще, досконале і справжнє суще, думка про буття суцього не є цією метафізикою або цією першою філософією. Не будши першою філософією у відношенні до архісуцього, першою річчю і першою причиною, які владарюють, думка про буття не має стосунку до жодної сили й не застосовує її. Адже сила — це відношення між сущими. “Така думка не дає результату. Вона не дає жодного наслідку” (“Гуманізм”). Левінас пише: “Онтологія як перша філософія — це філософія сили” (*puissance*) (ТІ). Може, це й так. Але ми щойно бачили: думка про буття не є ані онтологією, ані першою

філософією, ані філософією сили. Чужа всякій першій філософії, вона не протиставляє себе першій філософії жодного типу. Навіть моралі, якщо, як стверджує Левінас, “мораль — це не відгалуження філософії, а перша філософія” (Т1). Чужа дослідженню будь-якого онтичного архі взагалі, етичного або політичного архі зокрема, вона не є чужою в тому сенсі, як це розуміє Левінас, який звинувачує її як насильство, вчинене щодо ненасильства, і зло, вчинене супроти добра. Про неї можна сказати те, що Ален сказав про філософію: що вона “є не більше політикою (або етикою)... ніж сільським господарством”. Та це не означає, ніби вона є промисловістю. Радикально чужа етиці, вона не є ані контр-етикою, ані підпорядкованістю етики якійсь інстанції, що потай уже чинить насильство у сфері етики: вона нейтральна. Левінас реконструює завжди, а не лише у випадку Гайдегера, спільноту або тип суспільної організації, що начебто чітко вимальовується для нього крізь дискурс, який не дається схарактеризувати себе ні як соціологічний, ні як політичний, ні як етичний. Видається парадоксальним бачити в такий спосіб спільноту гайдегерівську, якою правлять нейтральна сила, анонімний дискурс, тобто *правлять* “вони”, невизначений суб’єкт, чію неавтентичність Гайдегер перший же й описав. І якщо справді, в досить складному розумінні, Логос, як вважає Гайдегер, “є нічим Логосом”, то це, звичайно ж, не означає, ніби він являє собою анонімність гноблення, безособистісність держави або нейтральність “кажуть”. Він є анонімний лише як *можливість* імені та відповідальності. “Але якщо людині судилося одного дня наблизитися до буття, треба спочатку навчитися існувати в тому,

що не має імені” (“Гуманізм”). Хіба в “Каббалі” також не говориться про безіменну можливість Імені?

Таким чином, думка про буття не може мати жодного *людського* проекту, таємного чині. Вона є, взята сама по собі, — єдина думка, на якій, поза всяким сумнівом, не можуть замкнутися жодна антропологія, жодна етика, жоден етико-антропологічний аналіз⁴⁹.

Навпаки. Не тільки думка про буття не є етичним насильством, а й жодна етика, — у розумінні Левінаса, — здається, не може без неї відкритися. Думка — або принаймні дозрозуміння буття — *зумовлює* (у свій спосіб, який виключає будь-яку онтичну зумовленість: принципи, причини, передумови тощо) *визнання* сутності суцього (наприклад, коли хтось буде (*суцйй*) як інший, як інший “він” тощо). Вона зумовлює *повагу* до іншого як до того, *ким він є*: іншим. Без цього визнання, яке не є пізнанням, скажімо інакше, без цього “неспротиву” (*laisser-être*) суцтому, як такому, що існує поза мною в сутності того, ким він є (насамперед у своїй алтерності), жодна етика не була б можливою. “Неспротив” — це вислів Гайдегера, що не означає, як, здається, думає Левінас⁵⁰, неспротив як “об’єкт зрозуміння наперед”, а у випадку чужого — як “співрозмовник потім”. Неспротив стосується всіх можливих форм суцього, і навіть тих, які, *за своєю сутністю*, не дозволяють перетворити себе на “об’єкти зрозуміння”⁵¹. Якщо він належить до сутності чужого — бути насамперед і незвідно “співрозмовником” та “тим, до кого звертаються” (*там само*), “неспротив” залишить буття таким, яким воно є, поважатиме його як співрозмовника-до-якого-звертаються. Неспротив має стосунок не лише до речей безособи-

стісних (і не має щодо них жодних привілеїв). Дозволити бути іншому в його існуванні та в його сутності іншого означає, що досягнення думки або (*i*) що думка досягає того, що є сутністю, і того, що є існуванням, а також того буття, яке вони обоє передбачають. Без цього жоден неспротив не був би можливим, і насамперед неспротив поваги та етичного керування, що адресується до свободи. Насильство панувало б до такої міри, що воно не могло б навіть більше з'являтися і себе називати.

Отже, неможливе будь-яке “панування” “відношення до буття суцього” над “відношенням до суцього”. Гайдегер критикував би не лише поняття *відношення* до буття, як Левінас критикує поняття відношення *до іншого*, а й також поняття *панування*: буття — не височінь, воно не є володарем суцього, тому що височінь — це визначення суцього. Мало існує тем, які вимагали б від Гайдегера так наполегливо повторювати: буття не є досконалим сущим.

З того, що буття не є *над* сущим, не випливає, що воно з ним *поруч*. Воно було б тоді іншим сущим. Тож навряд чи можна говорити про “онтологічне значення *суцього* в загальній структурі буття, що його Гайдегер просто розташовує *поруч* із буттям через розрізнення...” (ЕЕ). Щоправда, Левінас в іншому місці визнав, що “якщо існує розрізнення, то немає відокремлення” (ТА), а це вже означає визнати, що жодний стосунок онтичного панування між буттям і сущим неможливий. Насправді між буттям і сущим немає навіть *розрізнення*, в узвичаєному значенні цього слова. З досить істотних причин, і насамперед тому, що буття — це ніщо поза сущим, і що відкритість приводить до онтично-онто-

логічної відмінності, неможливо уникнути онтичної метафори, щоб артикулювати буття у мові, щоб дозволити йому циркулювати в ній. Ось чому Гайдегер говорить про мову, що вона є *“lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst”* (“Гуманізм...”). Мова освітлює і приховує *воднораз і водночас* самé буття. Проте лише самé буття і *тільки* воно чинить абсолютний опір *усякій метафорі*. Всяка філологія, яка намагається звести смисл буття до метафоричного походження слова “бути”, нехтує, хоч би якою була історична (наукова) цінність її гіпотез, історією смислу буття. Це історія такого визволення буття у стосунку до визначеного сущого, що можна про нього подумати як про суще серед інших сущих, як епонімів буття, як, наприклад, *дихання*. І справді, саме до дихання (*respiration*) як до етимологічного початку слова *бути* (*être*) звертаються, наприклад, Ренан або Ніцше, коли вони хочуть звести смисл того, що вони вважають концептом, невизначену загальність буття до його скромного метафоричного походження. (Ренан: “Про походження мови”; Ніцше: “Народження філософії”⁵²). У такий спосіб пояснюють усю емпіричну історію, крім найістотнішого, а саме, що, наприклад, *дихання і не-дихання є* (суть). Етимологічний емпіризм, прихований корінь усякого емпіризму, пояснює все, крім того, що метафора в певний момент має мислитися як метафора, тобто має бути роздерта як вуаль, що прикриває буття. Цей момент — той, коли самé буття пронизує думку, це сам рух метафоричності. Бо це пронизування відбувається ще й завжди під *іншою* метафорою. Як висловився Гегель, емпіризм завжди забуває принаймні про те, що він послуговується словом *буття*. Емпіризм — це думка через

метафору (*par métaphore*), думка, що не мислить метафори як такої.

Що стосується “буття” та “дихання”, ми дозволимо собі навести порівняння, цінність якого не лише історична. У листі до пана Х... у березні 1638 року Декарт пояснює, що речення: “я дихаю, отже, я є” — не означає нічого, якщо перед тим не було доведено, що “я” існує або якщо під цим не мають на увазі: *я думаю, що я дихаю* (навіть якщо я помиляюся щодо цього), отже, я є. Тобто сказати: “я дихаю, отже, я є” — це те саме, що сказати: “Я думаю, отже, я є”. А це означає, в тому плані, в якому нас це цікавить, що *значення* дихання — це завжди лише залежне і конкретне визначення моєї думки та мого існування, і *a fortiori* думки та буття взагалі. Якщо припустити, що слово “бути” походить від слова, яке означало “дихання” (або якусь іншу визначену річ), жодна етимологія, жодна філологія — як такі і як визначені науки — не зможуть пояснити думку, для якої “дихання” (або будь-яка інша річ) стає визначенням буття, поруч із іншими. Тут, наприклад, жодна філологія не змогла б простежити за думкою Декарта. Треба йти іншими шляхами — або через інше прочитання Ніцше, — щоб окреслити незвичайну генеалогію смислу буття.

Це перша причина того, чому “відношення з сущим”, з кимось (етичне відношення) не може “домінуватися” “відношенням із буттям сущого (відношенням знання)”.

Друга причина: “відношення з буттям сущого”, яке не має в собі нічого від відношення, в жодному разі не є “відношенням знання”⁵³. Воно — не теорія, як ми це вже бачили, і нічого нам не говорить про те, чим воно є. Саме тому, що воно — не наука, Гайдегер іноді відмовляється назвати його навіть онто-

логією, після того як відокремлює його від метафізики і навіть від фундаментальної онтології. Не будучи знанням, думка про буття не змішується з концептом чистого буття як невизначеної загальності. Левінас колись допоміг нам зрозуміти: “Саме тому, що буття — це не суще, не слід осмислювати його *per genus et differentiam specificam*” (EDE). А всяке насильство, згідно з Левінасом, це насильство концепту; і “Чи фундаментальна онтологія?”, а потім “Тотальність та нескінченність” тлумачать думку про буття як концепт буття. Всупереч Гайдегерові, Левінас пише, серед інших подібних пасажів: “У нашому стосунку з чужим, останній не впливає на нас, виходячи з якогось концепту...” (“Чи фундаментальна онтологія?”). Як він вважає, йдеться про абсолютно невизначений концепт буття, що його, в кінцевому підсумку, чужий пропонує для нашого розуміння, тобто для нашої влади й нашого насильства. Але Гайдегер переконаний і твердо на цьому наполягає: буття, *про яке йдеться*, не є концептом, що йому було б підпорядковане (логічно) суще (наприклад, хто-небудь). Буття — не концепт цього досить невизначеного предикату, досить абстрактного у своїй екстремальній універсальності, щоб перекрити тотальність суцільних:

1) тому що він не є предикатом і дозволяє будь-яку предикацію;

2) тому що він “старший”, аніж конкретна присутність *ens*;

3) тому що належність до буття не усуває жодної предикативної відмінності, а навпаки, дозволяє з’явитися будь-якій можливій відмінності⁵⁴. Отже, буття міжкатегоріальне, і Гайдегер сказав би про нього те, що Левінас сказав про іншого: воно “не вкладається в ка-

тегорію” (ТІ). “Питання буття, як питання можливості концепту буття, постає з доконцептуального розуміння буття”⁵⁵. — пише Гайдегер, розпочинаючи стосовно гегелівського концепту чистого буття, де воно розглядається як ніщо, діалог і розмову, які дедалі поглиблюватимуться, і, згідно зі стилем, який майже завжди характерний для діалогу Гайдегера з мислителями традиційної школи, побільшуватимуть вагу та значущість гегелівського слова, слова всякої метафізики (включаючи туди й Гегеля або, радше, цілком вміщуючись у філософії Гегеля).

Таким чином, думка про буття або до-зрозуміння буття означає не що інше, як зрозуміння (*com-prendre*) концептуальне і тоталітарне. Те, що ми сказали про буття, може бути сказане й про тотожне⁵⁶. Хіба ставитися до буття (і до тотожного) як до категорій, де “відношення до буття” як відношення до категорії, яка могла би бути самою собою (через “обернення термінів”, ТІ) відкладена і підпорядкована визначеному відношенню (наприклад, етичному відношенню), це не те саме, що від самого початку гри заборонити будь-яке визначення (наприклад, етичне)? Всяке визначення наперед фактично передбачає думку про буття. Як без неї наділити смислом буття як іншого, як інше “я”, наділити смислом незвідність існування та сутності іншого, відповідальність, яка з цього випливає тощо?.. “Привілей бути відповідальним за самого себе, як суще, одне слово, існувати, сам по собі передбачає необхідність зрозуміти буття”⁵⁷. Якщо розуміння буття — це здатність дозволяти бути (поважати буття в сутності та існуванні й бути відповідальним за цю повагу), зрозуміння буття завжди стосується алтерності, і насамперед алтерності ін-

шого з усією його оригінальністю: можна дозволити бути лише тому, чого немає. Якщо буття — це завжди дозвіл буття, і якщо думати — це дозвіл буттю бути, то буття — це, безперечно, інший стосовно думки. Та оскільки воно є тим, чим воно є, лише внаслідок неспротиву думки, і оскільки ця остання думає лише завдяки присутності буття, якому вона дозволяє бути, думка та буття, думка та інший — це тотожне; що, нагадаймо, не означає ідентичного, або єдиного, або однакового.

Це повертає нас до того, що думка про буття не робить із іншого різновиду категорії (*genre*) буття. Не тільки тому, що інший “розламає категорію”, а й тому що буття не є жодною з категорій. Як і інший, буття не має ніякого зв’язку ні з тотальністю, ні зі скінченною тотальністю, тотальністю насильницькою, про яку говорить Левінас, ані з тотальністю нескінченною. Поняття тотальності завжди співвідноситься із сушим. Воно завжди “метафізичне” або “теологічне”, і це у відношенні до нього поняття скінченного і нескінченного набувають смислу⁵⁸. Чуже скінченній або нескінченній тотальності суших, *чуже* в тому розумінні, яке ми уточнили вище, чуже, водночас не будши іншим сушим або іншою тотальністю суших, Буття не змогло б пригнітити або замкнути суще та його видозміни. Для того, щоб погляд іншого наказував мені, як говорить Левінас, і наказував мені наказувати, треба, щоб я міг дозволити бути Іншому в його свободі Іншого і навпаки. Але самé буття не наказує нічого й нікому. Оскільки буття — не володар сушого, його пре-сеанс (онтична метафора) — це не архі. Найкращим визволенням у стосунку до насильства є певна постановка під знак за-

питання, чого домагається дослідження $\alpha\rho\chi\eta$. Тільки думка про буття на це спроможна, але не традиційна “філософія” чи традиційна “метафізика”. Отже, кожна з цих останніх є різновидом “політики”, причому жодна з них не може уникнути насильства лише через організацію (*économie*): рішуче борючись проти насильства *ан-архії*, можливість якої в історії ще тісно пов’язана з архізмом.

Так само, як йому довелося неявно звертатися до феноменологічних аргументів проти феноменології, Левінас, отже, повинен знову й знову припускати та залучати думку про буття або до-зрозуміння буття у своєму дискурсі, в той самий час, як він спрямовує його проти “онтології”. Інакше щό означали б такі його вислови: “екстеріорність як сутність буття” (TI); “есхатологія входить у відношення буттям *поза тотальністю* або історією, а не з буттям поза минулим і теперішнім” (TI); “підтримка плюралізму як структури буття” (DL); “зустріч із обличчям — це, в абсолютному розумінні, відношення з тим, що є. Можливо, сама людина — субстанція, і саме тому вона має обличчя”⁵⁹? Отже, етико-метафізична трансценденція вже припускає трансценденцію онтологічну. $\text{Ελεχειν α τηζ ουσιαζ}$ (інтерпретація Левінаса) мала б вести не за межі Самого Буття, а за межі тотальності сущого, або властивості бути сущим (бути сущим сущого), або ще онтичної історії. Гайдегер також посилається на $\text{ελεχειν α τηζ ουσιαζ}$, щоб оголосити онтологічну трансценденцію⁶⁰, але він показує також, що було надто швидко визначено невизначеність $\alpha\chi\alpha\theta\upsilon\upsilon\varsigma$, куди пробивається трансценденція.

Таким чином, думка про буття не зможе утворитися як етичне насильство. Навпаки, без неї було б заборонено дозволяти бути су-

щому та було б замкнено трансценденцію в ідентифікації та емпіричній структурі. Відмовляючись у “Тотальності та нескінченності” наділити будь-якою вартістю онтично-онтологічну структуру, не бачачи в ній чогось іншого, ніж військову хитрість, і називаючи *метафізикою* інтра-онтичний рух етичної трансценденції (гідний пошани рух від одного сушого до іншого), Левінас підтримує тезу Гайдегера: хіба останній не бачить у метафізиці (в метафізичній онтології) забуття буття і приховання онтично-онтологічної відмінності? “Метафізика не ставить запитання про істинність самого Буття”⁶¹. Вона мислить буття у прихованій формі, як це неминуче в кожній мові. Ось чому думка про буття має дістати імпульс у метафізиці й проявити себе спочатку як метафізика метафізики в запитанні: “Що таке Метафізика?” Але відмінність між імпліцитним і експліцитним — це все для думки, і, належним чином визначена, вона надає свої форми розривам та найрадикальнішим запитанням. “Це правда, — сказав також Гайдегер, — що Метафізика репрезентує суще в його бутті і мислить таким чином буття сушого. Але вона не осмислює відмінність між Буттям і сущим”⁶².

Отже, для Гайдегера саме метафізика (або метафізична онтологія) залишається огорожею тотальності (скінченної або нескінченної) сушого. Ця метафізика буде сутнісно пов’язана з гуманізмом, ніколи не запитуючи, “в який спосіб сутність людини належить істині Буття”⁶³. “Найперша властивість усякої метафізики відкривається в тому, що вона «гуманістична»”⁶⁴. Але те, що пропонує нам Левінас, це *водночас* гуманізм і метафізика. Ідеться про те, щоб королівською дорогою етики добутися до найвишого сушого, до

“справжнього суцього” (Левінас застосовує тут вислови “субстанція” і “як така”) як іншого. І це суще — людина, визначена у своїй сутності людини як обличчя, виходячи з її подібності до Бога. Хіба не це має на меті Гайдегер, коли говорить про єдність метафізики, гуманізму та онто-теології? “Зустріч із обличчям — не лише факт антропології. Вона, абсолютно кажучи, — це зв’язок із тим, що є. Можливо, тільки людина є субстанцією, і саме тому вона — це обличчя”. Звичайно. Але саме схожість людського обличчя з ликом Божим, яка в найкласичніший спосіб відрізняє людину від тварини, і визначає її субстанціальність: “Інший (*autrui*) подібний до Бога”. Субстанціальність людини, яка дозволяє їй бути обличчям, таким чином ґрунтується на схожості з Богом, який, отже, є абсолютним Обличчям і абсолютною субстанціальністю. Отже, тема обличчя підводить нас до другого посилання на Декарта. Левінас ніде його не формулює: це визнана Школою двозначність поняття субстанції, яка має стосунок до погляду Бога і погляду створінь (див., наприклад, “Принципи”, I, § 51). Таким чином, через більш як одне опосередкування, нас відсилано до схоластичної проблематики аналогії. Ми не маємо наміру заглиблюватися в цю проблематику тут⁶⁵. Просто відзначмо, що, осмислений у рамках певної доктрини аналогії, “подібності”, вираз людського обличчя, якщо дивитися глибоко, вже не такий далекий від *метафори*, як цього начебто хоче Левінас. “...Інший схожий на Бога...”, — хіба це не звучить, як первісна метафора?

Питання буття — не що інше, як заперечення *метафізичної* істини цієї схеми, якою, зазначимо мимохідь, послуговується так зва-

ний “атеїстичний гуманізм”, щоб спростувати в ній сам процес відчуження. Питання буття відступає від цієї схеми, цієї опозиції гуманізмів до думки про буття, яка передбачає це визначення сушої-людини, сушого-Бога, їхнього аналогічного стосунку, можливість якого може відкрити лише до-концептуальна і до-аналогічна єдність буття. Не йдеться ані про те, щоб замінити Бога буттям, ні щоб оперти Бога на буття. Буття сушого (наприклад, Бога⁶⁶) не є ані абсолютним сушим, ані нескінченним сушим, ані навіть основою сушого взагалі. Ось чому питання про буття не може навіть закласти перший камінь у підмурок, наприклад, метафізичної будівлі “Тотальності та нескінченності”. Воно просто назавжди опинилося поза досяжністю, внаслідок “обернення термінів” *онтологія* і *метафізика*, яке запропонував Левінас. Тема цього обернення, отже, не відіграє визначальної ролі, вона має смисл і необхідність лише в структурі (*économie*) та зв’язності книжки Левінаса в її тотальності.

Що означало б для метафізики та для гуманізму запитання: “В який спосіб сутність людини належить істині буття” (“Гуманізм”)? Можливо, ось що: чи досвід обличчя був би можливий, чи міг би він бути висловлений, якби думка про буття вже не існувала в ньому? Справді, обличчя — це відкриттєва єдність голого погляду та права на слово. Але очі й уста утворюють обличчя лише тоді, коли поза всякою потребою можуть “дозволити бути”, якщо вони бачать і говорять те, що є таким, яким воно є, якщо вони доступуються до буття того, що є. Та оскільки буття є, воно не може просто утворюватися, а має бути шановане поглядом і словом, воно повинне їх збурювати і прикликати. Немає сло-

ва без думки і мови *про* буття. Та оскільки буття — це ніщо поза визначеним суцим, воно не може з'явитися як таке без можливості слова. Лише *самé* буття може бути осмислене і висловлене. Воно сучасне Логосові, який сам може існувати лише як Логос буття, *висловлюючи* буття. Без цієї подвійної генітивності слово, відірване від буття, замкнене у визначеному суцому, було б, якщо дотримуватися термінології Левінаса, лише криком потреби, що виникає до бажання, жестом “я” у сфері однорідного. Лише тоді в редукції або підпорядкованості думки про буття “філософський як такий” був би лише “знехтуваною дією, приводом для психоаналізу або для філології, або для соціології, які нічим би не уривалися, і де видимість мови розсіюється в Усьому” (ТІ). Лише тоді стосунок до екстеріорності більше не відновився б. Отже, метафізика обличчя *закриває* думку про буття, передбачає відмінність між буттям і суцим, водночас замовчуючи її.

Якщо ця відмінність первісна, якщо мислити буття поза суцим — це *нічого* не мислити, якщо це “нічого *не мислити*” означає, що до суцого не можна підступати інакше, як у його бутті, ми маємо, безперечно, якесь право сказати разом із Левінасом (вказавши лише на двозначність виразу “буття взагалі”), що “до зняття покриву з буття взагалі *попередньо існує* зв'язок із суцим, яке себе виражає; у плані онтології — план етичний” (ТІ. Курсив мій.— *Авт.*). Якщо передіснування має онтичний смисл, який воно повинне мати, це не викликає сумніву. Справді, в існуванні зв'язок із суцим, яке *виражає себе*, передує зняттю покриву, експліцитній думці про саме буття. Тут лише треба пам'ятати, що *вираження*, у розумінні слова, а не по-

треби, може бути тільки тоді, коли вже існує імпліцитна думка про буття. Так само *фактично* природна поведінка передує трансцендентальній редукції. Але відомо, що онтологічне або трансцендентальне “передування” не належить до цього порядку, і ніхто цього ніколи не стверджував. Це “передування” не суперечить онтичній або фактичній процесії і не стверджує її. З цього випливає, що буття, завжди будучи *фактично* вже визначеним як суще і не будучи нічим поза ним, завжди вже приховане. Фраза Левінаса про передіснування зв’язку із сущим — це сама формула цієї початкової прихованості. Оскільки буття не існує до Сущого — і саме тому воно є *Історією*, — воно починає з того, що ховається за своїм визначенням. Це визначення як розкриття сущого (Метафізика) є тією вуаллю, що затуляє буття. У цьому немає нічого ні випадкового, ані гідного жалю. “Розквіт сущого, спалах, яким він супроводжується, затемнюють ясність буття. Буття відступає і згортається в сущому” (“Дороги”). Отже, чи не ризиковано говорити про думку про буття як про думку, опановану темою зняття покриву? (ТІ). Без цієї прихованості буття зі сущим не було б нічого, і не було б історії. Те, що буття скрізь і повсюди постає як історія й світ, означає, що воно може бути лише на задньому плані за онтичними визначеннями в історії метафізики. Адже історичні “епохи” — це метафізичні (онто-теологічні) визначення буття, що в такий спосіб бере себе в дужки, зберігаючись за метафізичними концептами. Саме в цьому дивному світлі буття-історії Гайдегер дає змогу з’явитися поняттю “есхатології”, такої, якою вона постає перед нами, наприклад, у “Дорогах”: “Саме буття... як таке є есхатологічним”. Треба було б деталь-

ніше обміркувати зв'язок цієї есхатології з есхатологією месіанською. Перша виходить із припущення, що війна — це не нещасливий випадок, який трапляється з буттям, а саме буття. *Das Sein selber das Strittige ist* (“*Humanisme*”). Це твердження не треба слухати в гегелівському співзвуччі: тут негативність не має своїх витоків ні в запереченні, ні в стурбованості нескінченного й первісного сушого. Війна, мабуть, уже навіть не мислиться як негатив.

Первісну прихованість буття під сушим, яка передусе помилці судження і якій ніщо не передусе в онтичному порядку, Гайдегер називає, як ми знаємо, блуканням. “Усяка епоха світової історії — це епоха блукання” (“Дороги”). Якщо буття — це час та історія, то це означає, що блукання й епохальна сутність буття — незвідні. Тому, як можна звинувачувати цю думку про нескінченне блукання в тому, що вона — нове поганство Місця, послужливий культ Осілости?” (TI, DL)⁶⁷. Потяг до Місця та до Землі не має тут нічого — чи є потреба наголошувати на цьому? — від палкої прив’язаності до території, до місцевості, нічого від провінціалізму або партикуляризму. Він принаймні так само мало пов’язаний з емпіричним “націоналізмом”, як, мабуть, і гебрійська туга за рідною Землею, туга, спричинена не емпіричною любов’ю, а вторгненням слова й обіцянки⁶⁸. Витлумачити гайдегерівську тему Землі й Оселі як тему націоналізму або баресизму, хіба це не те саме, що виявити *алергію* — це слово, це звинувачення, яким Левінас грається дуже часто — до “клімату” філософії Гайдегера? А втім, Левінас визнає, що ці “медитації”, після того як вони зачерпнули натхнення з “філософії Мартіна Гайдегера”, “опиняються під

тиском глибокої необхідності покинути клімат цієї філософії” (ЕЕ). Тут ідеться про потребу, природну обґрунтованість, що її нам і на думку не спало б заперечувати, і до того ж ми гадаємо, що клімат ніколи не буває повністю зовнішнім у стосунку до самої думки. Але хіба не поза “потребою”, “кліматом” та якоюсь певною “історією” постає гола істина іншого? І хто показує це нам краще, ніж Левінас?

Таким чином, Місце не емпіричне Тут, воно завжди — *Illic* (там): для Гайдегера, — як і для єврея, як і для Поета. Близькість Місця завжди застережена, сказав Гельдерлін, що його прокоментував Гайдегер⁶⁹. Таким чином, думка про буття — не поганський культ *Місця*, тому що Місце — близькість не дана, а обіцяна. А також і тому, що вона взагалі не поганський культ. Священне, про яке вона говорить, не належить ні до релігії взагалі, ні до якоїсь теології, а отже, й не може визначатися через історію релігії. Воно — насамперед сутнісний досвід верховної сили або божества. Останнє, не будучи ані концептом, ані реальністю, повинне дозволяти доступ до себе в близькості, що чужа теорії або містичній афективності, теології та ентузіазмові. У сенсі, який, знову ж таки, не хронологічний, не логічний, не онтичний взагалі, воно передує будь-якому стосункові до Бога або до богів. Цей стосунок, хоч би якого типу він був, передбачає для того, щоб бути пережитим і бути сказаним, деяке попереднє зрозуміння божества, божественного буття Бога, “виміру божественного”, про який говорить також Левінас, коли каже, що він “відкривається, виходячи з людського обличчя” (ТІ). Це все, і це, як завжди, і просто і складно. Священне — “єдиний сутнісний простір божества,

яке, у свою чергу, тільки й може відкрити вимір для богів і для Бога..." ("Гуманізм..."). Цей простір (у якому Гайдегер висловлює також Висоту⁷⁰) лежить поцейбіч віри та атеїзму. Обое його передбачають. "Лише виходячи з істини Буття, можна мислити сутність Священного. Лише виходячи з сутності Священного, треба мислити сутність Божества. Лише у світлі сутності Божества можна мислити й сказати те, що має означати слово "Бог" ("Гуманізм"). Це попереднє зрозуміння Божественного не може не передбачатися мовою Левінаса в той самий момент, коли він хоче протиставити Бога божественному священному. Те, що боги або Бог можуть звістувати про себе лише в просторі Священного та у світлі божества, — це водночас *межа* і *ресурс* скінченного буття як історії. Межа, тому що божество — це *не* Бог. У якомусь розумінні, воно — ніщо. "Священне справді з'являється. Але Бог лишається далеко"⁷¹. Ресурс, тому що це передбачення, як і думка про буття (про сущого Бога) завжди *бачить, як приходить* Бог, відкриває можливість (евентуальність) зустрічі з Богом та діалогу з Богом⁷².

Про те, що божественність Бога, яка не дозволяє мислити й називати Бога, це ніщо, це передусім не сам Бог, Майстер Екгарт висловлювався, зокрема, так: "Бог і божественність так само відрізняються одне від одного, як небо відрізняється від землі... Бог діє, божественність не діє, їй нема чого діяти, немає такої дії, яку вона могла б виконати, вона ніколи не планує жодних дій..." (Проповідь *Nolite timere eos*). Але ця божественність ще може бути визначена тут як сутність-триєдиного-Бога. І коли Майстер Екгарт хоче вийти за межі визначень, рух, що його він розпочи-

нає, залишається замкненим, як здається, в онтичній трансценденції: “Коли я кажу, що Бог — це не буття і що Він понад буттям, я аж ніяк не відмовляю Йому в бутті, навпаки, я наділяю його *вищим буттям*” (*Quasi stella matutina...*). Ця негативна теологія — ще одна теологія і, *принаймні у своїй букві*, прагне визволити й визнати невимовну трансценденцію нескінченного суцього, “буття понад буттям і надсутнісне заперечення”. Принаймні у своїй букві, але відмінність між метафізичною онто-теологією, з одного боку, та думкою про буття (про відмінність), із другого, означає сутнісну важливість *букви*. Проходячи крізь рухи експлікації, буквальна відмінність є майже всім відмінності думки. Ось чому тут думка про буття, коли вона виходить за межі онтичних детермінацій — це не негативна теологія і навіть не негативна онтологія.

Отже, “онтологічне” передбачення, трансценденція до буття дозволяють порозумітися, наприклад, щодо слова “Бог”, навіть якщо це порозуміння буде не більш як ефіром, де може резонувати дисонанс. Ця трансценденція заселяє і засновує мову, а з нею й можливість усього буття-разом; такого собі *Mitsein*, буття набагато оригінальнішого, аніж буття евенчуальних форм, із яким його часто плутають: солідарності, команди, товариськості⁷³. Отже, імплікована дискурсом “Тотальності та нескінченності”, думка про буття, що одна *дозволяє* іншим перебувати у їхній істинності, вивільняючи діалог та зустріч віч-на-віч, є настільки близькою до не-насильства, наскільки це можливо.

Ми не називаємо його чистим не-насильством. Як і чисте насильство, не-насильство — поняття суперечливе. Суперечливе поза

тим, що Левінас називає “формальною логікою”. Чисте насильство, стосунок між двома істотами без обличчя, ще не є насильством, це чисте не-насильство. І навпаки: чисте не-насильство, не-стосунок тотожного з іншим (у тому сенсі, в якому розуміє його Левінас) — це чисте насильство. Лише обличчя може зупинити насильство, але насамперед тому, що лише воно може його спровокувати. Левінас дуже добре це висловлює: “Насильство може бути спрямоване лише на обличчя” (ТІ). Тому, без думки про буття, яка відкриває обличчя, можуть існувати лише чисте ненасильство та чисте насильство. Отже, думка про буття при знятті покриву ніколи не чужа певному насильству⁷⁴. Те, що ця думка завжди з’являється у відмінності, що той самий (думка *(i) (про)* буття) ніколи не буває ідентичним, означає насамперед, що буття — це історія, що воно приховує само себе у своєму творенні і первісно робить себе насильством у думці, щоб себе висловити і з’явитися. Буття без насильства було б буттям, яке витворювало б себе поза сущим: нічим; не-історією; не-витворенням; не-феноменальністю. Слово, яке витворювалося б без найменшого насильства не означало б (*dé-terminerait*) нічого, не говорило б нічого, не пропонувало б нічого іншому; воно не було б *історією* й не *показувало* б нічого: у всіх значеннях цього слова і насамперед у своєму грецькому значенні, це було б слово без *фрази*.

На крайній межі не-насильницька мова, як вважає Левінас, була б мовою, яка звільнилася б від дієслова *бути*, тобто від усякої предикації. Предикація — це найперше насильство. Оскільки дієслово *бути* й предикативний акт імпліковані в усяке інше дієслово та

в усякий загальний іменник, ненасильницька мова була б на своїй крайній межі мовою чистого заклику, чистого обожнювання, мовою, яка має у своєму розпорядженні лише власні імена, щоб покликати далекого іншого. Така мова була б фактично, як цього відверто прагне Левінас, очищена від будь-якої *риторики*, тобто, у первісному значенні цього слова, яке тут цілком природно спадає на думку, від усякого *дієслова*. Чи така мова ще заслуговуватиме на свою назву? Чи можлива мова, очищена від будь-якої риторики? Греки, які навчили нас, що означає Логос, ніколи б із цим не погодилися. Платон говорить нам у “Кратилі” (425 a), у “Софісті” (262 ad) та в “Листі VII” (342 b): не існує Логосу, який не передбачає взаємопов’язаних іменників і дієслів.

Нарешті, якщо зазирнути в саму суть твердження Левінаса, що дала б іншому мова без фрази, мова, яка не говорила б нічого? Мова повинна давати світ іншому, говорить нам “Тотальність та нескінченність”. Учитель, який би заборонив *фразу*, не зміг би дати нічого; він мав би не учнів, а лише рабів. Йому була б заборонена творчість, — або літургія, — це марнотратство, яке руйнує структуру і яке не слід розглядати — так думає Левінас — як Гру.

Таким чином, у своїй високій ненасильницькій вимогливості, відкидаючи перехід через буття та момент концепту, думка Левінаса схильна запропонувати нам не тільки, як ми писали вище, етику без закону, але також і мову без фрази. Що було б цілком логічно прийнятним, якби обличчя було лише поглядом, — але воно також слово; а в слові саме фраза дає змогу крикові про потребу висловити бажання. Отож немає фрази, яка не ви-

значає, тобто яка не проходить через насильство концепту. Насильство з'являється з *артикуляцією*. А артикуляція відкривається лише з циркуляцією (спочатку доконцептуальною) буття. Саме спосіб вираження ненасильницької метафізики — це її найперше спростування. Левінас, звичайно, не став би заперечувати, що всяка історична мова включає в себе незвідний концептуальний момент, а отже, й певне насильство. Просто, на його погляд, джерело та можливість концепту — це не думка про буття, а дарунок світу чужому як цілком-іншому (див., наприклад, ПІ, с. 149). У цій первісній можливості *приносин*, у її ще мовчазній інтенції мова ненасильницька (але чи це тоді мова, в цій чистій інтенції?). Вона може стати насильницькою лише у своїй історії, у тому, що ми назвали фразою, яка зобов'язує її *артикулюватися* в якомусь концептуальному синтаксисі, що відкриває циркуляцію тотожному, дозволяючи контролювати себе “онтологією” і тим, що залишається для Левінаса концептом концептів: буттям. Проте концепт буття — це, схоже, для нього лише абстрактний засіб, виворочений для того, щоб віддати світ іншому, який є *понад буттям*. Тому лише у своєму мовчазному початку мова — перед буттям — може бути ненасильницькою. Але чому історія? Чому вкрай необхідна фраза? Тому що, якщо по-насильницькому не відірвати мовчазний початок від нього самого, якщо вирішити не говорити, — хіба найгірше насильство мовчазно співіснуватиме з *ідеєю* миру? Мир твориться лише в *певному мовчанні*, визначений і захищений насильством слова. Не кажучи про іншого нічого, крім горизонту цього мовчазного миру, яким воно примушує себе прикликати, який воно має за обов'язок

боронити й готувати, слово *невизначено* зберігає мовчання. *Структури війни* ніколи не можна уникнути.

Ми бачимо: відокремити первісну можливість мови — як ненасильство і дар — від насильства, необхідного з погляду історичної ефективності, — це оперти думку на транс-історичність. Саме це експліцитно й робить Левінас, попри його початкову критику гусерлівського “антиісторизму”. Джерело смислу — для нього не-історія, воно — “поза історією”. В такому разі треба було б запитати себе, чи можливо ідентифікувати, як цього прагне Левінас, думку та мову; чи ця транс-історичність смислу автентично єврейська у своєму натхненні; і, нарешті, чи ця історія відривається від історичності загалом, чи просто від певного емпіричного або етичного виміру історії. І чи прикликана есхатологія може бути відокремлена від будь-якого посилення на історію. *Бо наше власне посилення на історію тут не більш як контекстуальне. Структура, про яку ми говоримо, більше не пристосовується до концепту історії, такого, яким він завжди функціонував і який важко, якщо не неможливо, відокремити від його телеологічного або есхатологічного горизонту.*

Отже, ця ан-історичність смислу та його джерела — це те, що розділяє, по суті, Левінаса й Гайдегера. Оскільки буття — це історія, на думку останнього, воно *не є* поза відмінністю і, отже, первісно утворюється як насильство (не-етичне), як прихованість “я” у своєму власному розкритті. Те, що мова таким чином завжди приховує власний початок, не в цьому суперечність, а в самій історії. В онтологічно-історичному⁷⁵ насильстві, яке дозволяє мислити етичне насильство у структурі, як думці

про буття, буття з необхідністю приховане. Перше насильство і є цією прихованістю, але воно — також і перша поразка насильства нігілістичного і перше богоявлення буття. Отже, буття — це не так *primum cognitum*, як колись казали, як *перше приховане*, і онтично-онтологічна відмінність, таким чином, нейтралізує відмінність, нескінченну алтерність цілком-іншого. А втім, онтично-онтологічна відмінність може бути осмислена, лише виходячи з ідеї Нескінченного, з непередбаченого вторгнення цілком-іншого суцього. Останнє, таким чином, передуватиме відмінності між буттям і суцим та історичній алтерності, яку вона може відкрити. Для Левінаса, як і для Гайдегера, мова — це водночас розкриття і стриманість, освітлення і затемнення; для обох прихованість була б концептуальним жестом. Але для Левінаса концепт перебуває поруч із буттям, для Гайдегера — поруч із онтичним визначенням.

Ця схема говорить про протиставлення, але, як це часто буває, дозволяє також вгадати близькість. Близькість двох “есхатологій”, які на протилежних шляхах повторюють і ставлять під знак запитання весь “філософський” сюжет, що вийшов із платонізму. Вони оглядають його водночас і зсередини, й іззовні, ставлячи запитання до Гегеля, в якому підсумовується й мислиться цей сюжет. Ця близькість звістує про себе в запитаннях такого типу: з *одного боку*, Бог (нескінченно-інше-суцце), — чи є він іще суцим, яке дозволяє себе попередньо зрозуміти, виходячи з думки про буття (що незвично для божества)? Іншими словами, чи можна назвати нескінченне онтичним визначенням? Хіба Бог завжди не мислився як ім’я того, що не є верховним суцим, попередньо-зрозумілим, ви-

ходячи з думки про буття? Хіба Бог не є ім'ям того, що не може дозволити себе передбачити, виходячи з виміру божественного? Хіба Бог не є іншою назвою буття (назвою, тому що це не концепт), думка про яку може відкривати відмінність та онтологічний горизонт, замість того, щоб тільки повідомляти про себе? Йдеться про відкритість горизонту, а не в горизонті. Думкою про нескінченне онтична закритість уже буде зламана, у сенсі немислимого, яке слід дослідити зблизька, користуючись тим, що Гайдегер називає метафізикою та онто-теологією. З *другого боку*: хіба думка про буття не є думкою *про* іншого, перед тим як стати однорідною ідентичністю концепту та асфіксією тотожного? Хіба позаісторія есхатології не є іншою назвою переходу до історії глибшої, до самої Історії? Але до історії, яка, не можучи більше бути *собою* в якійсь *присутності*, первісній або завершальній, повинна була б змінити назву?

Іншими словами, можна було б певне, сказати, що онтологія передує теології, *лише* беручи в дужки зміст онтичного визначення того, що у філософській постелліністичній думці називають Богом: тобто позитивною нескінченністю. Позитивна нескінченність була б лише видимістю — номінальною — того, що називається онтичним визначенням. Насправді вона була б тим визначенням, яке відмовляється бути онтичним і розуміється як таке, виходячи з (та у світлі) думки про буття. Навпаки, саме нескінченність — як не-визначення і конкретна операція — дозволила б мислити відмінність між буттям та онтичним визначенням. Онтичний зміст нескінченності зруйнував би онтичну закритість. Приховано чи явно, думка про нескінченність започаткувала б онтично-онтологічне

питання та онтично-онтологічну відмінність. Парадоксально, що саме ця думка про нескінченність (те, що називають думкою про Бога) дозволила б утвердити перевагу онтології над теологією, і те, що думка про буття наперед визначається думкою про Бога. Безперечно, що саме з цієї причини, з повагою ставлячись до присутності *однозначного* буття або буття *взагалі* в усякій думці, Дунс Скот або Мальбранш не визнали за потрібне розрізнити рівні онтології (або метафізики) та теології. Гайдегер часто нагадує нам про “дивну простоту” думки про буття: саме в цьому її трудність і та її властивість, що безпосередньо торкається “непізнаванного”. Нескінченність, мабуть, була для Гайдегера лише подальшим визначенням цієї простоти. Для Мальбранша вона — сама форма: “Думка про нескінченне в протяжності, отже, містить у собі більше реального, аніж думка про небо; а думка про нескінченне в усіх видах буття, та, що відповідає цьому слову, *буття*, буття нескінченно досконалого, містить його в собі нескінченно більше, хоч сприймання, через яке ця думка нас торкається, видається чи не найлегшим з усіх; вона видається тим більш легкою, що вона є більш протяжною, а отже, й нескінченно легкою, оскільки вона нескінченна” (“Бесіда християнського філософа з філософом китайським”). Оскільки Буття — це ніщо (з визначеного), воно необхідно *утворюється* у відмінності (як відмінність). Сказати, з одного боку, що воно нескінченне, або сказати, з другого боку, що воно відкривається або утворюється лише “водночас із” (*in eins mit*) Нічим (“Що таке метафізика?”), — а це означає, що воно “скінченне у своїй сутності” (*там само*), — чи означає це сказати щось фундаментально інше? Але треба було б показати, що Гайде-

гер ніколи не хотів сказати “щось інше”, аніж класична метафізика, і що трансгресія метафізики — не нова метафізична чи онто-теологічна теза. Таким чином, запитання про буття суцього не може *вводити* лише — і разом із іншими — запитання про суцього-Бога; воно може *передбачати* Бога як саму можливість свого запитання та відповідь у своєму запитанні. Бог завжди був би присутній у всякому запитанні про Бога і передував би всякому “методу”. Сам зміст думки про Бога — це зміст буття, *про* яке не може бути поставлене жодне запитання (крім тих, що будуть поставлені ним самим) і яке не може дозволити визначити себе як суще. У “Невігласі” (“*Idiota*”), чудовій медитації Миколи Кузанського, наводяться цікаві думки про таку присутність Бога в кожному запитанні, і насамперед у запитанні про Бога. Наприклад: “*Невіглас*: Поглянь, яка легка теологічна трудність, адже відповідь завжди дається тому, хто запитує, вже самою формою поставленого запитання. *Оратор*: Справді, нема нічого дивовижнішого. *Невіглас*: Всякий пошук, що стосується Бога, передбачає сам предмет цього пошуку. На всяке запитання про Бога слід відповідати так, як від самого початку вимагає це запитання. Бо хоч Бог і перевершує всяке значення, він означає себе всяким значенням, хоч би яким словом воно було виражене. *Оратор*: Поясни, що ти маєш на увазі... *Невіглас*: Хіба запитання, чи існує Бог, не передбачає наперед самого поняття існування? *Оратор*: Звичайно, передбачає. *Невіглас*: Щойно ти поставив запитання: “Чи існує Бог?”, ти можеш відповісти на нього тим, що вже є у твоєму запитанні, тобто що Він існує, тому, що Він — саме Буття, передбачене у запитанні. Те саме можна сказати і про запитання: “Хто він — Бог?”, тому, що це запи-

тання передбачає існування поняття “хто”; отже, ти можеш відповісти, що Бог — це власне абсолютний “Хто”. І так з усяким запитанням. Тут неможливо сумніватися. Адже Бог — це універсальне передбачення як таке, яке передбачається всіма можливими способами, як причина передбачається в кожному зі своїх наслідків. Отже, ти бачиш, Ораторе, яка легка теологічна трудність... Якщо тотожне, що передбачається в кожному теологічному запитанні, дає в такий спосіб відповідь на це запитання, то не існує жодного запитання, яке торкається безпосередньо Бога, тому що в поставленому запитанні відповідь збігається із самим запитанням”⁷⁶.

Отже, пов’язуючи з нескінченно іншим початок мови, смислу та відмінності, без зв’язку з тотожним, Левінас вирішив виразити свій намір у своєму філософському дискурсі. Останнє можна зрозуміти і чогось навчитися, лише дозволивши спочатку циркулювання в ньому тотожного та буття. Це класична схема, ускладнена тут метафізикою діалогу та навчання, доведення, яке суперечить тому, що доводиться, самою строгістю та істинністю своїх дедуктивних ланцюжків. Безліч разів її звинувачували у скептицизмі, історичизмі, психологізмі, релятивізмі тощо. Але справжньою назвою цієї тенденції думки схилитися перед іншим, цього рішучого прийняття незв’язної зв’язності, що надихається глибшою істиною, аніж “логіка” філософської мови, справжньою назвою цієї *скромності* концепту, трансцендентальних *a-priori* та горизонтів мови є *емпіризм*. Останній, по суті, припустився лише однієї помилки: філософської помилки подати себе як філософія. І треба визнати глибину емпіристської інтенції, схованої за наївністю деяких її історич-

них проявів. Вона — *сновидіння* думки, чисто *гетерологічної* у своїх витоках. Чистої думки про *чисту* відмінність. Емпіризм — це її філософська назва, її метафізична претензія або її метафізична скромність. Ми говоримо *сновидіння*, тому що воно розвіюється, коли настає *світанок* мови. Та нам можуть заперечити, що це мова спить. Це справді так, але в такому разі нам доведеться в певний спосіб повернутися до класичних витоків і знайти інші мотиви розлучення слова з думкою. Ця дорога сьогодні, дуже можливо, занадто занедбана. Зокрема, Левінасом.

Радикалізуючи тему нескінченної екстеріорності іншого, Левінас, таким чином, прилучається до того задуму, який більш або менш таємно надихав усі філософські напрямки, що в історії філософії дістали назву *емпіризмів*. І робить він це з такою відвагою, глибиною та рішучістю, яких раніше ніхто не досягав. Дійшовши до самого краю цього проекту, він повністю оновлює емпіризм і перекидає його догори дном, відкриваючи його самому собі як метафізику. Незважаючи на те, що його думка пройшла у своєму розвитку гусерлівський і гайдегерівський етапи, Левінас не відступає перед словом *емпіризм*. Принаймні двічі він називає себе прихильником “радикального емпіризму, що вірить у науку екстеріорності” (П). Досвід іншого (нескінченного) є незвідним, — отже, це “досвід передусім” (*там само*). А щодо смерті, яка є його неминучим ресурсом, то Левінас говорить про “емпіризм, який не має нічого позитивістського”⁷⁷. Але чи можна говорити про *досвід* іншого або відмінності? Хіба поняття досвіду не визначене назавжди метафізикою присутності? Хіба досвід не завжди

є зустріччю неминучої присутності, сприйманням феноменальності?

Ця узгодженість між емпіризмом та метафізикою не має в собі нічого дивного. Критикуючи їх або, радше, “обмежуючи” їх в одному й тому самому акті, Кант і Гусерль виразно усвідомлювали їхню спорідненість. Треба було б обміркувати її глибше. У цьому медитативному аналізі Шелінг зайшов дуже далеко⁷⁸.

Але емпіризм завжди визначався філософією, від Платона до Гусерля, як *не-філософія*: філософська претензія не-філософії, неспроможність себе виправдати, порятувати себе як слово. Але ця неспроможність, коли за неї взятися з усією рішучістю, заперечує рішучість і зв’язність логосу (філософії) у самому його корінні, замість дати йому можливість ставити собі запитання. Отже, ніщо не може так глибоко *викликати* грецький логос — філософію, — як це вторгнення цілком-іншого, ніщо не може так пробудити його до своїх витоків, як і до його смертності, до його іншого.

Але якщо (це для нас лише гіпотеза) юдаїзмом називають цей досвід нескінченно іншого, треба поміркувати про ту необхідність, перед якою він стоїть, про той наказ, який йому дається, витворювати себе як логос і пробуджувати грецьку мову в автистичному синтаксисі власного сновидіння. Про необхідність уникнути гіршого насильства, яке загрожує, коли мовчазно поступаються іншому в темряві ночі. Про необхідність звернути на стежку єдиного філософського логосу, який може лише перевернути “викривлення простору” на користь тотожному. Тотожному, яке не є ідентичністю і яке не містить у собі іншого. Якось один грек сказав: “Якщо треба філософствувати, треба філософствува-

ти; якщо не треба філософствувати, треба все ж таки філософствувати (щоб це сказати й про це подумати). Треба завжди філософствувати”. Левінас знає це краще, ніж інші: “Ніколи не зміг би спростувати Святе Письмо той, хто не зумів би його прочитати, не можна примусити філологію замовкнути, не вдавшись до філософії, і не можна було б, якби виникла така потреба, урвати філософську мову, не звернувшись до філософії” (DL). “Треба звертатися — я в цьому переконаний — до середовища всякого розуміння та всякого порозуміння, в якому віддзеркалюється вся істина, в нашому конкретному випадку — до грецької цивілізації, до того, що вона породила: до логосу, до зв’язної мови розуму, до життя в раціонально побудованій Державі. Це справжнє місце всякого порозуміння” (DL). Таке місце зустрічі не може запропонувати свою гостинну *зустріч* думці, яка залишається йому чужою. Ще меншою мірою грек може бути відсутнім, після того як він надав іншим свій дім і свою мову, тоді як єврей та християнин зустрічаються у нього (бо саме про цю зустріч ішлося в тексті, який ми щойно процитували). Греція — не нейтральна, тимчасова територія десь за кордоном. Історія, в якій витворюється грецький логос, не може бути щасливою випадковістю, що надає місце для порозуміння тим, котрі чують есхатологічне пророцтво, і тим, котрі зовсім його не чують. Вона не може бути *зовнішнім* та *випадком* для жодної думки. Грецьке диво — це не те або інше, не той або інший приголомшливий успіх; це неможливість для будь-якої думки будь-коли ставитися до своїх мудреців, згідно з висловом святого Іоанна Золотоустого, як до “мудреців іззовні”. Висловивши *ἐπέχεινα τῆσ οὐσίας* і

визнавши з його другого слова (наприклад, у “Софісті”), що алтерність повинна була циркулювати біля витоків смислу; прийнявши алтерність взагалі в серцевину логосу, грецька думка про буття назавжди захистила себе від будь-якого абсолютно *несподіваного* виклику.

Чи ми євреї? Чи ми греки? Ми живемо у відмінності між євреєм і греком, яка, можливо, становить єдність того, що має назву “історія”. Ми живемо у відмінності та з відмінності, тобто в *лицемірстві*, про яке Левінас так глибоко сказав, що воно — “не лише випадкова вада людини, а й глибокий розрив світу, пов’язаного водночас із філософами і пророками” (П).

Чи ми греки? Чи ми євреї? Але хто ж ми? Чи ми (це питання не хронологічне, а до-логічне) *спочатку* євреї чи *спочатку* греки? І чи дивний діалог між євреєм і греком, сам мир, має форму абсолютної спекулятивної логіки Гегеля, живої логіки, яка *мирить* формальну тавтологію з емпіричною гетерологією⁷⁹ після того, як вона *осмислила* профетичний дискурс у “Феноменології духу”? Чи, навпаки, цей мир має форму нескінченного відокремлення та немислимої, невимовної трансцендентальності іншого? До горизонту якого миру належить мова, що ставить це запитання? Звідки черпає вона енергію свого запитання? Чи може вона розповісти про історичне *поєднання* юдаїзму та еллінізму? Яка легітимність, який смисл *зв’язки* в цьому, можливо, найбільш гегелівському в усьому творчому доробку сучасних романістів реченні: “*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*”⁸⁰?

ПРИМІТКИ

- ¹ Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1^{re} éd., Alcan, 1930; 2^e éd., Vrin, 1963; *De l'existence à l'existant* (Fontaine, 1947); *Le temps et l'autre* in "Le choix, le Monde, l'Existence" (*Cahiers du Collège philosophique*, Arthaud, 1949); *En découvrant l'existence. Avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949; *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961; *Difficile Liberté, Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, 1963.

Ми не посиласмося тут на деякі статті, про які згадаємо в належному місці. Головні праці будуть позначатися ініціалами їхньої назви: *Théorie de l'intuition...*: THІ; *De l'existence à l'existant*: EE; *le Temps et l'Autre*: TA; *En découvrant l'existence*: EDE; *Totalité et Infini*: TI; *Difficile Liberté*: DL.

Це есе було написано, коли з'явилися два важливі тексти Емануеля Левінаса: "La Trace de l'Autre" in *Tijdschrift voor Filosofie*, sept. 1963, і "La Signification et le Sens" in *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, n°2. На жаль, ми змушені тут обмежитися лише короткими алюзіями на них.

- ² Після того як він хотів відновити власне онтологічну інтенцію, яка спить у метафізиці, після своїх спроб розбудити "фундаментальну онтологію" під "онтологією метафізичною". Гайдегер нарешті запропонував, перед упертою не поступливістю традиційної неоднозначності, відмовитися віднині від термінів "онтологія", "онтологічний" ("Вступ до метафізики"). Питання буття не підпорядковується жодній онтології.
- ³ Тобто про релятивізм: істинність філософії не залежить від її зв'язку з фактичністю події, грецької чи європейської. І навпаки, треба досягти грецького або європейського ейдосу, відштовхуючись від вторгнення або заклику, походження якого Гусерль і Гайдегер визначають по-різному. Можна погодитися з тим, що для них обох "вторгнення філософії" ("Auchbruch oder Einbruch der Philosophie", Husserl, *Krisis...*) — це "первісний" феномен, який характеризує Європу як "ду-

ховну фігуру" (*ibid.*). Для обох "слово філософія говорить нам, що філософія — це щось таке, що, спочатку й передусім, визначає існування грецького світу. Більше того — філософія визначає також, по суті, найглибший плин нашої західноєвропейської історії. Банальний вираз "західноєвропейська філософія" є насправді тавтологією. Чому? Тому що "філософія" грецька в самому своєму бутті. "Грецька" тут означає: філософія має, у своєму первісному бутті, таку природу, що це передусім грецький світ, і тільки його вона осмислила, прагнучи розгорнутися у всій своїй величч. Heidegger, *Que'est-ce que la philosophie?* Trad. K. Axelos et J. Beaufret. Про те, як слід точніше розуміти ці посилання на Грецію, див. також *Chemins...*, trad. W. Brokmeier.

⁴ Гусерль: "Розум не страждає від поділу на "теоретичний", "практичний", "естетичний" і так далі". (*La Philosophie comme prise de conscience de l'humanité*, trad. P. Ricoeur, *Verité et Liberté*). Гайдегер: "Такі терміни, як "логіка", "етика", "фізика", з'являються лише в ту мить, коли первісна думка втрачається". *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier.

⁵ Часткового не тільки з огляду на обрану точку зору, на великий обсяг творчого здобутку Левінаса, на матеріальні та інші межі цього есе. Але й тому, що письмо Левінаса, яке й саме по собі заслуговувало б на окреме дослідження і де стилістичні прийоми, а надто в його праці "Тотальність та нескінченність", менше, аніж будь-де, дозволяють виявити інтенцію, чинить опір цьому прозаїчному заштовхуванню живого тексту в концептуальну схему, тобто насильству, невідомому від будь-якого коментаря. Левінас, звичайно ж, намагається застосовувати розважливу прозу, яка руйнує діонісійські чари або діонісійське насильство й забороняє поетичне викрадення, проте це нічого не змінює: у "Тотальності та нескінченності" застосування метафори, будучи досконалим і найчастіше, якщо не завжди, вільним від будь-яких риторичних зловживань, містить у своєму пафосі найвирішальніші рухи дискурсу. Надто часто відмовляючись відтворювати їх у нашій прозі, позбавленій будь-яких чарів, зберігаємо ми точність чи не зберігаємо? Крім того, розвиток тем у "Тотальності та нескінченності" не є ні суто описовим, ні суто дедуктивним. Він розгортається з нескінченною наполегливістю хвиль, які накочуються на берег: коли одна й та сама хвиля знову й знову набігає на той самий берег, то, хоча цей приплив і вплив повторюються, з кожним разом усе нескінченно

оновлюється і збагачується. Власне кажучи, "Тотальність та нескінченність" завдає стільки клопоту коментаторам і критикам, що її слід радше розглядати як літературний твір, а не як науковий трактат.

⁶ У кінці "Нелегкої свободи" під заголовком "Підпис" можна знайти опорні точки філософської біографії Левінаса.

⁷ Див. *La Technique phénoménologique* in *Husserl, Cahiers de Royaumont, та Intentionnalité et Métaphysique* in *Revue philosophique*, 1959.

⁸ Інший предок, латинський, буде картезіанцем: ідея Нескінченного, що оголошує себе думці як те, що завжди переливається через її вінець. Ми щойно назвали дві єдині філософські дії, які, за винятком їхніх авторів, будуть виправдані, визнані невинними Левінасом. Поза цими двома попередніми діями традиція знала під назвою нескінченного лише "фальшиве нескінченне", нездатне абсолютно вийти за межі Тотожного: нескінченше як невизначений обрій або як трансценденцію цілого до частин.

⁹ Див. філософські та поетичні приклади, які наводить Г. Башляр у книжці *la Terre et les Rêveries du repos*, p. 22 et suiv.

¹⁰Ця схема постійно визначає ставлення Левінаса до Гусерля. Теоретизм і об'єктивізм розглядаються як гусерлівські висновки та гусерлівська буква, що передають дух інтенціонального аналізу та феноменології. Так, наприклад, у "Інтенціональності та метафізиці" можна прочитати: "Великий внесок гусерлівської феноменології пов'язаний з тим уявленням, що інтенціональність або відношення до алтерності не застигають, поляризуючись як суб'єкт—об'єкт. Безперечно, та манера, в якій сам Гусерль тлумачить і аналізує це перехлюпування трансцендентної інтенціональності через інтенціональність, яка об'єктивізує, полягає в тому, щоб привести трансцендентну інтенціональність до інших здогадів і ніби до "малих сприймань". (Чи підписався б сам Гусерль під таким тлумаченням свого "тлумачення"? Ми далеко в цьому не переконані, але тут не місце з'ясовувати це питання. Далі йде опис до-об'єктивної сфери інтенціонального досвіду, який абсолютно виходить із себе до іншого (опис, що, як нам здається, не особливо виходить за рамки певної гусерлівської дослівності.) Ту саму схему знайдемо й у "Феноменологічній техніці", і в "Тотальності та нескінченності": "сутнісна наука" Гусерля протиставляється там "букві": "Яка різниця, якщо в гусерлівській феноменології, взятій буквально, ці неспо-

дівані обрії інтерпретуються, у свою чергу, як думки, спрямовані на об'єкти!"

- ¹¹ Це твердження, з яким би сам Гусерль навряд чи так легко погодився. Так само весь аналіз, присвячений доксихній тезі та 117-му параграфові "Ідей" (ТНІ, р. 192), чи бере він до уваги надзвичайне розширення понять "теза" та "докса", яке здійснив Гусерль, котрий приділяє вже стільки уваги тому, щоб віддати належну шану практичному, аксіологічному, естетичному? Що ж до історичного значення редукації, то це правда, що в 1930 р. та у своїх опублікованих на той час працях Гусерль ще не торкався цієї теми. Ми до цього повернемося. Зараз нас цікавить не гусерлівська істина, а шлях, пройдений Левінасом.
- ¹² Щодо репрезентації, важливого мотиву розбіжності, щодо її ваги та її статусу в гусерлівській феноменології, Левінас, проте, як нам здається, ніколи не мав вагань. Але він майже завжди бачив її між духом і буквою. Іноді також між правом і фактом. Цей рух можна простежити за такими фрагментами: ТНІ, р. 90 et suiv.; EDE, р. 22—23 й особливо р. 52. *la Technique Phénoménologique*, р. 98—99 et suiv.
- ¹³ У EDE, в 1940—1949 pp., коли більше ніхто не стримував свого подиву з цього питання, тема цієї критики ще залишиться центральною: "У Гусерля феномен смислу ніколи не визначався історією". (Ми не хочемо тут сказати, що ця фраза, в кінцевому підсумку, входить у суперечність із відомими тоді намірами Гусерля. Але хіба ці погляди, хоч би до чого вони зводилися, по суті та у вирішальному підсумку, — хіба не були тоді вже значно проблематичніші, аніж, як здається, вважав Левінас?)
- ¹⁴ Сам Гегель не зміг би уникнути цього правила. Суперечність була б безперервна та, в кінцевому підсумку, додалася б. Крайньою зухвалістю було б тут обернути проти Гегеля звинувачення у формалізмі й відкинути спекулятивні міркування як логіку розуму, як тавтологію. Можна собі уявити трудність такого завдання.
- ¹⁵ Інша незручність: техніку Левінас ніколи прямо не звинувачує. Вона може врятувати від гіршого насильства, від насильства "реакційного", від насильства священного викрадення, від закорінення, від природної близькості красивду. "Техніка вириває нас із гайдегерівського світу та забобонів Місця". Вона дає шанс "дозволити людському обличчю світлитися в його голизні" (DL). Ми до цього ще повернемося. Ми хочемо тут лише дати відчутти, що всяка філософія ненасильства може зробити в історії одне — але чи

матиме вона сенс деінде? — обрати найменше насильство в певній *структурі насильства*.

¹⁶“Liberté et Commandement” in *Revue de métaphysique et de morale*, 1953.

¹⁷Серед численних фрагментів тексту, які виявляють безпорадність так званої “формальної логіки” перед лицем значень голого досвіду, відзначмо, зокрема ТІ, с. 168, 237, 253, 345, де опис плодючості повинен визнавати “дуалізм Ідентичного”. (Один у двох, один у трьох... Хіба грецький Логос уже не пережив потрясіння такого порядку? Хіба не визнав він за ліпше прийняти їх у себе?)

¹⁸Це твердження водночас глибоко вірне Кантові (“Повага завжди застосовується однаково до різних осіб” (“Практичний розум”)) і глибоко антикантівське, тому що без формального елементу універсальності, без чистого ладу закону повага до іншого, повага та інший більше не уникають емпіричної та патологічної безпосередності. А проте як вони все-таки її уникають, за Левінасом? Можливо, варто пожалкувати, що він не здійснив ніякої систематичної і послідовної конфронтації з Кантом. Наскільки нам відомо, він лише побіжно згадав, майже мимохідь, у одній зі своїх статей про “кантіанські відлуння” та про “практичну філософію Канта, до якої ми підійшли особливо близько” (“L’ontologie, est-elle fondamentale?”, R.M.M., 1951. Repris in *Phénoménologie, Existence*). Така конфронтація була б корисною не тільки в царині етичних тем, а й також у погляді на проблему відмінності між тотальністю й нескінченністю, де Кант, як і багато інших філософів, а можливо, й більшою мірою, аніж інші, також висловив кілька думок.

¹⁹Левінас часто звинувачує сократичне вчення, яке не навчає нічого, яке навчає лише того, що вже відоме, і примушує все виходити із себе, тобто з “Я” та з Тотожного як Пам’ять. (У цьому пункті принаймні Левінаса не можна протиставити К’єркегору (див., наприклад, J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, pp. 308—309); критика, яку він адресує платонізму, тут буквально к’єркегорівська. Це правда, що К’єркегор протиставляв Сократа Платонові щоразу, коли заходило про поняття пригадування. Це останнє, як вважав Левінас, належало до платонівської “спекуляції”, від якої Сократ себе “відокремлює” (*Post-scriptum*)).

²⁰“A priori et subjectivité” in *Revue de métaphysique et de morale*, 1962.

²¹*Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser.

²²M. de Candillac, *Introduction aux oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, p. 35.

²³ N.R.F., déc. 1961: "Connaissance de l'inconnu".

²⁴ Це правда, що для Мерло-Понті — і на відміну від Левінаса — феномен алтерності був первісно, якщо не виключно, феноменом руху темпоралізації.

²⁵ Спростовуючи звинувачення тих, котрі закидали йому "безглузду претензію" "виправляти" Бубера (ТІ). Левінас водночас, по суті, дорікає відношенню Я-Ти за те, що воно: 1) є взаємооберненим і симетричним, а отже, чинить насильство у стосунку до висоти, а надто до відокремлення й таємниці; 2) є формальним, таким, що може "поєднувати людину з речами, як і Людину з людиною" (ТІ); 3) віддає перевагу перевазі, "приватному відношенню", "потасмності" пари, яка є "самодостатньою і забуває про весь світ (ТІ). Бо є також у думці Левінаса, попри протест проти нейтральності, заклик третього, універсального свідка, обличчя світу, яке остерігає нас проти "зневажливого спиритуалізму" Я-Ти. Дехто, можливо, скаже, що Бубер навряд чи впізнав би себе в такій інтерпретації. Принагідно можна відзначити, що Бубер, схоже, передбачив це стримане ставлення. Хіба ж не уточнив він якось, що відношення Я-Ти не є ані привілейованим, ані винятковим, передуючи всім цим емпіричним та евентуальним модифікаціям? Спираючись на абсолютне Я-Ти, яке звертає нас до Бога, воно натомість відкриває можливість будь-якого зв'язку з чужим (*autrui*). Осмислене у своїй первісній автентичності, воно ані відхиляє нас, ані відвертає. Як і багато суперечностей, у яких хотіли заплутати Бубера, ця підпорядкована, читаємо ми в Післямові до "Я і Ти", "найвищому рівню судження", а також "парадоксальному визначенню Бога як абсолютної особи"... "Бог... залучає свій абсолютний характер до участі у стосунку, в який він вступає з людиною. Звертаючись до нього, людина, таким чином, не має потреби відвертатися від будь-якого відношення Я-Ти. Вона легітимно приводить їх до нього і дає їм можливість одмінитися "перед лицем Бога".

²⁶ На тему високості Бога у його стосунку до лежачого положення дитини або людини (наприклад, на ложі хвороби або смерті), на тему зв'язків між клінікою та теологією див., наприклад, Feuerbach, *op. cit.*, p. 233.

²⁷ Тут варто було б звернутися до Мальбранша, який також працював над розв'язанням проблеми світла та лику Божого (див. особливо "Десяте тлумачення").

²⁸ Ми не вийдемо за межі цієї схеми. Було б марним намагатися проаналізувати тут описи, присвячені внутрішньому змістові, економіці, втісі, мешканню, жіночому, Еросові, усьому тому, що пропонується під за-

головком “Поза обличчям” і що заслуговує, безперечно, на чимало запитань. Ці аналізи — не лише невтомне і нескінченне руйнування “формальної логіки”: вони такі тонкі й такі вільні у стосунку до традиційної концептуальності, що розтягнутий на кілька сторінок коментар завдав би їм непоправної шкоди. Хай нам досить буде знати, що вони залежать, не висновуючись із неї й безперервно відроджуючи її, від концептуальної матриці, яку ми щойно окреслили.

²⁹ Про ці вирішальні теми ідентичності, особистості та рівності, де відбувається конфронтація між Гегелем і Левінасом, див., зокрема, J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 147 et suiv. і Heidegger, *Identität und Differenz*.

³⁰ Ми думаємо тут про різницю, спільну, зокрема, для Левінаса та Е. Вайля, між мовою і насильством. Вона має неоднаковий смисл у першого й другого. Левінас відзначає її мимохідь і, віддавши належне Е. Вайлю за “систематичне й переконливе застосування терміна “насильство” в його протиставленні дискурсу”, він стверджує, що наділяє цю різницю “іншим смислом” (DL). Ми спробували б сказати, що це смисл діаметрально протилежний. Дискурс, що його Вайль вважає ненасильницьким, — це онтологія, проект онтології (див., наприклад, *Logique de la philosophie*, p. 28 et suiv., *la Naissance de l'ontologie, le Discours*): “Згода між людьми встановиться сама собою, якщо люди передусім звертатимуть увагу не на себе, а на те, що є”; його полюсом є нескінченна зв'язність, а його стиль щонайменше гегельянський. Ця зв'язність у онтології для Левінаса — саме насильство: “кінець історії” — не абсолютна Логіка, абсолютна зв'язність Логосу з собою і в собі, не згода в абсолютній Системі, а Мир у відокремленні, діаспора абсолютів. Натомість мирний дискурс, як вважає Левінас, той, який шанує відокремлення і відкидає горизонт онтологічної зв'язності. — хіба він не є самим насильством для Е. Вайля? Схематизуємо: на думку Е. Вайля, насильство буде чи, радше, має бути ослаблене лише з послабленням алтерності або прагнення до алтерності. Для Левінаса — якраз навпаки. Як він вважає, зв'язність завжди скінченна (він наділяє це слово тотальністю смислу, відмовляючи в будь-якому значенні поняттю нескінченної тотальності). На думку Е. Вайля, якраз поняття алтерності, навпаки, передбачає незвідну скінченність. Але для них обох лише нескінченне є ненасильницьким, і воно може виявити себе лише в дискурсі. Треба було б дослідити спільні передумови

цієї конвергенції і цієї дивергенції. Треба було б запитати себе, чи предетермінація, спільна для цих двох думок, чистого насильства і чистого логосу, а передусім їхньої несумісності, відсилає до абсолютної очевидності, чи, можливо, до якоїсь епохи в історії думки, історії Буття. Відзначмо, що Батай також надихається в "Еротизмі" концептами Е. Вайля і ясно про це пише.

³¹ По суті, самому поняттю "визначення *alter ego*" Левінас відмовляє в будь-якій цінності. Він, безперечно, сказав би, як Сартр: "Чужого зустрічають, його не визначають" ("Буття і Ніщо"). Тут ідеться про розуміння слова "визначати" в тому сенсі, проти якого Гусерль часто остерігає свого читача. Конституювання не протиставляється жодній зустрічі. Само собою зрозуміло, що воно не створює, не конструює, не породжує нічого: ні екзистенції — або факту, — що само собою зрозуміло, ні навіть смислу, що менш очевидно, але в цьому плані слід також зробити деякі обережні застереження; передусім те, що уявляється можливим розрізнити моменти пасивності та активності в інтуїції в гусерлівському розумінні й той момент, коли це розрізнення стає неможливим. Тобто коли вся проблематика, що протиставляє "зустріч" "конституюванню", не має більше смислу або має лише смисл похідний і залежний. Не маючи змоги заглибитися тут у ці труднощі, нагадаймо просто про це застереження Гусерля, одне з багатьох: "Тут також, як і в стосунку до *alter ego*, "здійснення свідомості" (*effectuation de conscience, Bewusstseinsleistung*) не означає, що я винаходжу (*erfinde*) і що я роблю (*mache*) що верховну трансцендентність" (ідеться про Бога). (L.F.T., переклад С. Башляра.)

І навпаки, поняття "зустрічі", до якого треба звертатися, заперечуючи будь-яке конституювання, у гусерлівському розумінні цього терміна, крім того, що йому загрожує емпіризм, хіба воно не дає зрозуміти, що існує час і досвід без "іншого" до "зустрічі"? Можна собі уявити, до яких труднощів це призведе. Філософська обачливість Гусерля з цього погляду зразкова. "Картезіанські медитації" часто підкреслюють, що *фактично і реально* ніщо не *передуює* досвідові чужого.

³² Або принаймні не може ані *бути*, ані бути чим-небудь, і саме роль буття — це те, що Левінас глибоко спростовує. Те, що його дискурс усе ж таки має бути підпорядкований заперечуваній інстанції, це необхідність, правила якої треба спробувати систематично вписати в текст.

³³Ця співприродність мови й насильства, як нам здається, не виникла в історії і не була пов'язана з тією або тією формою комунікації чи з тією або тією філософією. Ми хотіли б тут показати, що ця співприродність належить самій сутності історії, трансцендентній історичності — це поняття можна тут зрозуміти лише в резонансі слова, спільного — у смислі, який треба ще прояснити — для Гегеля, Гусерля й Гайдегера.

Історична або етно-соціологічна інформація в даному випадку може лише підтвердити або підтримати, на фактичних прикладах, свідчення ейдетико-трансцендентальні. Навіть якщо до цієї інформації поставитися (зібрати її, описати, витлумачити) з найбільшою філософською або методологічною обережністю, тобто якщо вона буде правильно проаналізована при її сутнісному прочитанні й шануватиме всі рівні ейдетичної загальності, вона не зможе ніяк ані обґрунтувати, ані довести жодної сутнісної необхідності. Наприклад, ми аж ніяк не переконані в тому, що до цих так само технічних, як і трансцендентних заходів остороги вдавсья К. Леві-Строс, коли, в "Сумних тропіках", він на кількох чудових сторінках висунув "гіпотезу"... "що найголовніша функція писемної спільноти — це полегшити поневолення..." Якщо письмо — і слово загалом — містить у собі сутнісне насильство, це не можна "довести" або "верифікувати", виходячи з "фактів", незалежно від того, з якої сфери їх узято, і навіть від того, чи сукупність фактів у цій сфері є доступною. Ми часто бачимо, як описова практика "гуманітарних наук" змішує у "найзвабливішому" (у всіх значеннях цього слова) поєднанні емпіричне дослідження, індуктивну гіпотезу та сутнісну інтуїцію, причому не вживається жодних застережень щодо походження та функції пропонованих тверджень.

³⁴Алтерність, відмінність, час не *притлумлюються*, а *стримуються* абсолютним знанням у формі *Aufhebung*.

³⁵*Logique formelle et logique transcendente*, trad. S. Bachelard, p. 317. (Курсив Гусерля.)

³⁶*Ibid.*, p. 318. (Курсив Гусерля.)

³⁷*Ibid.*, p. 335—336.

³⁸Звичайно, ми не можемо зробити цього тут; ми аж ніяк не вважаємо, що треба мовчки захоплюватися п'ятою "Картезіанською медитацією" як останнім словом щодо цієї проблеми, ми хотіли тут лише почати випробовувати, віддаючи їй належну шану, силу її спротиву критиці Левінаса.

³⁹"*Die Frage des Warum ist ursprünglich Frage nach der Geschichte*" Husserl (неопубліков., E. III, 9, 1931).

⁴⁰ *Logische Untersuchungen*. 2. I, § 4, p. 115.

⁴¹ *Ibid.*, trad. H. Eli. L. Kelkel, R. Scherer, p. 150.

⁴² *Ibid.*, trad., p. 129, par exemple.

⁴³ “Чи фундаментальна онтологія?”

⁴⁴ *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier.

⁴⁵ “Ми підемо далі і, ризикуючи створити враження, ніби змішусмо теорію з практикою, ми розглянемо першу й другу як модуси метафізичної трансценденції. Таке видиме змішування бажане і становить одну з тез цієї книжки” (ТІ).

⁴⁶ *Lettre sur l'humanisme*.

⁴⁷ Про це наближення до буття по цей бік предикативу, по цей бік артикуляції сутність-існування тощо див. серед безлічі інших прикладів *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 40 і далі.

⁴⁸ Під виразом “буття сушого”, джерелом стількох непорозумінь, ми тут не вбачаємо, як це іноді буває у Гайдегера, коли контекст досить прозорий, щоб усунути можливість неправильного тлумачення, буття-суше сушого, властивість бути сушим (*étantité, Seien-dheit*), а буття властивості бути сушим, те, що Гайдегер називає також істиною буття.

⁴⁹ “Думка, яка ставить запитання про істину буття... — це не етика і не онтологія. Ось чому питання про зв'язок між цими двома дисциплінами в тому, що стосується цієї сфери, віднині необгрунтоване” (“Лист про гуманізм”).

⁵⁰ “Чи фундаментальна онтологія?”

⁵¹ Ця тема дуже експліцитно висвітлюється, наприклад, у *Sein und Zeit*. Див. протиставлення *Sorge, besorgen* і *Fürsorge*, с. 121 і весь § 26. Про антитеоретизм Гайдегера в цьому питанні див. передусім с. 150.

⁵² На цьому самому проблематичному горизонті можна розглядати теоретичні висновки Гайдегера (наприклад, у “Вступі до метафізики”, “Про граматику та етимологію слова “бути””) та Бенвеніста (“Бути” і “мати” у їхніх лінгвістичних функціях” у “Проблемах загальної лінгвістики”).

⁵³ Ми могли б тут послатися на сотню витягів із Гайдегера. Процитуймо радше Левінаса, який, проте, писав: “Для Гайдегера зрозуміння буття — не суто теоретичний акт... не акт пізнання, як інші” (EDE).

⁵⁴ Тут немає потреби повертатися до досократиків. Аристотель уже довів, що буття — це не рід і не принцип (див., наприклад, “Метафізика”, В, 3, 998 b 20). Хіба це доведення, зроблене водночас із критикою Платона, не підтверджує істинності задуму “Софіста”? Буття було там, безперечно, визначене як один із “найбільших родів” і найуніверсальніший із предикатів, але разом із тим як щось таке, що дозволяє всяку

предикацію взагалі. Будучи початком і можливістю предикації, воно не є предикатом, або принаймні таким предикатом, як усі інші, це предикат *трансцендентальний* або *транскатегоріальний*. До того ж “Софіст” — і саме в цьому його тема — навчає нас думати, що буття, інше, ніж інший, і інше, ніж тотожне, те саме, що і “я”, імпліковане всіма іншими категоріями остільки, оскільки вони є, не лише не закриває відмінність, а навпаки, вивільняє її і є собою, тим, чим воно є, лише внаслідок цього вивільнення.

⁵⁵ *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr., p. 282. Про неконцептуальний характер думки про буття див. серед інших *Vom Wesen des Grundes*, trad. fr., p. 57 et suiv. *Humanisme...*, trad. fr., p. 97. *Introduction a la métaphysique*, trad. fr., p. 49, suiv. et passim. *Chemins...*, trad. fr., p. 287. І насамперед § I *Sein und Zeit*.

⁵⁶ Сутнісні зв'язки між тотожним та іншим (відмінність) мають таку природу, що сама гіпотеза про логічне підпорядкування іншого тотожному (насильство, згідно з Левінасом) не має ніякого смислу. Тотожне — не категорія, а можливість усякої категорії. Тут треба уважно зіставити тези Левінаса з текстом Гайдегера, який має назву *Identität und Differenz* (1957). Для Левінаса, тотожне — це концепт, як буття й один є концептами, і ці три концепти перебувають у безпосередній комунікації між собою (див., наприклад, ТІ, с. 251). Для Гайдегера тотожне — не ідентичне (див., наприклад, *Humanisme*, с. 163). І насамперед тому, що воно — не категорія. Тотожне не є запереченням відмінності, а тим більше буття.

⁵⁷ *Kant et le...*, p. 284.

⁵⁸ У своєму чудовому нарисі “Гайдегер і думка про скінченність” Біро показує, як тема *Endlichkeit* дедалі більше нехтується Гайдегером із “*тих самих міркувань*, які мотивували її застосування в певний період...” та внаслідок “бажання відвернути від думки про буття не лише пережитки та метаморфози християнської теології, а й теологічне, яке є абсолютно конститутивним для метафізики як такої. Справді, хоча гайдегерівський концепт *Endlichkeit* ніколи й не був теологічно-християнським концептом скінченності, це не змінює того факту, що ідея буття-скінченного є сама по собі ідеєю *онтологічно-теологічною*, що як така неспроможна задовольнити думку, яка відходить від Метафізики лише для того, щоб осмислити у світлі забутої істини Буття ще приховану *едність* її онтологічної сутності” (*Revue internationale de philosophie*, 1960, n° 52). Отже, думка, яка хоче дійти до

краю самої себе, у своїй мові, до краю того, на що вона спрямована і що відоме нам під назвою пер-вісної скінченності або скінченності буття, повинна була б покинути не лише слова та теми скінченного, а й, що вочевидь *неможливо*, усе те, чим вони керують у мові, у найглибшому значенні цього слова. Остання неможливість не означає, що потойбіччя метафізики та онто-теології буде незастосовним; вона стверджує, навпаки, необхідність для цього необмеженого виходу за межі знайти собі точку опертя в метафізиці. Цю необхідність ясно усвідомлював Гайдегер. Вона не-заперечно вказує на те, що тільки відмінність є фун-даментальною і що буття — це ніщо поза сущим.

⁵⁹ *Liberté et Commandement*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1953.

⁶⁰ *Vom Wesen des Grundes*, trad. fr., p. 91 et suiv. et *Introduction a la métaphysique*, trad., p. 210.

⁶¹ *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr., p. 51 et passim.

⁶² *Ibid.*, p. 49. Див. також, крім інших фрагментів, p. 67, 75, 113 ext.

⁶³ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁵ Ми радше процитуємо уривок із "Ученого неутва", де Микола Кузанський запитує себе: "Отже, як зможемо ми зрозуміти творіння саме як творіння Боже, що в усій своїй сукупності не додає нічого до нескінчен-ного Буття?" І щоб проілюструвати цей "подвій-ний процес обгортання та розвитку", способу якого "ми абсолютно собі не уявляємо", він писав: "Уявімо собі обличчя, чиї образи були б розмножені й далеко, й близько (ми говоримо тут не про відстань у про-сторі, а про міру участі образу в істинності зразка, бо саме в цьому необхідно полягає участь); у цих роз-множених і різноманітних образах одного обличчя в розмаїтих та численних формах перед нами постає одне обличчя, поза всяким зрозумінням смислу або думки, в незбагнений спосіб". (*Livre II, chap. III, in Oeuvres choisies*, par M. de Candillac, p. 115.)

⁶⁶ Думка про буття воліє бути тим, що дозволяє сказати, без наївності, редукації чи блюзнірства: "Наприклад, Бог". Тобто *мислити* Бога таким, як Він є, не перетво-рюючи його на об'єкт. Що стосується Левінаса, то він, будучи тут у цілковитій згоді з усіма найкласичнішими метафізиками нескінченності, визнав би це неможли-вим, абсурдним або суто вербальним: як можна мисли-ти те, що говориш, коли, наприклад, ідеться про такий вираз: "Бог — або нескінченність — наприклад?" Але поняття зразковості прикладу, безперечно, запропо-нує не одну можливість проти цього заперечення.

⁶⁷В одній гострій статті ("Heidegger, Gagarine et nous", DL) Гайдегер оголошується ворогом техніки й зараховується "до ворогів індустріального суспільства", які "майже завжди є реакціонерами". Це звинувачення, на яке Гайдегер так часто й так ясно відповідав, що ми не можемо зробити нічого ліпшого, як відіслати читача до його праць і, зокрема, до "Питання техніки", де техніка розглядається як "спосіб зняття покриву" (у "Есе та лекціях"), до "Листа про гуманізм", до "Вступу до метафізики" ("Обмеження Буття"), де певне насильство, про яке ми незабаром будемо говорити, пов'язується в не пейоративному й не етичному розумінні (с. 173) з технікою при знятті покриву з Буття (δένον-τεχνη).

У кожному разі, слід було б уточнити логічну суть звинувачення, яке висуває Левінас. Буття (як концепт) схильне бути насильством над нейтральним. Священне схильне бути *нейтралізацією* особистого Бога. "Реакція" проти техніки спрямована не проти небезпеки технічної деперсоналізації, а проти того, що якраз звільняє від захвату перед Священним та від закорінення в Місії.

⁶⁸Не маючи змоги розгорнути тут цю дискусію, ми відсилаємо читача до тих текстів Гайдегера, де він найбільш ясно розглядає цю тему: а. "Sein und Zeit": теми сутнісної "Unheimlichkeit", "голизни" буття-у-світі als Un-zuhause (с. 276—277). Саме від цієї автентичної умови втікає *нейтральне* існування *On*. — б. "Humanisme", с. 93, де йдеться про поему "Повернення" Гельдерліна. Гайдегер тут у своєму коментарі зазначає, що слово "батьківщина" "мислиться у своєму сутнісному розумінні, аж ніяк не патріотичному, не націоналістичному, а радше з погляду Історії Буття" — в: *Tam samo*, с. 103. Гайдегер тут, зокрема, пише: "Усякий націоналізм с. у плані метафізичному, антропологізмом і, як такий, суб'єктивізмом. Націоналізм не долається чистим інтернаціоналізмом, а лише розширюється й організовується в систему". — г. І, нарешті, про оселю та дім (що їх Левінас намагається також оспівати, але, правду кажучи, як момент внутрішнього, а точніше, як структуру (économie)). Гайдегер уточнює, що дім не визначає метафорично буття, виходячи зі своєї структури, а навпаки, дозволяє визначити себе як такий, лише виходячи із сутності буття. *Tam samo*, с. 151. Див. також: "Людина живе в поеті", де, зазначмо це мимохідь, Гайдегер проводить різницю між Тотожним і Однаковим (das Selbe — das Gleiche): "Тотожне покvapно відступає, щоб розв'язати

відмінності в Однаковому". в *Essais et Conférences*, р. 231. Див., нарешті, *Bâtir, Habiter, Penser (ibid)*.

⁶⁹ Див., наприклад, "Повернення" в "Підході до Гельдерліна".

⁷⁰ Там само.

⁷¹ "Повернення", "Підхід до Гельдерліна", с. 34.

⁷² Див. також: *Vom Wesen des Grundes*, trad. Corbin, р. 91, note 1. Теологія, думка про сущого Бога, про сутність та існування Бога, має, отже, передбачати думку про буття. Немає потреби говорити тут про Гайдегера, щоб зрозуміти цей рух; краще буде спочатку звернутися до Дунса Скота, що йому, як відомо, Гайдегер присвятив одну зі своїх перших праць. З погляду Дунса Скота, думка про звичайне й однозначне буття необхідно передує думці про визначене суще (визначене, наприклад, як скінченне або нескінченне, як створене або не створене тощо). Проте це не означає:

1° що звичайне й однозначне буття є якоюсь категорією або родом, і Дунс Скот у цьому випадку звертається до аристотелівського доведення, не вдаючись, проте, до аналогії. (Див. на цю тему, зокрема, E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, р. 104—105.)

2° що доктрина однозначності буття сумісна з аристотелівсько-томістською доктриною і з аналогією, яка, як це показує Е. Жильсон (*там само*, сс. 84—115), розташовується в іншому плані й відповідає на інше запитання. Проблема, яка постає перед Дунсом Скотом, — та сама, що цікавить нас тут, у цьому діалозі між Левінасом і Гайдегером, — постає, отже, на терені, пише Е. Жильсон, який не є більше ані тереном Аристотеля, ані тереном Томи Аквінського, оскільки, щоб проникнути в цю проблему, треба спочатку вийти з дилеми, яку встановив аристотелізм між одним та універсальним, між "першим" і "другим", уникнути водночас необхідності обирати між аналогічним та однозначним, що можна зробити, лише виокремивши поняття буття, в якомусь розумінні, метафізично чисте від будь-якого визначення" (*там само*, с. 89). З цього випливає, що думка про буття (яку Жильсон називає тут, на відміну від Гайдегера, "метафізичною"), якщо вона входить в усяку теологію, не передує їй і не визначає її ні в чому, на відміну від принципу або концепту. Відношення між "першим" і "другим" тощо не мають тут жодного сенсу.

⁷³ Сартр уже, як і Левінас, витлумачив *Mitsein* у розумінні товариськості, команди тощо. Ми відсилаємо гут читача до *Sein und Zeit*. Див. також *le Concept de*

monde chez Heidegger. Вальтер Бімель (Walter Biemel) висловлює там чимало слухних і ясних думок, критикуючи це тлумачення та інтенції Гайдегера (с. 90 і далі). Ми тут просто додамо, що первісно “з” у *Mitsein* не більше позначає структуру команди, яку надирає нейтральне і просте завдання, аніж “з” у вислові “розмова з Богом” (ТІ). Буття, яке може прикликати *Mitsein*, не є, як це часто намагається стверджувати Левінас, третім терміном, узвичасною істиною тощо. І, нарешті, поняття *Mitsein* описує первісну структуру відношення між *Da-Sein* і *Da-Sein*, яке передус усякому значенню “зустрічі” або “конституювання”, тобто дискусії, про яку ми згадували вище (див. також *Sein und Zeit*: “З” і “також” мають розумітися в дусі екзистенціалів, а не категорій” (с. 48).

⁷⁴ Див. “Вступ до метафізики” (передусім “Обмеження Буття”).

⁷⁵ Тут треба уточнити, що “онтологічне” відсилає не до того концепту онтології, від якого Гайдегер пропонує нам “відмовитися” (див. вище), а до виразу, який неможливо знайти і яким треба було б його замінити. Слово “історичний” також має бути змінене, щоб стати зрозумілим, у співзвучності зі словом “онтологічний”, чийм атрибутом воно не є і в стосунку до якого воно не позначає жодної деривації.

⁷⁶ *Oeuvres choisies De N. de Cues*, par M. de Gandillac.

⁷⁷ *Entre deux mondes (Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig, in la Conscience juive*, P. U. F., 1963, p. 126). Ця лекція, наскільки нам відомо, разом зі статтею Неєра — А. Néher (*Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, 1959) — єдиний важливий текст, присвячений Розенцвайгові, більше відомому у Франції як автор *Hegel und der Staat*, аніж *Der Stern der Erlösung* (“Зірка спокути”) [1921]. Вплив Розенцвайга на Левінаса був, здається, глибоким. “Опозиція ідеї тотальності вразила нас у книжці Франца Розенцвайга “*Der Stern der Erlösung*”, яка тут часто присутня і часто цитується (ТІ).

⁷⁸ У своєму “Нарисі філософського емпіризму” Шелінг пише: “Таким чином, Бог — це буття, замкнене у самому собі в абсолютний спосіб, він — субстанція в її найвищому розумінні, вільна від будь-яких зв’язків. Але виходячи із самого факту, що ми розглядаємо ці визначення як суто іманентні, як такі, що не стосуються нічого зовнішнього, ми опиняємося перед необхідністю мислити їх, виходячи з *Нього*, тобто мислити Його як *prius* (першого), бачити Його як абсолютний *prius*. І саме в такий спосіб емпіризм, до-

ведений до його екстремальних наслідків, приводить нас до над-емпіричного". Природно, що під "замкненим" і "згорнутим" треба розуміти не скінченну обгородженість та егоїстичну німоту, а абсолютну альтерність, те, що Левінас називає Нескінченим, звільненим від будь-яких відношень. Аналогічний рух простежується й у Бергсона, який у своєму "Вступі до метафізики" критикує в ім'я *істинного емпіризму* емпіристські доктрини, що зраджують чистий досвід, і доходить висновку: "*Цей істинний емпіризм і є істинна метафізика*".

⁷⁹ Чиста відмінність не є абсолютно відмінною (від невідмінності). Гегелівська критика поняття чистої відмінності, безперечно, є для нас темою, обминати яку дуже важко. Гегель мислив абсолютну відмінність і показав, що вона може бути чистою, лише будучи нечистою. Так, наприклад, у "Науці логіки" Гегель писав на тему "абсолютної відмінності": "Ця відмінність — це відмінність у-собі-й-для-себе, відмінність абсолютна, відмінність Сутності. Ця відмінність у-собі-й-для-себе — не така, що виникає внаслідок зовнішньої причини, а та, яка співвідноситься сама із собою, а отже, ця відмінність проста. Це надзвичайно важливо — бачити в абсолютній відмінності відмінність просту... Відмінність у собі є відмінністю, яка входить у відношення сама із собою; таким чином, вона є своєю власною негативністю, відмінністю у стосунку не до *іншого*, а до самої себе. Але те, що відрізняється від відмінності, є ідентичністю. Об'єднання двох формує відмінність: відмінність є водночас усім і своїм власним моментом. Можна сказати, цілком обгрунтовано, що відмінність, коли вона проста, — це не відмінність; це може бути істинним лише у відношенні до ідентичності; але відмінність як така містить у собі водночас саму себе й це відношення. Відмінність є всім і своїм власним моментом, так само як ідентичність є всім і своїм власним моментом" (т. Т. II, р. 38—39).

⁸⁰ J. Joyce, *Ulysses*, p. 622. Але Левінас не любить ані Улісса, ані хитрощів цього надто гегелівського героя, цього чоловіка *ωόστος* та вузького кола, чії пригоди завжди підсумовуються в їхній тотальності. Він часто йому дорікає (TI, DL). "Міфове про Улісса, який повертається на Ітаку, ми хотіли б протиставити історію Авраама, який назавжди покидає свою батьківщину, щоб податися в невідомий край, і забороняє служникові привести навіть свого сина туди, звідки він вирушає в далеку й невідому подорож ("Слід іншого").

Безперечно, Гайдегер знав про неможливість повернення: первісна історичність буття, первісність відмінності, незвідне блукання перешкоджають поверненню до *самого* буття, яке є нічим. Отже, Левінас у цьому на боці Гайдегера. Натомість, хіба тема повернення насправді так мало єврейська? Конструюючи Блума та Стівена (святого Стефана, єврея-елліна), Джойс вельми цікавився тезами Віктора Берара, який перетворив Улісса на семіта. Це правда, що "*Jewgreek is greekjew*", вираз, написаний на кашкеті Лінча, — твердження нейтральне, анонімне, у сенсі, який ненависний Левінасові. "Це нічия мова", — сказав би Левінас. До того ж, це висловлювання належить до категорії тих, які ми зазвичай пов'язуємо з "жіночою логікою": "Так міркує жінка. Єврей-грек — це грек-єврей". Мимохідь зазначмо на що тему, що в "Тотальності та нескінченності" асиметрія шанується до такої міри, що нам видається неможливим, сутнісно неможливим, що вона могла би бути написана жінкою. Філософським суб'єктом у ній є чоловік [*vir*]. (Див., наприклад, "Феноменологію Еросу", яка посідає таке важливе місце в структурі книжки.) Хіба ця неможливість написання книжки жінкою не є унікальною в історії метафізичного письма? До речі, Левінас визнає, що жіночість — це "онтологічна категорія". Чи треба пов'язувати це зауваження із сутнісною чоловічістю метафізичної мови? Але, можливо, метафізичне бажання є сутнісно чоловічим — навіть коли воно знаходить свій вияв у жінки? Це схоже на те, що Фройд (котрий не став би розглядати сексуальність як "відношення до того, що є абсолютно іншим") думав не про бажання, звичайно ж, а про лібідо.

“ГЕНЕЗА ТА СТРУКТУРА” І ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

Я повинен почати із *застереження* та *зізнання*. Коли, щоб наблизитись до якоїсь філософії, людина вже озброєна не лише двійком понять, — тут це — “структура та генеза”, — що їх тривала традиція проблематики часто закріплює або перевантажує ремінісценціями, а й також спекулятивною решіткою, де вже з’являється класична фігура якого-небудь антагонізму, оперативна дискусія, яку готуються розпочати в рамках цієї філософії або виходячи з неї, ризикує бути схожою не так на уважне слухання, як на постановку під знак запитання, тобто на позбавлене відчуття міри розпитування, яке наперед вводить те, що прагне знайти й чинить насильство у стосунку до природної фізіології, яка властива тій або тій думці. Безперечно, такий підхід до філософії, коли в неї вводиться чужорідне тіло дискусії, може бути плідним і ефективним, може виявити або прояснити смисл прихованої роботи, але починається він з агресії та неадекватності. Про це не слід забувати.

У цьому конкретному випадку шойно сказане мною видається ще більш істинним, ніж звичайно. Гусерль завжди з відразую ставився до дискусій, до дилем, до апорії, тобто до рефлексій в альтернативному плані, коли філософ, по закінченні своїх роздумів, хоче зробити якийсь висновок, тобто закрити питання, завершити сподівання або погляд певним вибором, рішенням, розв’язанням; усе це

впливає зі спекулятивного або “діалектичного” — принаймні в тому значенні, якого Гусерль завжди прагнув надати цьому слову: ставлення до проблем. Провина за таке ставлення лягає не лише на метафізиків, а й на представників емпіричних наук, що припускаються цієї помилки, часто самі про те не здогадуючись: і тим, і тим можна однаково закинути цей первородний гріх схильності до роз’яснень. Натомість феноменологія є “по-справжньому позитивістською” в цьому питанні, вона звертається до самих речей і відступає перед оригінальністю та первісністю значень. Процес адекватного розуміння або опису, безперервність експлікації розвіюють фантом вибору. Отже, можна було б сказати, в дуже преюдиціальний спосіб, що, відмовившись від системи та спекулятивного закриття, Гусерль уже, у своєму стилі думки, більш уважний до історичності смислу, до можливості його становлення, більш шанобливий до того, що в структурі залишається відкритим. І коли навіть лише приходять до думки про те, що відкритість структури “структурна”, тобто сутнісна, то вже переходять до порядку, неоднорідного у стосунку до першого: *відмінність* між меншою структурою — з необхідністю закритою — і структурністю відкритості, таким, мабуть, є те ніде не розташоване місце, де закорінюється філософія. Зокрема, коли вона говорить і описує структури. Таким чином, презумпція конфлікту між генетичним підходом і підходом структурним, як здається, від самого початку гри накладається на специфічність того, що відкривається свіжому погляді. І якби Гусерлю *ex abrupto* (раптово) поставили запитання “структура чи генеза”, то я ладен побитися об заклад, що він дуже здивувався б, що його за-

прошують до такої дискусії; він би відповів, що це залежить від того, про що ми маємо намір говорити. Є дані, які треба описувати в термінах структури, інші — в термінах генези. Є шари значення, що з'являються нам як системи, комплекси, статичні конфігурації, всередині яких, до речі, можливі рух та генеза, які повинні підкорятися власним законам та функціональному значенню розглядуваної структури. Інші шари, іноді глибші, іноді ближчі до поверхні даються нам у сутнісному аспекті творення та руху, вступу, початку, становлення або традиції, а це вимагає, щоб про них говорили мовою генези, за припущення, що є така мова або що є лише одна така мова.

Образ цієї вірності темі опису ми знаходимо у щонайменше очевидній вірності Гусерля собі самому на всьому його творчому шляху. Щоб показати це, я наведу два приклади.

1. Перехід від генетичних досліджень, здійснюваних у єдиній книжці, від методу або певних психологістичних припущень якої Гусерль відмовився (я маю на увазі *Philosophie der Arithmetique*), до "Логічних досліджень", зокрема, де йшлося передусім про те, щоб описати об'єктивність ідеальних об'єктивностей у певній позачасовій зафіксованості та в їхній автономії у стосунку до певного суб'єктивного становлення; Гусерль настільки переконаний у необхідності цього переходу до безперервності експлікації, що він напише приблизно через сорок років¹:

"Що стосується зосередження уваги на формальному, то я досяг цього вже у своїй "Філософії арифметики" (1891 р.), яка, попри брак зрілості, що завжди притаманний першій праці, була, проте, першою спробою до-

сягти ясності в питанні про істинний смисл, смисл автентичний і первинний, понять теорії множин та теорії чисел, і я зробив це, повернувшись до спонтанної діяльності зв'язування та числення, в якій серії ("тотальності", "множини") та числа даються в первісно продуктивний спосіб. Отже, це було дослідження конститутивної феноменології, в якій я знайшов можливість остаточно виразити себе..." і так далі.

Можуть заперечити, що тут ця вірність легко пояснюється, оскільки йдеться про те, щоб переосмислити у вимірі "трансцендентальної генези" інтенцію, яка спочатку пов'язувалася, більш "наївно", але з упевненим неспокоєм, генезу психологічну.

2. Але не можна сказати те саме про перехід — цього разу в рамках феноменології — від структурного аналізу конституювання, що здійснюється в *Ideen I* (1913), до аналізу генетичного конституювання, який буде здійснено далі і який часто зовсім новий за своїм змістом. А проте цей перехід — всього лише простий поступ, який не веде за собою ніякого, як то кажуть, "випередження", а тим більше ніякого вибору і ніякого каяття. Це — поглиблення праці, яке не зачіпає того, що вже було відкрито, праці з розкопування, де прояснення генетичних основ та вихідної продукувальності не тільки не розхитує і не руйнує жодної з уже виведених на поверхню структур, а й знову показує ейдетичні форми, "структурні а-пріорі" — це вислів Гусерля — самої генези.

Таким чином, принаймні в умі Гусерля, ніколи не існувало проблеми "структура-генеза", а існує лише віддання переваги одному або другому з цих двох оперативних понять, залежно від того, в якому просторі здій-

снюється опис, від *quid* або *quomodo* даних. У цій феноменології, де, на перший погляд і в тому разі, якщо дозволити собі черпати натхнення з традиційних схем, мотиви конфліктів або напруги видаються численними (це філософія сутностей, які завжди розглядаються у своїй об'єктивності, своїй недоторканності, своїй апріорності; але це, разом із тим, філософія досвіду, становлення, часового потоку пережитого, який є останнім посиленням, це також філософія, в якій поняття "трансцендентального досвіду" визначає саме поле рефлексії в проекті, який, на думку Канта, наприклад, тяжіє до тератології); отже, це не могло б завдати ніякої шкоди, й опанування феноменології в процесі праці дозволило Гусерлю зберігати незворушну безтурботність при застосуванні двох оперативних понять, завжди комплементарних. Таким чином, феноменологія, при ясності її інтенцій, була б заторкнута нашим попереднім запитанням.

Висловивши ці застереження в тому, що стосується задуму Гусерля, я повинен тепер викласти свій задум. Власне, я хотів би спробувати показати:

1) що за спокійним застосуванням цих понять відбувається дискусія, яка впорядковує й ритмізує темп опису, яка наділяє його своєю "жвавистію" та натхненням і незавершеністю якої, порушуючи рівновагу кожного з великих етапів феноменології, робить нескінченно необхідними нову редукцію та нову експлікацію;

2) що ця дискусія, щомиті наражаючи на небезпеку самі принципи методу, начебто — я кажу "начебто", тому що тут ідеться про гіпотезу, котра, якщо не підтвердиться, могла б дати змогу принаймні виявити первісні ха-

рактистики гусерлівської спроби, — суперечить намаганням Гусерля вийти за межі суто описового простору та трансцендентальним претензіям його дослідження, спрямованим до метафізики історії, де тривка структура Телосу дозволила б йому знову пристосувати, есенціалізувавши та приписавши йому горизонт певного виду, стихійну генезу, яка заповняла б дедалі більший простір і яка, здавалося, дедалі менше була б спроможна пристосовуватися до феноменологічного апіоризму та трансцендентального ідеалізму.

Я спробую альтернативно простежити за розвитком дискусії, що була внутрішньою у стосунку до думки Гусерля та за ходом битви, яку Гусерль двічі мусив вести на флангах свого поля досліджень, я маю на увазі дві полеміки, що протиставили Гусерля двом філософіям структури, якими є *дильтеянізм* та *генетизм*.

Отже, Гусерль знову й знову намагається примирити *структуралістську* вимогу, яка приводить до тотального опису тотальності, форми або функції, організованої за своїми внутрішніми законами і в якій елементи мають смисл лише в солідарності своєї кореляції або свого протиставлення, з вимогою *генетистською*, тобто з пошуками витоків та основ структури. Проте можна довести, що сам феноменологічний проект виник внаслідок першого провалу цієї спроби.

У *Philosophie der Arithmetik* об'єктивність певної структури, а саме, структури чисел та арифметичних рядів — і, корелятивно, об'єктивність арифметичного напряму думки — співвідноситься з конкретною генезою, яка повинна зробити її можливою. Гусерль уже відмовляється і завжди відмовлятиметься розглядати інтелігібельність і нормативність

цієї універсальної структури як манну, що "впала з небес"² або як одвічну істину, створену нескінченним розумом. Дістатися до суб'єктивного джерела арифметичних об'єктів та цінностей означало б тут знову спуститися до перцепції, до перцептивних сукупностей, до множин і тотальностей, які подавалися б у своїй доматематичній організованості. За своїм стилем це повернення до перцепції та до актів зв'язування або числення є поступкою спокусі, яка була тоді частим явищем і яка дістала дуже туманну назву "психологізму"³. Але більш як в одному пункті він позначає свої розходження й ніколи не доходить до того, щоб розглядати генетичне конституювання факту як епістемологічне твердження, що були схильні робити Ліпс, Вундт та кілька інших дослідників (щоправда, слід відзначити, що після уважного прочитання їхніх творів з'ясовується, що вони були набагато обачнішими і мислили не так спрощено, як можна було б подумати після критики Гусерля).

Оригінальність Гусерля впізнається в тому, що: а) він відрізняє число від концепту, тобто від *constructum*, від психологічного артефакту; б) він наголошує на незвідності математичного або логічного синтезу до порядку — у двох значеннях цього слова (*ordre**) — психологічної темпоральності; в) він спирає весь свій психологічний аналіз на *вже задану* можливість якогось об'єктивного *etwas überhaupt*, яке Фреге розкритикує під назвою *знекровленого привида*, але яке вже визначає інтенціональний⁴ вимір об'єктивності, трансцендентальний стосунок до об'

* Певно, автор має на увазі два значення французького слова *ordre* — "порядок" і "наказ".

екта, що його жодна психологічна генеза не зможе заснувати, а зможе тільки передбачити в його можливості. Внаслідок цього повага до арифметичного *смыслу*, до його *ідеальності* та його *нормативності* забороняє вже Гусерлю всяку психологічну дедукцію числа в той самий момент, коли його декларований метод та тенденції епохи мали б її йому накинути. Залишається лише інтенціональність, передбачена рухом генези і ще мислена Гусерлем як *характеристика*, як *психологічна структура свідомості*, як характер і стан фактичності. Але без інтенціональності фактична свідомість значення числа чудово обходиться. Це значення, тобто ідеальна об'єктивність і нормативність, якраз і є цією незалежністю у стосунку до всякої фактичної свідомості; і Гусерль невдовзі буде змушений визнати обґрунтованість критики Фреге: сутність числа не більше залежить від психології, аніж існування Північного моря. З другого боку, ані одиниця, ані нуль не можуть бути породжені внаслідок множинності позитивних актів, фактів або психічних явищ. Те, що є істинним у стосунку до арифметичної одиниці, також істинне стосовно кожного об'єкта в цілому.

Якщо, прагнучи осмислити структуру ідеального *смыслу*, виходячи з фактичної генези, Гусерль, з огляду на всі ці труднощі, відмовляється від психологістичного шляху⁵, то так само рішуче відмовляється він і від логістичних висновків, що їх його критики намагалися йому накинути. Незалежно від того, чи був він платонівського, чи кантівського стилю, цей логіцизм прив'язувався передусім до автономії логічної ідеальності у стосунку до всієї свідомості взагалі або всієї конкретної і неформальної свідомості. Що стосується Гу-

серля, то він хоче водночас *підтримати* нормативну автономію логічної або математичної ідеальності у стосунку до всієї фактичної свідомості та її первісну залежність від суб'єктивності *взагалі*; від суб'єктивності *взагалі*, але *конкретної* суб'єктивності. Отже, йому треба було пройти між двома рифами логіцистичного структуралізму та психологістичного генетизму (навіть у хисткій та небезпечній формі "трансцендентального психологізму", який приписують Кантові). Йому треба було відкрити нове спрямування філософської уваги та знайти змогу відкрити конкретну, але не емпіричну інтенціональність, певний "трансцендентальний досвід", який був би "конститутивним", тобто *водночас*, як і всяка інтенціональність, продукувальним та виявляльним, активним і пасивним. Первісна єдність, спільний корінь активності та пасивності, — такою для Гусерля дуже рано поставила сама можливість смислу. Ніколи не зникне відчуття, що цей спільний корінь є також коренем структури і генези і що він догматично передбачається всякою проблематикою та всяким розпадом, що раптом постають перед їхнім суб'єктом. Доступ до цієї спільної закоріненості — це те, чого Гусерль спробує досягти за допомогою різних "редукцій", які постають спочатку як нейтралізація психологічної генези та навіть усякої фактичної генези *взагалі*. Перша фаза феноменології у своєму стилі та у своїх об'єктах більш структуралістська, тому що прагне спочатку і передусім відгородитися від психологізму та історизму. Але не генетичний опис *взагалі* опиняється поза грою, а тільки той, який запозичує свої схеми у каузалізму та натуралізму, той, який спирається на науку "про факти", тобто на емпіризм; отже, доходить ви-

сновку Гусерль, на релятивізм, неспроможний забезпечити власну істинність; отже, на скептицизм. Таким чином, перехід до феноменологічного напрямку думки стає необхідним внаслідок філософської безпорадності або вразливості генетизму, коли останній через свій позитивізм не розуміє себе самого, вважає, що може замкнутися в “науці-профакти” (*Tatsachenwissenschaft*), незалежно від того, чи йдеться про природничі науки, чи про гуманітарні. Саме сфери цих наук стосується вислів “генеза повсякденного світу”.

Оскільки феноменологічний простір не відкрито, оскільки трансцендентальний опис не здійснено, проблема “структура-генеза”, як здається, не має ніякого сенсу. Ні ідея структури, яка ізолює різні сфери об’єктивної сигніфікації, статичну оригінальність яких вона шанує, ні ідея генези, яка здійснює невинуваті переходи з однієї царини в іншу, здається, не можуть прояснити проблему *основ об’єктивності*, яка вже стала проблемою Гусерля.

Це могло б здатися не дуже важливим: хіба не можна уявити собі методологічну плідність цих двох понять у різних сферах природничих і гуманітарних наук, тією мірою, якою останні у своєму русі та у свою власну мить, у своїй ефективній праці, не мусять відповідати за смисл і цінність власної об’єктивності? Зовсім ні. Найбільш наївне використання поняття генези, а особливо поняття структури передбачає принаймні чітке розмежування природних регіонів і сфер об’єктивності. А це попереднє розмежування, це прояснення смислу кожної місцевої структури може залежати лише від якоїсь феноменологічної критики. Ця остання завжди буде *по праву* першою, бо тільки вона може відповіс-

ти до будь-якого емпіричного опитування і до того, як таке опитування стане можливим, на запитання такого типу: що таке явище психічне, що таке явище психологічне, що таке явище історичне і так далі — на запитання, відповідь на які була більш або менш догматично імплікована структурними або генетичними методами.

Не забуваймо, що *Philosophie der Arithmetik* з'явилася водночас із найсміливішими, найсистематичнішими і найоптимістичнішими психогенетичними спробами; перші феноменологічні твори Гусерля створювалися майже водночас із першими структуралістськими проектами, принаймні тими, що проголошували структуру своєю темою, бо було б зовсім неважко довести, що певний структуралізм завжди був найбільш спонтанним актом у філософії. І проти цих перших філософій структури, дильтеянізму та гештальтизму Гусерль висунув заперечення, по суті, тотожні тим, які він спрямовував проти генетизму.

Структуралізм *Weltanschauungsphilosophie* — це, на думку Гусерля, історизм. І попри енергійні протести Дильтея, Гусерль і далі думатиме, що, як і всякий історизм та незважаючи на свою оригінальність, він не уникає ані релятивізму, ані скептицизму⁶. Бо він підсумовує норму історичної фактичності, він, зрештою, змішує, якщо висловитися мовою Ляйбніца та мовою "Логічних досліджень" (I, 146—148), *істину факту з істиною розуму*. Чиста істина або претензія на чисту істину відсутні в їхньому сенсі, принаймні тоді, коли хтось намагається, як це робить Дильтей, осмислити їх у рамках визначеної історичної тотальності, тобто тотальності фактичної, тотальності скінченної, всі вирази та культурні витвори якої структурно

солідарні, зв'язні, врегульовані тією самою функцією, тією самою скінченною єдністю якоїсь тотальної суб'єктивності. Цей смисл істини або претензій на істину — це вимога абсолютної всечасовості та абсолютної універсальності, які є нескінченними і нічим не обмеженими. Ідея Істини, тобто Ідея філософії або науки, — це ідея нескінченна, ідея в кантіанському розумінні. Всяка скінченна тотальність, всяка скінченна структура неадекватна. Але Ідея або проект, які надихають або об'єднують всяку *визначену* історичну структуру, всякий *Weltanschauung*, скінченні: отже, виходячи зі структурного опису бачення світу, можна осмислити все, крім нескінченної відкритості до істини, тобто філософії. А втім, завжди щось подібне до такої речі, як *відкритість*, прирікатиме на невдачу будь-який структуралістський задум. Чого я ніколи не міг зрозуміти щодо структури, то це чому вона не закрита.

Якщо Гусерль так вороже поставився до дильтеянізму⁸, то це сталося тому, що тут ідеться про *спокусливу* спробу, про заманливе відхилення. Дильтею справді слід поставити в заслугу те, що він повстав проти позитивістської натуралізації життя духу. Акт “розуміння”, який він протиставляє експлікації та об'єктивації, повинен бути найпершим і головним шляхом гуманітарних наук. Гусерль також віддає Дильтею належне і з великою прихильністю ставиться: 1) до ідеї про принцип “зрозуміння” або повторного-зрозуміння, “повторного-життя” (*re-vivre, Nachleben*), поняття, які наближають нас водночас до поняття *Einführung*, запозиченого у Лібса і трансформованого Гусерлем, і до поняття *Reaktivierung*, що означає активне оживлення інтенції, переданої від *іншого* духу та пробу-

дження продукування смислу; ідеться про саму можливість гуманітарних наук; 2) до ідеї, що існують тоталітарні структури, наділені єдністю внутрішнього смислу, такі собі духовні організми, культурні світи, всі функції та прояви яких солідарні і яким корелятивно відповідають *Weltanschauungen*; 3) розрізнення між фізичними структурами, де принцип зв'язку — це зовнішня каузальність, та духовними (розумовими) структурами, де принцип зв'язку — це те, що Гусерль назве "мотивацією".

Але це оновлення не фундаментальне і лише посилює загрозу історизму. Історія не перестане бути емпіричною наукою "фактів" через те, що вона реформувала свої методи та свої прийоми, і через те, що каузалізм, атомізм, натуралізм вона замінила тотальним структуралізмом і почала ставитися уважніше до культурних тотальностей. Її намагання оперти нормативність на краще зрозумілу фактичність не стає більш легітимним, вона лише збільшує силу своєї філософської зваби. Під неоднозначною категорією історичного ховається змішування цінності та існування; а в більш загальному розумінні — змішування всіх видів реальності та всіх видів ідеальності⁹. Отже, треба привести, звести теорію *Weltanschauung* до чітких меж її власної сфери; її контури накреслюються певною *відмінністю* між мудрістю та знанням і певною етичною упередженістю та певною етичною поквалітивістю. Ця незвідна відмінність залежить від безнастанного відмінювання теоретичних основ. Невідкладні потреби життя вимагають, щоб практична відповідь структурувалася в полі історичного існування і йшла попереду абсолютної науки, висновків якої вона не може чекати. Сис-

тему цього передування, структуру цієї вихопленої відповіді Гусерль і називає *Weltanschauung*. Можна було б сказати з деякими застереженнями, що він визнає за нею ситуацію та значення “приблизної моралі”¹⁰, незалежно від того, буде вона особистою чи властивною спільнотою.

Досі ми цікавилися проблемою “структура-генеза”, яка була спочатку накинута Гусерлю поза межами феноменології. Але саме радикалізація передумов психології та історії зробила необхідним перехід до феноменологічного напрямку думок. Спробуймо тепер розглянути цю саму проблему в полі феноменології, дотримуючись методологічних засад Гусерля й, зокрема, пам’ятаючи про редукцію в її ейдетичній та трансцендентальній формах. Правду кажучи, тут не йдеться, — ми це ще побачимо, — про *ту саму* проблему, а лише про проблему аналогічну, Гусерль би сказав “паралельну”, і смисл цього поняття “паралелізму”, якого ми зараз торкнемося, ставить проблеми не з найлегших.

Якщо перша фаза феноменологічного опису та “конститутивного аналізу” (фаза, найбільш опрацьованим слідом якої є *Ideen I*) у своєму задумі рішуче статична та структурна, вона є такою, як здається, принаймні з двох причин. А) У своїй реакції на історичистичний або психологістичний генетизм, з яким він і далі полемізує, Гусерль систематично виключає *будь-яку* генетичну зацікавленість¹¹. Таким чином, напрям думки, проти якого він повстає, можливо, непрямо заторкнув і визначив його власний погляд: усе відбувається так, ніби він розглядав тоді всяку генезу як асоціативну, каузальну, фактичну і світську. Б) Дбаючи передусім про формальну онтологію та об’єктивність взагалі, Гу-

серль особливо наголошує на артикуляції між об'єктом взагалі (хоч би якою була його локальна належність) і свідомістю взагалі (*Ur-Region*), він визначає форми очевидності взагалі і хоче досягти в такий спосіб остаточної критичної та феноменологічної юрисдикції, якій пізніше буде підпорядковано найсміливіший генетичний опис.

Отже, якщо Гусерль проводить різницю між емпіричною структурою та структурою ейдетичною, з одного боку, між структурою емпіричною та структурою трансцендентально-ейдетичною, з другого, то в той період він не проводив такого розмежування в тому, що стосується генези.

В межах чистої трансцендентальності свідомості, під час цієї фази опису, наша проблема набула б принаймні — адже нам треба зробити вибір — двох форм. І в обох випадках ідеться про проблему *закриття* або *відкриття*.

1. На відміну від математичних сутностей, сутності чистої свідомості не є, принципово не можуть бути, *точними*. Відомо, яку різницю бачив Гусерль між *точністю* та *строгістю*. Описова ейдетична наука, така як феноменологія, може бути строгою, але вона буде необхідно неточною (*inexacte*) — я радше сказав би "аточною" (*anexacte*) — і в цьому не треба вбачати якусь недосконалість. Точність — це завжди продукт, утворений внаслідок операції "ідеалізації" та "переходу до граничного", яка може мати стосунок лише до абстрактного об'єкта, ейдетичної *абстрактної* складової (просторовості, наприклад) речі, що матеріально визначена як об'єктивне тіло, за умови, що ми ретельно абстрагуємося від інших ейдетичних складових тіла взагалі. Ось чому геометрія — це наука "ма-

теріальна” та “абстрактна”¹². З цього можна зробити висновок, що “геометрія пережитого”, “математика феноменів” неможлива; це — “хибний проєкт”¹³. Це, зокрема, означає, стосовно того, що нас тут цікавить, що сутності свідомості, а отже, й сутності “феноменів” узагалі, не можуть належати до структури та до “множини” математичного типу. Що ж характеризує таку множину, з погляду Гусерля та його епохи? Якщо говорити коротко, то це можливість *закриття*¹⁴. Ми не можемо тут заглиблюватися в інтраматематичні труднощі, які безперестану породжує ця гусерлівська концепція математичної “визначеності”, а надто при зіткненні з останніми досягненнями аксіоматики та з відкриттями Геделя. Цим своїм порівнянням між точною наукою та наукою морфологічною Гусерль хоче наголосити, і ми повинні це запам’ятати, на принциповій, сутнісній, структурній неможливості закрити структурну феноменологію. Саме нескінченна відкритість пережитого, позначена в певні моменти гусерлівського аналізу посиланням на *Ідею в кантіанському розумінні*, вторгнення нескінченного в найближчі околиці свідомості дозволяють уніфікувати часовий потік, як вона уніфікує об’єкт і світ, випереджаючи неминуче незавершення і всупереч йому. Саме дивна *присутність* цієї Ідеї дозволяє також будь-який перехід до межі та до утворення всякої точності.

2. Трансцендентальна інтенціональність описана в *Ideen I* як первісна структура, як архіструктура (*Ur-Structur*) з чотирма полюсами й двома кореляціями: кореляцією або структурою ноетико-ноематичною і кореляцією або структурою морфо-гілетичною. Що ця комплексна структура є структурою інтенціональності, тобто структурою джерела

смыслу, відкритості світлу феноменальності, що закриття цієї структури було б самим не-смыслом (нонсенсом), про це свідчать принаймні дві її ознаки: А) Ноеза і ноєма, інтенціональні моменти структури, відрізняються тим, що ноєма *реально* не належить свідомості. Є у свідомості взагалі такий рівень, який *не* належить їй *реально*. Це важка, але вирішальна тема не-реального (*reell*) ноєми¹⁵. Остання, яка є об'єктивністю об'єкта, смыслом і "як таким" речі для свідомості, не є ані самою детермінованою річчю, в її дикому існуванні, речі, виявом якої якраз і є ноєма, ні власне суб'єктивним моментом, "реально" суб'єктивним, тому що, поза всяким сумнівом, він дається свідомості як об'єкт. Не має ані світу, ані свідомості, а є світ чи якась річ від світу *для* свідомості. Безперечно, його можна по праву відкрити, лише виходячи з інтенціональної свідомості, але він не запозичає від неї того, що метафорично можна назвати, уникаючи реалізації свідомості, її "тканиною". Ця реальна не-належність до жодного регіону, хоч би яким він був, навіть до архі-регіону, ця *анархія* ноєми — корінь і сама можливість об'єктивності та смыслу. Ця іррегіональність ноєми, відкритість до "як такого" буття та до визначення тотальності регіонів взагалі не може бути описана *stricto sensu* (в прямому сенсі) і *просто*, виходячи з визначеної регіональної (обласної) структури. Саме тому трансцендентальна редукція (тією мірою, якою вона повинна залишатися редукцією ейдетичною, щоб знати, про що говоритиметься далі, і щоб уникнути емпіричного ідеалізму або ідеалізму абсолютного) може здатися редукцією, що приховує, бо вона надає доступ до визначеного регіону, хоч би який був її засновницький привілей. Мож-

на було б подумати, що після того як ясно буде визнана не-реальність ноєми, було б логічним перебудувати весь феноменологічний метод і відкинути, разом із Редукцією, цілість трансцендентального ідеалізму. Але чи не означало б це приректи себе на мовчання — що, зрештою, завжди можливо — і, в усякому разі, відмовитися від строгості, яку можуть забезпечити лише ейдетично-трансцендентальне *обмеження* і певний “регіоналізм”? В усякому разі, трансцендентальність відкритості — це водночас джерело і поразка, умова можливості та певна неможливість усієї структури і всього систематичного структуралізму. Б) Тоді як ноєма — інтенціональна і нереальна складова, *hylé* — це складова реальна, але не інтенціональна пережитого. Вона — чутлива матерія (пережита, але не реальна) афекту перед будь-яким оживленням завдяки інтенціональній формі. Це полюс чистої пасивності, тієї не-інтенціональності, без якої свідомість не одержала б нічого, що для неї було б *іншим*, і не змогла б виявляти свою інтенціональну активність. Ця рецептивність також є сутнісною відкритістю. Якщо на тому рівні, де перебувають *Ideen I*, Гусерль відмовляється описувати та опитувати *hylé* задля неї самої і в її чистій геніальності, якщо він відмовляється досліджувати можливості, які мають назву *матерії без форми та форми без матерії*¹⁶, якщо він дотримується конституйованої гіле-морфічної кореляції, то це означає, що його аналіз досі розгортається (і чи не завжди вони будуть там розгортатися в певний спосіб?) в рамках конституйованої темпоральності¹⁷. Але у своїй найбільшій глибині та у своїй чистій специфічності *hylé* — це спочатку темпоральна матерія. Вона — можливість самої гене-

зи. Таким чином, з'являється, — на цих двох полюсах відкритості і в самій серцевині трансцендентальної структури всякої свідомості, — необхідність перейти до генетичного конституювання та до цієї нової "трансцендентальної естетики", яка буде знову й знову проголошуватися, але завжди відкладатися, і в якій теми Іншого та Часу повинні були б виявити свою незвідну узгодженість. Річ у тому, що конституювання іншого та часу відсилають феноменологію до зони, в якій її "принцип над принципами" (в нашому уявленні, це її метафізичний принцип: первісна очевидність та особиста присутність самої речі) радикально ставиться під знак запитання. У всякому разі, як ми бачимо, необхідність цього переходу від структурного до генетичного — не що інше, як необхідність розриву або конверсії.

Перш ніж простежити за цим рухом, внутрішнім для феноменології, та розглянути перехід до генетичного аналізу, зупинімося на мить на другій проблемі межі.

Усі проблематичні схеми, про які ми щойно згадали, належать до трансцендентальної сфери. Але хіба психологія, оновлена під подвійним впливом феноменології та *Gestalt-psychologie*¹⁸, при відмежуванні від асоціанізму, атомізму, каузалізму тощо, не змогла б претендувати на те, щоб самій зайнятися таким описом і такими проблематичними схемами? Одне слово, чи може структуралістська психологія, якщо вона претендує на незалежність від трансцендентальної феноменології, якщо не від феноменологічної психології, виявитися невразливою до звинувачень у психологізмі, які колись адресувалися психології класичній? У це тим більше хочеться повірити, що сам Гусерль висловився за кон-

ституювання психології феноменологічної, безперечно апіорної, але світської (в тому, що вона не може усунути позицію такої світової речі, як *psyché*) і строго паралельної до трансцендентальної феноменології. А перетнути невидиму лінію відмінності, яка розділяє паралелі, справа аж ніяк не невинна; це найвитонченіший і найамбітніший жест психологістського зловживання. Саме в цьому — принцип тієї критики, з якою Гусерль у своїй післямові (*Nachwort*) до *Ideen I* (1930) звертається до психології структури або тотальності. *Gestaltpsychologie* називається там прямо¹⁹. Не досить відхреститися від атомізму, щоб уникнути “натуралізму”. Щоб прояснити *відстань*, яка повинна відокремлювати феноменологічну психологію від трансцендентальної феноменології, треба було б дослідити *оте ніщо*, яке перешкоджає їм об’єднатися, ту паралельність, яка вивільняє простір від трансцендентального питання. Це *ніщо* — те, що дозволяє трансцендентальну редукцію. Трансцендентальна редукція — це те, що звертає нашу увагу на це ніщо, де тотальність смислу і смисл тотальності виявляють свій початок. Тобто, як висловився Фінк, *початок світу*.

А тепер нам слід було б підійти, якби ми мали для цього час і засоби, до грандіозних проблем генетичної феноменології, такої, якою вона розвивається після *Ideen I*. Я лише відзначу кілька пунктів.

Глибока єдність цього генетичного опису розгалужується, не розсіюючись, на *три напрямки*.

А) *Логічний шлях*. Це завдання *Erfahrung und Urteil*, “Формальної логіки та логіки трансцендентальної” і численних пов’язаних із ними текстів, — воно полягає в тому, щоб

розбити, "зредукувати" не лише суперструктури наукової ідеалізації та цінності об'єктивної точності, а й також усяке предикативне відкладання, що належить до культурного шару суб'єктивно-релятивних істин у *Lebenswelt*. Це робиться з метою переосмислити і "реактивувати" виникнення предикації взагалі — теоретичної або практичної, — виходячи з найдикішого до-культурного життя.

В) *Етологічний* шлях. У якомусь розумінні він уже передбачений у попередньому. По-перше тому, що в найзагальніший спосіб феноменологія може й повинна описувати лише інтенціональні модифікації *eidōs ego* взагалі²⁰. По-друге, тому що генеалогія логіки перебувала у сфері *cogitata* та актів *ego*, так ніби його власне існування і його власне життя могли бути прочитані, лише виходячи з ноематичних знаків та результатів. Тепер же, як сказано в "Картезіанських медитаціях", ідеться про те, щоб знову спуститися по цей бік, якщо мені дозволено так висловитися, пари *cogito-cogitatum*, щоб переосмислити генезу самого *ego*, що існує для себе і "постійно конститує себе як екзистанта"²¹. Крім делікатних проблем *пасивності* та *активності*, цей генетичний опис *ego* наштовхнеться на *межі*, які ми спробували б вважати остаточними, але які Гусерль, само собою зрозуміло, вважає тимчасовими. Вони існують остільки, каже він, оскільки феноменологія перебуває ще на самому початку свого шляху²². Генетичний опис *ego* фактично в кожному мить передбачає грандіозне завдання генетичної *універсальної* феноменології. Остання заявляє про себе на третьому шляху.

С) *Історико-телеологічний* шлях. "Телеологія розуму пронизує наскрізь усю історичність"²³ і, зокрема, "єдність історії *ego*"²⁴. Цей

третій шлях, який повинен буде надати доступ до *ейдосу* історичності взагалі (тобто до її *телосу*, бо *ейдос* історичності, а отже, й руху смислу, руху необхідно раціонального і духовного, може бути лише нормою, більше цінністю, аніж сутністю), цей третій шлях не є просто одним із кількох шляхів. Ейдетика історії не є просто однією з кількох ейдетик: вона обіймає собою тотальність суцхих. Справді, вторгнення *логосу*, проникнення в людську свідомість Ідеї про нескінченне завдання розуму відбувається не тільки через низку революцій, які є водночас наверненнями до себе, розривами колишньої скінченності, що розкривають могутність прихованої нескінченності і наділяють своїм голосом *δύναμις* мовчання. Ці розриви, які є водночас розкриттями (а також накриттями, бо початок негайно ховається під новою сферою об'єктивності, відкритою або витвореною), ці розриви *завжди вже заявляють про себе*, визнає Гусерль, "у плутанині й темряві ночі", тобто не лише в найелементарніших формах життя та людської історії, але й помалу в тваринному началі та в природі взагалі. Яким чином таке твердження, необхідність якого проголошується самою феноменологією та в самій феноменології, може бути повністю обґрунтоване? Бо воно вже стосується не лише пережитих феноменів та свідчень. А те, що воно може строго заявити про себе лише в стихії феноменології, хіба це заважає йому бути вже або ще метафізичним висловлюванням, утвердженням певної метафізики, що артикулюється на феноменологічний дискурс? Це запитання, якими я тут обмежуся.

Отже, розум розкривається сам собою. Розум, стверджує Гусерль, — це *логос*, який витворюється в історії. Він перетинає буття,

тримаючи себе в полі свого зору, в тому полі, де він являється сам собі, тобто як *логос*, де він говорить про себе і слухає сам себе. Він — слово як самозакоханість, слово, яке слухає себе ж. Він виходить із себе, щоб зібратися в самому собі, в "живому теперішньому" своєї присутності при собі. Виходячи з самого себе, слово, яке слухає само себе, конститується в історії розуму через обхідний шлях *письма*. У такий спосіб воно відрізняється від самого себе, щоб знову опанувати себе. "Засади геометрії" описують необхідність цієї експозиції розуму у світському написі. Ця експозиція вкрай необхідна для конститування істинності та ідеальності об'єктів, але вона також загрожує смислові зовнішністю знаку. У момент письма знак може завжди "спорожніти", ухилитися від пробудження, від "реактивації", він може назавжди залишитися закритим і німим. Як вважає Курно, письмо тут — "критична епоха".

Тут треба також дуже уважно поставитися до того факту, що ця мова *безпосередньо* не спекулятивна і не метафізична, якими певні співзвучні фрази Гегеля, здається, були для Гусерля, мав він рацію чи не мав. Бо цей логос, який сам себе називає як *telos* і чия *dύναμις* прагне до своєї *ενέρχεται* або своєї *επιτέλεση*, цей логос не витворюється в історії і не перетинає буття як чужа емпіричність, у якій метафізична трансценденція та актуальність нескінченної сутності спускалися б і схилилися до чогось. Логос — ніщо поза історією та буттям, тому що він — дискурс, нескінченна дискурсивність, а не актуальна нескінченність; і тому що він — смисл. Але ірреальність або ідеальність смислу була відкрита феноменологією — як її власні передумови. І навпаки, жодна історія як тради-

ція “я” і жодне буття не мали б смислу без логосу, який є смислом, що сам себе показує і сам про себе говорить. Попри всі ці класичні поняття, ми все ж таки не бачимо, щоб феноменологія зреклася себе на користь якоїсь класичної метафізичної спекуляції, яка навпаки — так вважає Гусерль — повинна визнати у феноменології прозору енергію власних інтенцій. Це те саме, як сказати, що, критикуючи класичну метафізику, феноменологія реалізує найглибший проект метафізики. Гусерль це визнає чи, радше, стверджує, зокрема у своїх “Картезіанських медитаціях”. Результати феноменології “метафізичні, якщо правда, що найвища істина буття має бути названа метафізичною. Але вони — не що інше, як метафізика в узвичасному значенні цього терміна: ця метафізика, виродившись упродовж своєї історії, анітрохи не відповідає тому духові, в якому вона була первісно заснована як “найперша філософія”. “...Феноменологія... усуває лише наївну метафізику... але вона не виключає метафізику взагалі” (§ 60 і 64). Бо всередині найуніверсальнішого *eidōs* духовної історичності перетворення філософії на феноменологію можна розглядати як останню стадію диференціації (стадію, тобто *Stufe*, структурний поверх або генетичний етап)²⁵. Двома попередніми стадіями будуть спочатку стадія до-теоретичної культури, потім стадія теоретичного або філософського проекту (греко-європейський момент)²⁶.

Гусерль щоразу вказує на присутність феноменологічної свідомості *Telosa* або *Vorhaben*, нескінченного теоретичного випередження, що подається водночас як нескінченне теоретичне завдання, коли говорить про *Ідею в кантіанському смислі*. Останній пода-

ється у феноменологічній очевидності як очевидність сутнісного виходу за межі актуальної та адекватної очевидності. Отже, треба було б ретельно дослідити це вторгнення Ідеї в кантіанському смислі в різних точках гусерлівського шляху. Тоді, можливо, ми з'ясували б, що ця Ідея є Ідеєю або самим проектом феноменології, тим, що робить її можливою, виходячи за межі її системи очевидностей або актуальних визначень, перехлюпоуючись через її вінця як її джерело або її завершення.

Оскільки *Телос* є тотально відкритим, будучи самою відкритістю, сказати, що він є наймогутнішим структурним *априорі* історичності — це не те саме, що визначити його як статичну й детерміновану властивість, яка може відкривати і закривати генезу буття та смислу. Він — конкретна можливість, саме народження історії та смислу становлення взагалі. Отже, структурно він — сама генеза, як початок і як становлення.

Всі ці висновки стали можливими завдяки початковому розрізненню між різними незвідними типами генези та структури: генези світської і генези трансцендентальної, структури емпіричної, структури ейдетичної і структури трансцендентальної. Поставити собі такі історико-семантичні запитання: "Що означає, що завжди означало поняття генези *взагалі*, виходячи з якого змогла виникнути та бути почута гусерлівська дифракція? Що означає і що завжди означало з погляду переміщень поняття структури *взагалі*, виходячи з якого Гусерль *оперує* й проводить розрізнення між емпіричним, ейдетичним і трансцендентальним вимірами? І яким є історично-семантичний зв'язок між генезою та структурою *взагалі*?", — не означає просто поставити попереднє лінгвістичне запитання. Це

означає поставити запитання про єдність історичного ґрунту, з опертям на яку стає можливою і вмотивовує себе трансцендентальна редукція. Це означає поставити запитання про єдність світу, завдяки чому вивільняється, з тим, щоб виявити її походження, сама трансцендентальна свобода. Якщо Гусерль не поставив цих запитань у термінах історичної філології, якщо він спочатку не з'ясував смислу *взагалі* своїх оперативних інструментів, то він учинив так не з наївності, не з догматичного або спекулятивного поспіху, не тому, що він знехтував історичним завданням мови. Він учинив так тому, що з'ясувати смисл поняття структури або генези *взагалі*, ще до дисоціацій, які вводяться редукцією, — це те саме, що намагатися з'ясувати те, що передує трансцендентальній редукції. А тим часом остання — це лише вільний акт запитання, яке відривається від тотальності того, що йому передує, щоб дістати змогу доступитися до цієї тотальності і, зокрема, до її історичності та її минулого. Запитання про можливість трансцендентальної редукції не може чекати на відповідь. Це запитання про можливість запитання, сама відкритість, виходячи з якої *трансцендентальне Я*, що його Гусерль відчував спокусу назвати “одвічним” (проте це аж ніяк не означало, що він уявляв його собі нескінченним або позаісторичним — навпаки), заохочується до запитань про все, зокрема про можливість дикої і голої фактичності нонсенсу, наприклад, у випадку власної смерті.

ПРИМІТКИ

- ¹ *Logique formelle et logique transcendente*, trad. S. Bachelard, p. 119.
- ² Cf. *Recherches logiques*, t. II, 1, § 31, p. 118, trad. Élie, Kelkel, Schérer.
- ³ Ідеться про те, сказав тоді Гусерль, щоб “підготувати за допомогою низки психологічних та логічних досліджень наукові основи, на які можна було б, у кінцевому підсумку, оперти математику та філософію”. *Philosophie der Arithmetik*, с. 5. У “Логічних дослідженнях”, т. I, с. 8, він напише: “Я виходив із панівної переконаності в тому, що саме від психології, від логіки дедуктивної науки, як і від логіки взагалі, слід чекати її філософського прояснення”. А в одній зі статей, що була написана трохи пізніше, ніж *Philosophie der Arithmetik*, Гусерль також твердить: “Мені здається, я маю всі підстави вважати, що жодна теорія судження не зможе узгодитися з фактами, якщо не оперти її на поглиблене вивчення описових і генетичних відношень між інтуїціями та репрезентаціями” (*Psychologische Studien zur elementaren Logik*).
- ⁴ *Philosophie der Arithmetik* присвячена Brentano.
- ⁵ Згадуючи про спробу, до якої він удався у *Philosophie der Arithmetik*, Гусерль зазначає в передмові до “Логічних досліджень” (I вид., с. 8): “Психологічні дослідження займають у першому томі [сдиному опублікованому]... дуже велике місце. Це психологічне обґрунтування ніколи не здавалося мені достатнім для певних зчеплень. Там, де йшлося про питання походження математичних репрезентацій або відшліфування, що може бути ефективно визначене психологічно, про практичні методи, — результати психологічного аналізу здавалися мені прозорими й досить повчальними. Але як тільки ми переходили до психологічних зчеплень думки з логічною єдністю змісту думки (тобто з єдністю... теорії), перед нами не з’являлася жодна справжня безперервність, жодна очевидна ясність” (trad. H. Elie).
- ⁶ Гусерль справді писав: “Я не розумію, чому він [Дильтей] вважає, що зумів здобути, на підставі свого

такого повчального аналізу структури та типології *Weltanschauung*, вирішальні аргументи проти скептицизму (“Філософія як строга наука”). Природно, що історизм заслуговує на осуд лише тією мірою, якою він необхідно прив’язаний до емпіричної історії, до історії як *Tatsachenwissenschaft*. “Історія, емпірична наука духу в його генетичному розвитку, — пише Гусерль. — неспроможна власними засобами вирішити, в тому чи іншому розумінні, чи є підстави відрізнити релігію як конкретну форму культури від релігії як ідеї, тобто від дійсної релігії; чи треба відрізнити від мистецтва як форми культури дійсне мистецтво, від історичного права — дійсне право; і нарешті, чи треба проводити різницю між філософією в історичному розумінні та філософією дійсною...” (Там само).

⁷ Cf. *Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Q. Lauer, p. 113.

⁸ Ця полеміка матиме своє продовження поза книжкою “Філософія як строга наука”. Див. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*.

⁹ Згадуючи про почуття могутності, яке може забезпечити історичний релятивізм, Гусерль писав: “Ми наполягаємо на тому факті, що принципи таких відносних оцінок також належать до ідеальної сфери, що її історик, який формує судження про цінності, який не хоче розуміти однаково явища чистого розвитку [тут — фактів], може тільки передбачити, але не може — як історик — забезпечити основи. Норму математики слід шукати в математиці, норму логіки — в логіці, норму етики — в етиці й так далі” (*La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Lauer, p. 105).

¹⁰ “... Мудрість, або *Weltanschauung*, належить культурній спільноті та епосі, і в зв’язку з її найвиразнішими формами існує обґрунтований смисл, у якому ми говоримо не лише про культуру та *Weltanschauung* певного індивіда, а й про культуру та *Weltanschauung* епохи...” Це та сама мудрість, пише далі Гусерль, яка дає “відносно найдосконалішу відповідь на загадки життя та світу, тобто вона приводить до задовільного розв’язання та задовільного пояснення в найкращий із можливих способів теоретичних, аксіологічних і практичних неузгодженостей життя, що їх досвід, мудрість, чисте бачення світу та життя можуть долати лише недосконало... Під тиском потреб життя, перед практичною необхідністю зайняти певну позицію людина не може чекати, доки — можливо, через кілька тисяч років — наука прийде їй на допомогу, за при-

пущення навіть, що вона вже має уявлення про строгу науку” (*ibid.* trad. Lauer).

¹¹ Див., зокрема, *Ideen I*, I, § 1, п.а.

¹² Див. *Ideen I*, 9, с. 37 і § 25, trad. P. Ricoeur.

¹³ *Там само*, § 71, с. 228.

¹⁴ За допомогою аксіом, тобто первісних ейдетичних законів, вона [геометрія] здатна вивести в чисто дедуктивний спосіб усі форми, що існують (*existierenden*) у просторі, тобто всі ідеально можливі просторові форми й усі ейдетичні відношення, які їх стосуються, у формі концептів, які точно визначають свій об’єкт... Категорійна сутність геометричної сфери, або чиста сутність простору, є такої природи, що геометрія, завдяки своєму методу, спроможна, поза всяким сумнівом, істинно та з цілковитою точністю, підпорядковувати собі всі можливості. Іншими словами, множина просторових конфігурацій взагалі має прикметну фундаментальну логічну властивість, для якої ми запровадимо термін “визначена” (*definite*) множина, або *математична множина в потужному сенсі*. Її характеризує те, що *скінченна кількість концептів та тверджень... визначає повністю й без жодних обов’язковостей сукупність усіх можливих конфігурацій сфери; це визначення реалізує тип суто аналітичної необхідності*; з цього випливає, що *в цій сфері принципово не залишається нічого відкритого* (*offen*). (*Там само*, § 72, с. 231—232.)

¹⁵ Див. *Ideen I*, зокрема 3 частину, розд. III і I.

¹⁶ *Там само*, § 85, с. 290.

¹⁷ В параграфі, присвяченому *hylé* та *morphé*, Гусерль, зокрема, пише: “На тому рівні міркувань, яким ми себе обмежуємо до запровадження нового порядку і який звільняє нас від необхідності спускатися в темні глибини найглибшої свідомості, що конститує всю темпоральність пережитого...” (*Там само*, с. 288). Трохи далі: “У всякому разі, в сукупності феноменологічної сфери (в сукупності: тобто в межах плану конституційованої темпоральності, яку постійно треба зберігати) цей дивовижний дуалізм і ця дивовижна єдність сенсуальної *υλη* та інтенціональної *μορφη* відіграють домінуючу роль” (с. 289). Трохи раніше, після того як Гусерль порівняв просторовий і часовий виміри *hylé*, він проголосив також, обґрунтовуючи їх, межі статичного опису та необхідність перейти потім до опису генетичного: “Час, як це покажуть пізніші дослідження, — це, до речі, назва, під якою ховається ціла сукупність досконало окреслених і надзвичайно складних проблем. З’ясується, що наш попередній аналіз до певного пункту обминав мовчанкою цілий

вимір свідомості: вона була змушена це робити, щоб захистити від будь-якої плутанини ті аспекти, які спочатку видимі лише при феноменологічному напрямі думок..." Трансцендентальний "абсолют", до якого ми прийшли через різні редуції, не є насправді останнім словом; це таке собі щось (*etwas*), що, в певному глибокому й абсолютно унікальному розумінні, конститує себе і має своє радикальне джерело (*Urquelle*) у вирішальному й істинному абсолюті" (с. 274—275). Чи це обмеження буде коли-небудь зняте в більш ретельно опрацьованих творах? Ми знаходимо резерви такого типу в усіх великих працях останнього часу і зокрема, в *Erfahrung und Urteil* (с.72, 116, 194 тощо) щоразу, коли він проголошує "трансцендентальну естетику". (Висновки з "Формальної і трансцендентальної логіки", § 61 "Картезіанських міркувань".)

¹⁸ Це, зокрема, спроба Келера, для якого психологія повинна приділити пильну увагу "психологічному описові", та Кофки, Гусерлевого учня, який у своїх *Principles of Gestaltpsychologie* хоче показати, що завдяки своєму структуралізму "психологія форми" уникає критики психологізму.

Злиття феноменології та "психології форми" можна було легко передбачити. І це сталося не в той момент, коли Гусерлю довелося, як припускає Мерло-Понті ("Феноменологія сприймання", с. 62, прим. 1) "повернутися" в *Krisis* "до поняття "конфігурації і навіть *Gestalt*", "а навпаки, це сталося тому, що Гусерль завжди намагався — і, як здавалося, мав на це певні раціональні підстави — накинути гештальтпсихології свої власні концепти, зокрема концепт "мотивації" (див. *Ideen I*, § 47, с. 157, та "Картезіанські міркування", § 37, фр. перекл. Левінаса, с. 63), що був запроваджений у вжиток після "Логічних досліджень", та концепт організованої всеохопності, уніфікованої множинності, вже присутній у *Philosophie der Arithmetik* (1887—1891). У тому, що стосується всіх цих питань, ми відсилаємо читача до важливої праці А. Гурвіча "Теорія поля свідомості" (фр. перекл. М. Бютора).

¹⁹ С. 564 і далі.

²⁰ "Оскільки монадичне конкретне еґо містить у собі сукупність усього свідомого життя, реального та потенціального, очевидно, що проблема феноменологічної експлікації цього монадичного еґо (проблема його конституювання задля нього самого) повинна охоплювати всі конститутивні проблеми взагалі. І, в кінцевому підсумку, феноменологія цього конституювання

"я" задля себе самого збігається з феноменологією взагалі" (М.С., § 33, trad. Levinas, p. 58).

²¹"Але тепер ми повинні звернути увагу на велику лакуну в нашому викладі. *Ego* існує для самого себе; воно є для самого себе з постійною очевидністю, а отже, воно постійно конституює себе як екзистант. Але досі ми торкнулися лише однієї сторони цього конституювання самого себе: ми звернули свій погляд лише на *nomіn cogito*. *Ego* не осмислює себе лише як потік життя, а як "я", "я", що живе тим або тим, "я", що живе тим або тим *cogito*. Досі ми були заклопотані лише інтенціональним відношенням між свідомістю та її об'єктом, між *cogito* й *cogitatum*... і так далі" (с. 56).

²²"Дуже важко дійти й добути до останньої загальності ейдетичних феноменологічних проблем, а тим самим і до екстремальних генетичних проблем. Феноменолог-початківець відчуває себе мимоволі зв'язаним тим фактом, що він знайшов свою висхідну точку в собі самому. У трансцендентальному аналізі він розглядає себе як *ego*, а потім — як *ego* взагалі; але ці *ego* мають уже свідомість світу, онтологічного типу, який нам знайомий, що містить у собі природу, культуру (науки, мистецтва, технічні знання тощо), суб'єкти вищого порядку (Державу, Церкву) тощо. Ретельно опрацьована феноменологія насамперед статична, її описи аналогічні описам природничої історії, яка вивчає конкретні типи і лише впорядковує їх у систематичний спосіб. Ми ще далекі від проблем універсальної генези та від генетичної структури *ego*, що виходить за межі простої форми часу; фактично тут ми маємо справу з питаннями найвищого порядку. Але навіть тоді, коли ми їх ставимо, ми робимо це не в умовах абсолютної свободи. Насправді сутнісний аналіз прагне насамперед залежати від *ego*, але знаходить лише *ego*, для якого конституюваний світ віднині існує. Тут ідеться про необхідний етап і лише після цього — вивільнивши форми генетичних законів, які йому притаманні, — можна помітити можливості ейдетичної, абсолютно універсальної феноменології" (с. 64—65).

²³*Krisis* (Beilage III, p. 386).

²⁴М.С., § 37, p. 64.

²⁵Ці висловлювання пізнього Гусерля впорядковані так само, як в аристотелівській метафізиці, де *eidos*, *logos* і *telos* визначають перехід від сили (*puissance*) до акту. Безперечно, що, як і ім'я Боже, яке Гусерль називає також Ентелехією, ці поняття позначені знаком

трансцендентальності, і їхня метафізична властивість нейтралізується феноменологічними дужками. Але, звичайно ж, можливість цієї нейтралізації, її чистота, її умови або її “немотивованість” ніколи не перестануть бути проблематичними. Ця можливість ніколи не переставала бути проблематичною й для самого Гусерля, як і можливість самої трансцендентальної редукції. Остання зберігає близьку спорідненість із метафізикою.

²⁶ Див. *Krisis*, с. 502—503.

VI

ПІДКАЗАНЕ СЛОВО

Коли я пишу, для мене існує лише те, що я пишу. Все інше, що я відчув, проте не зміг висловити, що втекло від мене, — це вкрадені думки або слова, які я закреслю, щоб замінити їх іншими.

Роде, квітень 1946 р.

...Хоч би в який бік ти обернувся, ти ще не почав думати.

"Мистецтво і Смерть"

Відчувається наївність дискурсу, який ми тут започатковуємо, говорячи про Антонена Арто. Щоб її уникнути, треба було б зачекати довший час: поки розпочнеться справжній діалог між — скажімо так, щоб відразу висловитися по суті, — *критичним* дискурсом і дискурсом *клінічним*. Діалог, який би вийшов за межі цих двох шляхів, до їхнього спільного першопочатку та їхнього горизонту. Цей горизонт і цей першопочаток, на наше щастя, сьогодні вимальовуються чіткіше. Ми мали змогу познайомитися з думками М. Бланшо, М. Фуко та Ж. Лапланша, які ставили запитання з приводу проблематичної єдності цих двох дискурсів і намагалися з'ясувати проходження слова, яке, не роздвоюючись і навіть не поширюючись, в одному своєму простому застосуванні може говорити про божевілля та про творчість, насамперед заглиблюючись туди, де відбувається їхнє загадкове поєднання.

Через безліч причин, не тільки матеріальних, ми не можемо надовго зупинитися тут, — хоч і визнаємо за ними право на незаперечний пріоритет, — на питаннях, що їх ці

есе залишили для нас нерозв'язаними. Ми відчуваємо, що хоч їхня спільність була щонайменше заздалегідь визначена, *фактично* два коментарі — медичний та інший — ніколи не змішувалися в жодному тексті. (Чи це тому, що йдеться передусім про коментарі? А що таке коментар? Залишімо ці запитання без відповіді, щоб зазирнути далі, туди, де Арто обов'язково повинен до них повернутися.)

Ми кажемо: *фактично*. Описуючи “неймовірно швидкі коливання”, які в розвідці “Гельдерлін і питання батька” справляють враження єдності, “дозволяючи, в двох розуміннях, “невідчутну передачу аналогічних фігур” і перехід через “зону, розташовану між поетичними формами та психологічними структурами”¹, Фуко дійшов висновку про неможливість по суті та неможливість *по праву*. Така неможливість не тільки не виключає близької спорідненості між цими двома дискурсами, а й виходить із певної нескінченної близькості між ними: “Ці два дискурси, попри ідентичність змісту, який завжди можна спрямувати у зворотний бік, від одного до другого, змісту, показового для кожного з них, безперечно, позначені глибокою несумісністю. Об'єднане розшифрування поетичних та психологічних структур ніколи не зменшить цієї відстані. А проте вони нескінченно близькі один до одного, як близька до можливого можливість, яка лежить у його основі; річ у тому, що *безперервність смислу* між творчістю та божевіллям можлива, лише виходячи із загадки *тотожного*, яка показує нам *абсолют розриву*”. Але Фуко додає трохи далі: “І тут йдеться аж ніяк не про якусь абстрактну фігуру, а про історичний зв'язок, у якому наша культура повинна себе осмислити”. Повністю *історичне* поле цього осми-

слення, в якому відновлення, можливо, треба не так конституювати, як поновити, — хіба не могло б воно нам показати, як фактична неможливість може подаватися як неможливість права? Тут також треба було б, щоб історичність та відмінність між двома неможливостями осмислювалися в незвичному розумінні, і це перше завдання не найлегше. Ця історичність може бути вилучена, вилучена з думки, — лише в той момент, коли коментар, тобто власне “розшифрування структури”, вже запанував і визначив місце запитання. Цей момент тим більше відсутній у нашій пам’яті, що він відсутній у історії.

Але ми відчуваємо, що якщо клінічний коментар і коментар критичний повсюди вимагають автономності, прагнуть, щоб другий визнавав і шанував першого, а перший — другого, вони, проте, є співучасниками — поєднані тією єдністю, яка відсилає через неосмислені опосередкування до тієї, яку ми щойно шукали, — в одній і тій самій абстракції, в одному непорозумінні та в одній недооцінці. Критика (естетична, літературна, філософська тощо) в той момент, коли вона намагається захистити смисл якоїсь думки або цінність якогось твору від психомедичних редуцій, приходять протилежною дорогою до того самого результату: *вона наводить приклад*. Тобто *випадок*. Твір або історія думки можуть навести як приклад, як мучеництво, структуру, що її розглядають, перш ніж розшифрувати сутнісну перманентність. Якщо критика сприймає всерйоз смисл або цінність і *надає їм ваги*, вона читає сутність на прикладі, який взято у феноменологічні дужки. Це відбувається згідно з найневтримнішою дією коментаря, що найбільше шанує первісну сингулярність своєї теми.

Хоча психологічна редуція та редуція ейде-тична протиставляються одна одній у радикальний спосіб і, як відомо, цілком обґрунтовано, тут, перед лицем проблеми творчості та безуму, обидві вони функціонують однаково і мають, самі того не знаючи, одну мету. Та влада, що її психопатологія, хоч би яким був її стиль, змогла б здобути у випадку Арто, за припущення, що в своєму прочитанні вона розкривається до тих глибин, яких упевнено досяг М. Бланшо, спричинилася б, по суті, до тієї самої *нейтралізації* “цього бідолашного Антонена Арто”. Вся повнота його історії стає у “Майбутній книзі” взірцевою. Тут ідеться про прочитання — до речі, гідне всілякого захвату — “неспроможності” (Арто говорить про Арто), “істотної для думки” (М. Бланшо). “Так, ніби він досяг, всупереч власному бажанню і внаслідок патетичної помилки, звідки й походять ці крики, тієї точки, де думати — це вже означає не бути здатним думати: “*неспроможність думати*” — це його вислів, мабуть, найістотніший для думки...” (с. 48). “*Патетична помилка*” — це те, що від прикладу повертається до Арто: її не затримаєш у розшифруванні найголовнішої істини. Помилка — це історія Арто, стертий слід на дорозі істини. Догегелівське поняття зв’язків між істиною, помилкою та історією. “Те, що поезія пов’язана з цією неможливістю думати, якою є думка, — ось істина, яка не може відкритися, бо вона завжди відвертається і примушує його випробовувати її нижче від тієї точки, в якій він реально міг би її сприйняти (*там само*). Ось у чому патетична помилка Арто: густина прикладу та існування, що утримує його на відстані від істини, на яку він розпачливо вказує: ніщо в серці слова, “*брак буття*”, “*скандальна ситуа-*

ція думки, відокремленої від життя” тощо. Те, що безповоротно належить Арто, сам його досвід, — критик без ніяких збитків може залишити психологам або лікарям. Але “нам не слід припускатися помилки й прочитувати як аналіз психологічного стану точні, впевнені та детальні описи, які він нам пропонує” (с. 51). Те, що не належить більше Арто, відтоді як ми можемо прочитати це через нього, сказати, повторити це, взяти на свою відповідальність те, чого Арто був лише свідком, — це універсальна сутність думки. Тотальна авантюра Арто може стати лише показником трансцендентальної структури: “Бо Арто ніколи не погодиться зі скандальним уявленням про думку, відокремлену від життя, попри те, що він пережив найбезпосередніший і найпервісніший досвід, як ніде й ніколи наповнений сутністю думки, що сприймалася як відокремлення, сутністю тієї неможливості, яку він стверджує всупереч собі самому як межу своєї нескінченної могутності (*там само*). Думка, відокремлена від життя, це, як відомо, одне з найбільших духовних творінь, кілька прикладів якого вже показав Гегель. Арто, отже, подає нам іще один такий приклад.

І медитації М. Бланшо зупиняються якраз на цьому: без того, щоб те, що невблаганно повертається до Арто, без того, щоб саме те твердження², яке підтримує не-прийняття цієї скандальної істини, без того, щоб “дикість” цього досвіду були досліджені як такі. Медитації зупиняються на цьому або майже на цьому: якраз у той момент, коли варто було б згадати про спокусу, якої *треба було б* уникнути, але якої так ніколи й не вдалося уникнути: “Було б спокусливо зіставити те, що нам сказав Арто, з тим, що нам кажуть Гель-

дерлін і Маларме: що натхнення — це передусім та чиста точка, де його немає. Але треба опиратися цій спокусі надто загальних тверджень. Кожен поет говорить те саме, проте це не одне й те саме, це щось унікальне, і ми це відчуваємо. Сказане Арто належить тільки йому. Те, що він говорить, має таку насагу, яку нам було б важко витримати” (с. 52). Але в останніх рядках, які йдуть далі, про унікальне нічого не говориться. Автор повертається до сутнісного: “Коли ми читаємо ці сторінки, ми довідуємося про те, чого самі ніколи не дізналися б: що явище думки може лише глибоко хвилювати; що те, про що треба думати, є в думці тим, що відвертається від неї і невичерпно в ній вичерпується; що страждання і думка пов’язані між собою в таємничий спосіб” (*там само*). Чому це повернення до сутнісного? Тому що, за визначенням, про унікальне немає чого сказати? Це надто переконлива очевидність, до якої ми не будемо тут звертатися.

Для Бланшо було тим спокусливіше зблизити Арто з Гельдерліном, що текст, присвячений цьому останньому, *La folie par excellence*³ (“Божевілля в повному розумінні”) структурований за тією самою схемою. Стверджуючи необхідність уникнути альтернативи двох дискурсів (“бо таємниця пов’язана також із цим подвійним одночасним прочитанням події, яка, проте, не розташовується ані в першій, ані в другій із цих двох версій”, і передусім тому, що ця подія — це подія демонічного, яке “перебуває поза опозицією хвороба-здоров’я”), Бланшо звужує поле медичного знання, яке уникає сингулярності події і наперед підпорядковує собі будь-яку несподіванку. “Для медичного знання ця по-

дія відповідає “правилам” і щонайменше не є несподіваною, вона відповідає тому, що відомо про тих хворих, яким кошмар дає в руки перо” (с. 15). Ця редукція клінічної редукції — редукція есенціалістська. Повстаючи тут також проти “надто... загальних формул...”, М. Бланшо пише: “Не можна задовольнитися тим, що бачити в долі Гельдерліна долю однієї особистості, гідної захвату чи сповненої високих поривань, яка, надто сильно прагнучи здійснити щось велике, була змушена дійти до тієї точки, де вона зламалася. Його доля належить лише йому, але сам він належить тому, що він виразив і відкрив, не як те, що стосується тільки його самого, а як істину та утвердження поетичної сутності... Йдеться не про те, що він вирішує власну долю, а про долю поетичну, йдеться про сенс істини, реалізувати яку він мав на меті... і ця діяльність не є його власною, вона — сама реалізація істинного, яке в певну мить і всупереч його власній волі вимагає від його особистого розуму, щоб він перетворився на чисту безособистісну прозорість, звідки вже немає повернення” (с. 26). Отже, хоч би як ми його вітали, унікальне — це саме те, що зникає в коментарі. І це не випадковість. Зникнення одиниці навіть подається як смисл гелдерлінської істини: “... Автентичне слово, те, що є посередницьким, тому що посередник у ньому зникає, кладе край його своєрідності і повертається до стихії, звідки походить” (с. 30). Що отак завжди дозволяє говорити “поет” замість “Гелдерлін”, що робить можливим це розчинення унікального, — це те, що єдність або одиницність унікального — в даному випадку єдність бо-

жевілля й творчості — мислиться як збіг, як композиція, як “комбінація”: “Така комбінація не зустрічалася двічі” (с. 20).

Ж. Лапланш закидає М. Бланшо “ідеалістичну інтерпретацію”, “рішуче анти-“наукову” і анти-“психологічну” (с. 11), і пропонує замінити іншим типом унітарної теорії теорію Елінґрата, до якої, попри притаманну йому відмінність, схоже, схиляється й М. Бланшо. Не бажаючи відмовитися від унітаризму, Ж. Лапланш хоче “зрозуміти в одному русі його творчість і його [Гельдерліна] еволюцію до божевілля та в божевіллі, нехай би навіть цей рух був скандований, як діалектика, та мультилінійний, як контрапункт” (с. 13). Фактично, і в цьому можна переконалися дуже швидко, це “діалектичне” скандування і ця мультилінійність лише ускладнюють дуалізм, який ніколи не редукувався, вони завжди, як слушно зазначає М. Фуко, лише збільшують швидкість коливань, до тієї межі, коли вони вже перестають сприйматися. У кінці книжки автор ще раз розгублено зупиняється перед унікальним, що як таке обминуло дискурс і завжди його обминатиме: “Зближення, яке ми встановлюємо між еволюцією шизофренії та еволюцією творчості, приводить нас до висновків, які не можуть бути абсолютно узагальнені: ідеться про зв’язок — в одному конкретному, можливо, унікальному, випадку, між поезією та психічним захворюванням” (с. 132). Знову йдеться про одиничність збігу та зустрічі. Бо як тільки вона здалеку проголошується як така, автор сам приходять до екземпляризму, що його він відверто критикував⁴ у М. Бланшо. Психологістичний стиль і, з протилежного боку, структуралістський або есенціалістський стиль, звичайно, майже повністю зника-

ють, і нас зваблюють філософським висновком: уже не йдеться про те, щоб зрозуміти поета Гельдерліна, виходячи зі структури шизофренічної або структури трансцендентальної, смисл якої нам повинен бути відомий і не повинен ховати в собі жодної несподіванки. Навпаки, треба вчитати в Гельдерліна і побачити, як вимальовується в нього доступ — можливо, найкращий, можливо, зразковий — до суті шизофренії взагалі. Остання — не психологічний і навіть не антропологічний факт для точно визначених наук, які ми називаємо психологією або антропологією: "... Це він [Гельдерлін] заново відкриває питання шизофренії як універсальної проблеми" (с. 133). Універсальної, а не лише людської і не передусім людської, тому що тільки починаючи з можливості шизофренії може бути заснована справжня антропологія; це не означає, що можливість шизофренії *фактично* може зустрічатися, крім людини, і в інших істот: просто вона не є одним з-поміж інших атрибутів сутності людини, наперед визначеним і визнаним. Так само як "у певних суспільствах прилучення до Закону, до Символічного розвивалося в інших інституціях, аніж в інституції батька" (с. 133), яку воно, отже, дозволяє наперед зрозуміти, так само, в аналогічний спосіб, шизофренія — це не просто один із вимірів або одна з можливостей суцього, яке називається людиною, а структура, що відкриває нам істину про людину. Ця відкритість знаходить свій зразковий вияв у випадку Гельдерліна. Можна було б думати, що, за визначенням, унікальне не може бути прикладом або випадком універсальної фігури. Справді. Зразковість суперечить одиничності лише на перший погляд. Двозначність, яка ховається в понятті при-

кладу, добре відома: вона — ресурс узгодженості між клінічним дискурсом і дискурсом критичним, між тим, який редукує смисл та цінність, і тим, який хотів би їх відновити. Що надає Фуко можливість зробити такий висновок: “...Гельдерлін посідає унікальне і взірцеве місце” (с. 209).

Такий приклад подають нам Гельдерлін і Арто. Ми зовсім не маємо наміру відкинути або критикувати принцип таких прочитань. Вони законні, плідні, істинні; тут, крім того, вони досконало здійснені і позначені критичною пильністю, що дало нам змогу досягти великого поступу. З другого боку, хоч ми, як здається, стурбовані тим, в який спосіб тут розглядається унікальне, проте не слід думати, що ми надаємо цьому вирішального значення, що треба, через моральні або естетичні застереження, захищати суб’єктивне існування, оригінальність творчості або сингулярність прекрасного від насильств концепції. Ні, навпаки, коли виникає враження, що ми з жалем трактуємо мовчанку або поразку стосовно унікального, не слід вважати, ніби ми прагнемо звести унікальне до мінімуму, аналізувати його або розкладати на складові частини, дедалі більше його руйнуючи. Радше ми дотримуємося думки, що жоден коментар не може уникнути таких вад, оскільки він не руйнує себе як коментар, виводячи на світло єдність, у якій закорінюються відмінності (між божевіллям і творчістю, між *psyché* і текстом, між прикладом і сутністю тощо...), які імпліцитно підтримують клініку і критику. Цей ґрунт, до якого ми тут наближаємося лише негативним шляхом, *історичний* у тому розумінні, котре, як нам здається, ніколи не мало цінності як тема коментарів, про які ми щойно говорили, і котре, правду кажучи, по-

гано сприймається метафізичним концептом історії. Отже, неспокійна присутність цього архаїчного ґрунту схильна намагнічувати мову, що її крики Антонена Арто притягують сюди у властивому для них резонансі. І знову ж таки, притягують здалеку, бо наша перша умова наївності не була умовою стилю.

І якщо ми для початку говоримо, що Арто навчає нас такої єдності, яка передує розпаду, то це аж ніяк не означає, що ми розглядаємо Арто як приклад того, чого він нас навчає. Якщо ми це так розуміємо, то ми й не повинні сподіватися від нього такого уроку. Таким чином, попередні міркування — не що інше, як методологічні пролегомени або загальні висновки, які свідчать про нове ставлення до випадку Арто. Вони радше вказують на питання, яке Арто хоче зруйнувати в самому його корені, на те, чію деривацію, якщо не неможливість, він невтомно заперечує, на те, проти чого знову й знову здійснюється його обурений крик. Бо його зойки, схожі на виття, обіцяють нам, артикуючись під назвами *існування, плоті, життя, театру, жорстокості*, — ще до божевілля *та* творчості, — смисл мистецтва, яке не залишає місця творам, існування митця, яке більше не є шляхом або досвідом, які надають доступ до чогось іншого, аніж вони самі, існування слова, яке є тілом, існування тіла, яке є театром, існування театру, який є текстом, бо він більше не поневолений якимсь письмом, давнішим, аніж він, якимсь архітекстом або архісловом. Якщо Арто чинить абсолютний опір, — і ми маємо всі підстави вважати, що він робить це так, як ніколи ніхто не робив раніше, — клінічним або критичним тлумаченням, то це тому, що в його пригоді (а цим словом ми позначаємо тотальність, що пере-

дувала розривові між життям і творчістю) відчувається *справжній* протест проти *самого* ставлення в приклад. Критик і лікар виявилися б безпорадними перед існуванням, яке відмовляється означати, перед мистецтвом, що захотіло обійтися без творів, перед мовою, що захотіла лишитися без сліду. Тобто без відмінності. Домагаючись вияву, який був уже не вираженням, а чистим творенням життя, який ніколи не відходив далеко від тіла, щоб скотитися до знаку або до твору, до об'єкта, Арто хотів зруйнувати історію, історію дуалістичної метафізики, яка більш або менш таємно надихала спроби, згадані вище: коли дуалізм душі й тіла підтримував, звичайно, неявно, дуалізм слова та існування, дуалізм тексту та тіла тощо. Йдеться про метафізику коментаря, яка дозволяла “коментарі”, тому що вона *вже* керувала коментованими творами. Творами не театральними в розумінні Арто, творами, які вже були депортованими коментарями. Шмагаючи свою плоть, щоб розбудити її раніше, аніж станеться ця депортація, Арто хотів заборонити, щоб йому підказували його слово, віддалене від його тіла.

Підказане слово: ми це розуміємо так, що воно було *викрадене* можливим коментатором, який розпізнав його, щоб розташувати його згідно з певним порядком, порядком сутнісної істинності або реальної, психологічної чи якоїсь іншої структури. Перший коментатор тут — слухач або читач, сприймач, який не мав би бути “публікою” в театрі жорстокості⁵. Арто знав, що кожне слово, яке відпадає від тіла, яке пропонує, щоб його почули або прийняли, яке пропонує себе в спектаклі, відразу стає словом украденим. Стає значенням, яке в мене відібрано, тому що во-

но — значення. Крадіжка — це завжди крадіжка слова або тексту, крадіжка якогось сліду. Крадіжка добра стає тим, чим вона є лише в тому випадку, коли річ — це благо, коли, отже, вона набула смислу та цінності, щоб стати об'єктом побажання, принаймні висловленого, в якомусь дискурсі. Це твердження, що там мало би бути якийсь безглуздя, що його слід витлумачити як прагнення відкинути будь-яку іншу теорію крадіжки, в порядку моралі, економіки, політики або права. Твердження, що передує таким дискурсам, бо воно сприяє тому, що поєднуються, експліцитно та в одному й тому самому запитанні, сутність крадіжки та походження дискурсу взагалі. Отож усі дискурси про крадіжку, щоразу як вони визначаються тим або іншим обмеженням, уже неясно відповіли на це запитання або відкинули його, вони вже зміцнилися у невимушеності первісного знання: кожному відомо, що означає вкрати. Але крадіжка слова — не звичайна крадіжка, одна з багатьох можливих, вона зливається із самою можливістю крадіжки і визначає її фундаментальну структуру. І якщо Арто наводить її як приклад для роздумів, то цей приклад — не просто приклад структури, бо йдеться якраз про те — про крадіжку, — що визначає структуру прикладу як таку.

Підказане слово: слід розуміти це так, що воно *надихає* нас з *іншого* голосу, що воно самé читає текст, давніший, аніж поема мого тіла, аніж театр моїх жестів. Натхнення — це, для багатьох персонажів, драма крадіжки, структура класичного театру, де невидимість суфлера забезпечує необхідну відмінюваність (*différance*) та необхідний зв'язок між текстом, уже написаним іншою рукою, та інтерпретатором, у якого вже відібрано саме

те, що він одержує. Арто хотів конфлікту між сценою, де суфлер був би можливий, і тілом, яке підкоряється наказам чужого тексту. Арто хотів, щоб були задіяні механізми суфлера. Щоб структуру крадіжки було вщент зруйновано. Для цього треба було одним і тим самим жестом зруйнувати поетичне натхнення та структуру класичного мистецтва, передусім мистецтва театру. Зруйнувати одним ударом метафізику, релігію, естетику тощо, які їх підтримували, і в такий спосіб відкрити перед Небезпекою світ, де структура викрадення більше не давала б ніякого приюту. Відродити Небезпеку, розбудивши Сцену Жорстокості, — такою була щонайменше проголошена інтенція Антонена Арто. Саме за нею ми й збираємося простежити, поруч із розрахованим сповзанням.

“Безсилля”, тема якого з’являється в листах до Ж. Рив’єра⁶, — це, як нам відомо, не проста безпорадність, не безплідність “немає чого сказати”, не брак натхнення. Навпаки, воно — саме натхнення: сила порожнечі, вихор підказувань суфлера, який входить у нього і викрадає в мене те, що він мені підказав, і те, що я вважав себе здатним сказати *від свого імені*. Щедрість натхнення, позитивне вторгнення слова, про яке я не знаю, звідки воно приходить, про яке я знаю, якщо я Антонен Арто, що я не знаю, звідки воно приходить і хто його говорить, ця плідність *іншого* підказування — це безсилля: не відсутність, а радикальна безвідповідальність слова, безвідповідальність як могутність і походження слова. Я пов’язаний сам із собою в ефірі слова, яке мені завжди підказується і яке викрадає в мене те саме, з чим воно мене пов’язує. Свідомість слова, тобто просто свідомість, — це свідомий намір того, хто говорить у туміть і в тому місці, де висловлююсь я. Отже,

ця свідомість — це також несвідомість (“у моєму свідомому говорять інші, яких я чую”, 1946 р.), проти якої треба заново формувати іншу свідомість, яка цього разу буде жорстко присутньою при самій собі і чутиме, що сама каже. Ця безвідповідальність задля дерініції не звертається ні до моралі, ні до логіки, ні до естетики: вона — повна і первісна втрата самого існування. Згідно з Арто, вона виробляється також і передусім у моєму Тілі, в моєму Житті, причому ці слова треба розуміти в сенсі, який був би поза метафізичними визначеннями та “обмеженнями буття”, які відділяють душу від тіла, слово від жесту тощо. Втрата — саме це метафізичне визначення, в яке я мав би вкласти свою творчість, якщо я хочу, щоб вона була зрозумілою у світі та в літературі, що підпорядковані, самі про те не знаючи, цій метафізиці, представником якої був Ж. Рив’єр. “Тут я також боюся неоднозначності. Я хотів би, щоб ви справді зрозуміли, що тут не йдеться про більшу або меншу частку існування, яка має стосунок до того, що прийнято називати натхненням, а йдеться про повну відсутність, про справжню втрату” (I, с. 20). Арто постійно це повторював: походження та невідкладність слова, те, що спонукає його виразити себе, зливається з нестачею, що притаманна слову в ній, з “нема чого сказати” у її власній назві. “Цю розпорошеність моїх віршів, ці вади форми, цю постійну гнучкість моєї думки слід пояснювати не відсутністю тренування, не тим, що я погано володію своїм інструментом — інструментом *інтелектуального розвитку*, а провалом у самому центрі душі, своєрідною ерозією думки, водночас сутнісною й скороминущою, короткочасним не-володінням матеріальними вигодами мого розвитку, ненормальним розділенням елементів думки... От-

же, є щось таке, що руйнує мою думку; щось таке, що не перешкоджає мені бути тим, ким я міг би бути, але втримує мене, якщо можна так висловитися, в постійній напрузі. Щось потаємне, що забирає в мене слова, які я знайшов” (I, с. 25—26, курсив Арто. — Авт.).

Було б спокусливим, легким і навіть до певної міри законним — підкреслити зразковість цього опису. “Сутнісна” і “скороминуща” ерозія, “одночас сутнісна і скороминуща”, утворюється внаслідок “чогось потаємного, що забирає в мене слова, які я знайшов”. Потаємне — скороминуще, але воно — щось більше, ніж скороминуще. Потаємність — це, згідно з латинською етимологією, манера злодія, який має діяти дуже швидко, щоб украсти в мене слова, які я знайшов. Дуже швидко, тому що він повинен невидимо проникнути в те неістотне, яке відокремлює мене від моїх слів, і розрідити їх ще до того, як я їх знайду, щоб, знайшовши їх, я переконався в тому, що в мене їх уже вкрадено. Потаємне, таким чином, слід розглядати як позитивну якість позбавлення, яка завжди проникає в слово, щоб украсти його. Повсякденна мова стерла у слові “потаємний” його пов’язаність із крадіжкою за допомогою витонченого прийому, що пересунув його значення — це крадіжка крадіжки, потаємне, яке викрадає саме себе необхідним актом — до невидимого й нечутного доторку швидкоплинного, скороминущого та неясного. Арто не нехтує властивим цьому слову значенням і не наголошує на ньому, він іде за процесом його стирання: у своїй книжці “Зважування нервів” (*Le Pèse-Nerfs*) (с. 89) з приводу “втрати”, “зникнення”, “позбавлення”, “пастки в думці” він говорить, причому аж ніяк не можна вважати це звичайним багатослів’ям, про ці “потаємні викрадення”.

Як тільки я починаю говорити, слова, які я знайшов, відтоді як вони стають словами, більше мені не належать, вони первісно *повторюються* (Арто хоче створити такий театр, де повторення неможливе. (Див. "Театр та його двійник" (*Le Théâtre et son double*, IV, с. 91).) Я повинен спочатку себе почути. Як у монологі, так і в діалозі говорити — це чути себе. Як тільки мене почують, як тільки я себе почую, "я", що *себе* чує, що *мене* чує, стає тим "я", яке говорить і яке бере слово, *ніколи не уриваючи мову* тому, хто вважає, що він говорить від свого імені і що його чують. Входячи в ім'я того, хто говорить, ця відмінність — ніщо, вона потаємна: це структура моментального і первісного викрадення, без якої жодне слово не знайшло б своєї підказки. Викрадення здійснюється як первісна *закладка*, тобто як слово або історія (*αισος*), яка приховує своє джерело і свій смисл, ніколи не говорячи, ані звідки вона прийшла, ані куди йде, насамперед тому, що вона цього не знає, і що це незнання, тобто відсутність власного суб'єкта, не раптово приходить до неї, а конститує її. Викрадення — це первісна єдність того, що згодом відхиляється як крадіжка і як прихованість. Розуміти викрадення виключно й фундаментально як крадіжку або насильство — це те, що має безпосередній стосунок до певної психології, певної антропології або певної метафізики суб'єктивності (свідомості, свідомого або власного тіла). Немає жодного сумніву, що ця метафізика була потужно задіяна в думці Арто.

Тому те, що ми називаємо суб'єктом, який говорить, не є вже ані тим, ані лише тим, хто говорить. Він відкриває себе в незвідній вторинності, в уже викраденому початку, виходячи з організованого поля мовлення, в яко-

му він марно шукає для себе завжди відсутнє місце. Це організоване поле не є лише тим, яке може бути описане певними теоріями психіки або лінгвістичного факту. Воно на-самперед — і це не означає нічого іншого — культурне поле, в якому я повинен вичерпати свої слова та свій синтаксис, історичне поле, в якому я повинен читати, пишучи. Структура крадіжки вже розташована у відношенні слова до мови. Слово вкрадене: украдене в мови, воно, таким чином, украдене в самого себе, тобто у злодія, який уже втратив свої властивості та свою ініціативу. Оскільки неможливо попередити його попередження, акт читання пронизує акт мовлення або письма. Крізь цей пробитий ним отвір я втікаю від самого себе. Форма цього отвору — що мобілізує дискурси певних різновидів екзистенціалізму та психоаналізу, приклади яких ми знаходимо в “цього бідолашного Антонена Арто”, — пов’язана у нього зі скато-теологічною тематикою, яку ми розглянемо далі. Той факт, що слово й письмо завжди мовчазно запозичені з читання, і є первісною крадіжкою, тим найархаїчнішим викраденням, яке водночас приховує від мене й *витончує* в мені мою здатність відкривати. *Дух* витончує. Слово, промовлене або написане, *слово-напис*, є завжди вкраденим. Завжди вкраденим, тому що воно завжди відкрите. Воно ніколи не є ані власністю свого автора, ані власністю того, до кого звернене, і його природі властиво ніколи не йти шляхом, який веде від одного дійсного суб’єкта до іншого. А це те саме, що визнати як його історичність автономність означника, який ще до мене сам-один говорить більше, аніж я сам хотів би сказати, і в стосунку до якого моє хотіння сказати, підпорядковується, замість того щоб діяти,

відчуває свою недостатність, вписується, можна сказати, в *пасив*. Навіть якщо думка про цю недостатність визначає як надмір невідкладність вираження. Автономність як стра-тифікація та історична потенціалізація смис-лу, історична система, тобто система, почас-ти відкрита. Так, наприклад, надмір значень, які перевантажують слово *souffler* (“підказу-вати”, “дихати”, “навівати”, “віяти” тощо), постійно ілюструє цю тезу.

Не будемо продовжувати банальний опис даної структури. Арто не ставить її за при-клад. Він прагне її зруйнувати. Цьому на-тхненню втрати та позбавлення він протиста-вляє добре натхнення, те саме, що його не ви-стачає натхненню як нестачі. Добре натхнен-ня — це подих життя, яке не дозволяє нічого собі диктувати, тому що воно не читає й то-му що воно передує будь-якому текстові. Це подих, що міг би опанувати себе в якомусь місці, де власність ще не була б крадіжкою. Натхнення, яке допомогло б мені налагодити правдиве спілкування із самим собою і повер-нула б мені слово: “Трудність полягає в то-му, щоб справді знайти своє місце і віднайти спілкування із самим собою. Все перебуває у стані певної флокуляції речей, у стані зби-рання всього цього дорогоцінного каміння ментальності навколо точки, яку саме й треба знайти. / І ось що я думаю про думку: / *звн-чайно ж, натхнення існує*” (*le Pèse-Nerfs*, I, с. 90. Курсив Арто. — *Авт.*). Вираз “щоб знайти” пізніше позначить іншу сторінку. І тоді буде час запитати себе, чи Арто не кож-ного разу визначає в такий спосіб самого се-бе, що його він неспроможний знайти.

Життя, джерело доброго натхнення, треба розуміти, якщо ми хочемо прилучитися до цієї метафізики життя, як таке, що передує

тому, про яке говорять біологічні науки: “Також, коли ми вимовляємо слово “життя”, треба розуміти, що йдеться не про те життя, яке впізнається за зовнішністю фактів, а про те своєрідне, хистке та рухливе вогнище, що його *не заторкують форми*. І якщо досі є щось пекельне й по-справжньому прокляте в цьому часі, то це той факт, що ми артистично затримуємося на формах, замість того щоб поводитися, як ті, кого страчують, спалюючи на вогнищі, і хто робить якісь знаки на своєму багатті” (*Le Théâtre et la Culture*, V, с. 18. Курсив мій. — *Авт.*). Життя, “яке впізнається за зовнішністю фактів”, — це, таким чином, життя форм. У “Розташуванні плоті” Арто схильний протиставляти йому “силу життя” (I, с. 235)⁷. Театр жорстокості повинен буде усунути цю відмінність між силою та формою.

Те, що ми щойно назвали викраденням, — не абстракція для Арто. Категорія прихованого має цінність не тільки для безплотного голосу або письма. Якщо відмінність як феномен постає як украдений знак або витончений подих, вона передусім, якщо не в цілому, повне позбавлення, що конститує мене як утрату себе, як викрадення мого існування, а отже, водночас мого тіла і мого духу: моєї плоті. Якщо моє слово — це не мій подих, якщо моє письмо — не моє слово, то це пояснюється тим, що мій подих уже не був моїм тілом, що моє тіло вже не було моїм жестом, що мій жест уже не був моїм життям. Треба відновити в театрі цілість плоті, роздертої всіма цими відмінностями. Метафізика плоті, що визначає буття як життя, дух — як власне тіло, невідокремлену думку, “темний” дух (бо “світлий дух належить матерії”, I, с. 236), така безперевна і завжди непомітна характе-

ристика, яка пов'язує "Театр та його двійника" з першими творами та з темою неспроможності. Ця метафізика плоті підпорядковується також тривозі втрати, досвіду загубленого життя, відокремленої думки, тіла, засланого далеко від духу. Такий перший крик. "Я думаю про життя. Всі системи, які я міг би спорудити, ніколи не зрівняються з моїми криками людини, заклопотаної тим, щоб переробити своє життя... Неодмінно треба, щоб якогось дня мій розум прийняв ці несформульовані сили, які взяли мене в облогу, щоб вони розташувалися на місці високої думки, — ці сили, які, коли дивитися на них іззовні, мають форму якогось крику. Є крики інтелектуальні, крики, які походять від *витонченості* кісткового мозку. Це якраз те, що я називаю Плоттю. Я не відокремлюю своєї думки від свого життя. Я відтворюю в кожному порусі свого язика всі дороги, прокладені думкою в моїй плоті... Але що я таке в цій теорії Плоті або, якщо висловитися точніше, Існування? Я — людина, яка загубила своє життя й намагається всіма засобами повернути його на попереднє місце... Але мені треба пильно розглянути цей сенс плоті, який повинен дати мені метафізику Буття і остаточне знання про Життя" ("Розташування плоті", I, с. 235, 236).

Не зупиняймося тут на тому, що може нагадувати про суть самого міфічного — на мрії про життя без відмінності. Радше запитаймо себе, що може означати для Арто відмінність за плоттю. Мое тіло було вкрадене в мене внаслідок крадіжки зі зламуванням. Інший, Крадій, великий Потаємний має власне ім'я: це — Бог. Його історія відбулася. Вона мала місце. Місце крадіжки зі зламуванням могло бути лише відкриттям отвору. Отвору народження,

отвору дефекації, до яких відсилають, як до місця їхнього походження, всі інші роззявлені отвори. “Це заповнюється, / це не заповнюється, / тут порожнеча, / нестача, / відсутність того, кого завжди забирає паразит у мить крадіжки (*vol*)” (квітень 1947 р.). *Крадіжки* або *польоту*: гра значень (французького) слова *vol* тут безсумнівна.

Відтоді як я увійшов у стосунки зі своїм тілом, тобто від мого народження, я вже перестав бути своїм тілом. Відтоді як я маю тіло, я більше ним не є, отже, я його не маю. Це нестача зумовлює і визначає мій стосунок до свого життя. Отже, моє тіло було у мене вкрадене від самого початку. Хто міг украсти його в мене, як не Інший, і як він міг заволодіти ним від самого початку, якби не проник на моє місце в утробу моєї матері і не розташувався там на моєму місці, якби він не народився замість мене, якби я не був *украдений ще при своєму народженні*, якби моє народження не було субтилізоване, “так, ніби народження давно пахло смертю?” (84, с. 11). Смерть дозволяє осмислити себе в категорії крадіжки. Вона не те, що, як ми вважаємо, можемо передбачати як кінець процесу або пригоди, що її ми, певна річ, називаємо життям. Смерть — це артикульована форма нашого стосунку до іншого. Я помираю лише *від* іншого: завдяки ньому, для нього, у ньому. Моя смерть *репрезентована*, хоч би як розглядалося та змінювалося це слово. І якщо я помираю через репрезентацію у “хвилину граничної смерті”, це репрезентативне викрадення, проте, впливає на всю структуру мого існування, від самого початку. Ось чому на граничній межі “ніхто не накладає на себе руки сам-один. / Ніхто ніколи сам-один не народився. / Ніхто ніколи також сам не

помирає... / ... І я вважаю, що завжди є хтось інший у хвилину граничної смерті, хто забирає в нас наше життя” (“Ван-Гог, самогубець суспільства”, с. 67). Тема смерті як крадіжки перебуває в центрі “Смерті та людини”. (На малюнку, зробленому в Родезі, 84, № 13.)

І хто може бути крадієм, як не цей великий невидимий Інший, таємний переслідувач, який скрізь мене *дублює*, тобто подвоює мене і випереджає, завжди прибуваючи раніше від мене в те місце, яке я обрав, як “тіло, яке переслідувало мене” (ганялося за мною), проте “не йшло за мною слідом” (ішло попереду від мене), і ким воно могло б бути, як не Богом? “А що ти зробив з моїм тілом, Боже?” (84, с. 108). А ось і відповідь: після чорної діри мого народження, Бог мене “*пущив жити* / протягом усього мого існування, / і так було / тільки тому, / що то я / був Богом, / справді був Богом, / я — людина, / а не уявний дух, / який є лише проекцією на хмарах / тіла іншої людини, ніж я, / що звалася / Деміургом. / А бридка історія Деміурга, / вона відома. / Це історія того тіла, / яке *переслідувало* моє (а не йшло слідом) і яке, щоб прийти першим і народитися, / пройшло крізь моє тіло / і / народилося / через розрив мого тіла, / від якого воно зберегло собі шмат / для того, щоб / здаватися / мною. / Тож там не було більш нікого, тільки я та він, / він, / гідке тіло, / якого простори не хотіли, / і я / тіло, що тільки утворювалося, / а отже, ще не досягло стану завершення, / але яке розвивалося / до цілісної чистоти / як тіло так званого Деміурга, / який, знаючи, що він неприйнятний, / а проте, прагнучи жити за всяку ціну, / не вигадав нічого кращого, / як *бути*, / як народитися ціною / мого вбивства. / Моє тіло, проте, оновилося всупереч усьому, / всупе-

реч / і через тисячу нападів зла / і ненависті, / які щоразу руйнували його / і залишали мене мертвим. / І саме тому, що я помирав, / я врешті досяг реального безсмертя. / І / це правдива історія речей, / така, якою вона була реально, / а / не / якою її бачать у легендарній атмосфері міфів, що непомітно підмінюють реальну дійсність” (84, с. 108—110).

Таким чином, Бог — це ім'я того, хто позбавляє нас нашої власної природи, нашого власного народження і хто, отже, потай завжди говорить перед нами. Він — це відмінність, що проникає, як моя смерть, між мною і мною. Ось чому — такий справжній концепт самогубства згідно з Арто — я повинен померти своєю смертю, щоб відродитися “безсмертним” напередодні свого народження. Бог не тільки накладає руку на ту чи ту з наших природжених ознак, він привласнює саму нашу природженість, власну природженість нашого буття. / Я той, хто, щоб бути, повинен шмагати свою природженість. / Той, хто за своєю природженістю є тим, хто повинен бути буттям, тобто завжди шмагати цей різновид собачого негативу, о суки неможливості” (I, с. 9).

Чому це первісне відчуження мислиться як бруд, непристойність, “гідота” тощо? Чому Арто, оплакуючи втрату свого тіла, жалкує за чистотою як за чимось добрим, жалкує радше за охайністю, ніж за власністю? “Я зазнав багато мук.../...Я надто багато трудився, щоб бути чистим і сильним /... / Я надто прагнув мати чисте (*propre**) тіло” (84, с. 135).

За визначенням, це від мого добра мене було вкрадено, від моєї вартості, від моєї цін-

* У французькій мові тут гра значень, оскільки *propre* означає і “чисте”, і “власне”.

ності. Те, чого я вартий, моя істинність, було викрадене Кимось, хто опинився на моєму місці, при виході з Отвору, при народженні, тобто Богом. Бог — це фальшива цінність як перша ціна того, що народжується. І ця фальшива цінність стає Цінністю, тому що вона вже незмінно *повторила* правдиву цінність, яка ніколи не існувала або, що, власне, одне й те саме, якщо коли й існувала, то тільки перед власним народженням. Таким чином, первісна цінність, архіцінність, яку я мав би утримувати в собі, як свою цінність і як самé своє буття, те, що у мене було викрадене, відтоді як я впав далеко від Отвору, і яке знову й знову викрадається в мене щоразу, як частина мене падає далеко від мого тіла, — це робота, це екскременти, шлак, анульована цінність, тому що вона не була втримана, цінність, що, як відомо, може евентуально стати об'єктом переслідування себе самого. Дефекація, “щоденне розлучення з фекаліями, дорожці цінними частинами тіла” (Фройд), — це, як і народження, як і моє народження, перше викрадення, яке водночас мене знецінює⁸ і мене бруднить. Ось чому історія Бога як генеалогія викраденої цінності розповідається як історія дефекації. “Чи знаєте ви щось більш очевидно фекальне / ніж історія бога...” (*le Théâtre de la cruauté*, in 84, с. 121).

Можливо, саме внаслідок Його співучасті при виникненні твору Арто називає Бога Демургом. Тут ідеться про метонімію імені Бога, власного імені крадія і метафоричного імені мене самого: метафора мене самого — це моя втрата у мові. В усякому разі, Бог-Демург не *творить*, він — не життя, він — суб'єкт творів і витворів, крадій, ошуканець, шахрай, псевдонім, узурпатор, протилежність майстра-творця, істоти-ремісника, істо-

ти-митця — Сатана. Я йду за Богом, а Бог — Сатана; а оскільки Сатана — це творіння Боже (...“історія Бога / і його буття: САТАНА...” in 84, с. 121), Бог — моє творіння, мій двійник, який проник у відмінність, що відокремлює мене від мого початку, тобто в ніщо, яке відкриває мою історію. Те, що називають присутністю Бога, — не що інше, як забуття цього ніщо, викрадення викрадення, яке не є нещасливим випадком, це сам рух викрадення: “...Сатана, / який своїми слинявими цицьками / завжди затуляв від нас лише Ніщо” (*там само*).

Таким чином, історія Бога — це історія Твору як екскременту. Не що інше, як скатологія. Твір як екскремент передбачає відокремлення, і в ньому він виникає. Таким чином, він бере початок у відокремленому дусі чистого тіла. Він належить до духу, тож віднайти тіло без бруду — це переробити собі тіло без твору. “Бо треба бути духом, щоб / випорожнитись, / *чисте* тіло неспроможне / випорожнитись. / Те, чим воно випорожняється, / це — клей духу, / що заповзвся викрасти в нього те або інше, / бо без тіла існувати не можна” (in 84, с. 113). Вже у *Pèse-Nerfs* можна було прочитати: “Дорогий друже, те, що вам здалося моїми творами, було лише моїми покидьками” (I, с. 91).

Таким чином, мій твір, мій слід, екскремент, який викрадає мене у мого добра, після того як мене було викрадено в мого народження, слід заперечити. Але заперечити тут означає не відкинути, а утримати при собі. Щоб себе зберегти, щоб зберегти своє тіло і своє слово, мені треба втримати твір у собі⁹, злити себе з ним, щоб між ним і мною Крадій не мав жодного шансу, перешкодити йому віддалитися від мене як письму. Тому що “все

письмо — це бруд, покидьки” (*le Pèse-Nerfs*, I, с. 95). Таким чином, те, що позбавляє мене власності й віддаляє від себе, те, що порушує мою близькість до самого себе, бруднить мене: я тут відходжу від притаманного мені чистого*. Чистим ми називаємо суб’єкт, близький до себе — який є тим, чим він є, — брудним ми називаємо об’єкт, твір, що відходить геть. Я маю власне (чисте) ім’я, коли я чистий. Дитина не входить під своїм ім’ям у західне суспільство — передусім у школу, — вона здобуває своє справжнє ім’я лише тоді, коли стає чистою. Прихована під своїм позірним розсіянням, єдність цих значень, єдність чистого як незабрудненість суб’єкта, абсолютно близького до себе, виникає не раніш як у латинську добу філософії (*proprius* пов’язується з *prope*), і з тієї самої причини метафізичне визначення божевілля як хвороби відчуження не могло ще визріти. (Само собою зрозуміло, що ми не робимо з лінгвістичного феномену ані причини, ані симптому: просто концепт божевілля фіксується лише за часів метафізики чистої суб’єктивності.) Арто *домагається* цієї метафізики, *розхитує* її, коли вона обманує саму себе, і ставить за умову феномену чистого, щоб ми по суті відмовилися від свого власного (чистого) (це відчуження відчуження); він ще *вимагає* її, ще черпає із її запасу цінностей, хоче бути більш вірним їй, аніж вона вірна самій собі, абсолютно відновлюючи власне (чисте) напередодні будь-якого поновлення.

Як і екскремент, як і фекальна ковбаска, як і метафора пеніса¹⁰, це відомо кожному, твір теж *мав би* стояти. Але твір, як і екскремент,

* Знову йдеться про двозначність французького слова *propre* (“чистий” і “властивий”, “притаманний”).

це лише матерія: без життя, без сили та без форми. Він весь час падає й рушиться поза мною. Ось чому твір — поетичний чи інший — ніколи не примусить мене стояти. Якщо я й випростаюся, то не в ньому. Таким чином, здоров'я, статус, стояння будуть можливі лише в мистецтві без твору. Твір, який завжди є твором про смерть, мистецтво без твору, танець або театр жорстокості будуть мистецтвом самого життя. “Я сказав “жорстокість”, як міг би сказати “життя”” (IV, с. 137).

Повставши проти Бога, розгнівавшись на твір, Арто не відмовляється від спасіння. Навпаки. Сотеріологія для нього — це есхатологія власного тіла. “Це *стан* мого / тіла влаштує / Страшний Суд” (in 84, с. 131). Чисте-тіло-навстоячки-без-відходів. Хвороба, бруд — це *критика* або *клініка*: становлення у своєму слові та у своєму тілі твором, об'єктом відданим, тому що лежачим, потайному поспіху коментаря. Бо єдина річ, яка, за своїм визначенням, не дає себе коментувати, це — життя тіла, жива плоть, що її театр оберігає в її цілісності від хвороби та смерті. Хвороба — це неможливість стояти, в танці або в театрі. “Чума, / холера, / чорна віспа були можливі тільки тому, / що танець, / а отже, й театр, / ще не виникли” (in 84, с. 127).

Традиція безумних поетів? Гельдерлін: “Проте він повертається до нас під громом Божим. / О, Поети! Стійте з непокритою головою, / ловіть батьківську блискавку у свої власні руки / і принесіть нужденним людям / у своєму співі дарунок неба” (“Так, у день відпочинку”, укр. переклад із франц. перекладу Ж. Федьє, який цитує автор). Ніцше: “Чи треба мені казати, що необхідно навчитися також [танцювати] пером?” (“Сутінки

ідолів”, укр. переклад із франц. перекладу Ж. Б’янкі, який цитує автор)¹¹. Або ще: “Лише думки, які приходять до вас урочистим маршем, мають цінність” (с. 93). Отже, можна відчувати спокусу, в цьому аспекті, як і в багатьох інших, повити цих трьох безумних поетів розмаяним покривалом одного коментаря і приєднати їх до безперервності одного генеалогічного дерева¹². Безліч інших текстів про стояння та про танець справді можуть захотіти до реалізації цього задуму. Але чи не бракуватиме йому тоді сутнісної рішучості Арто? Стояння й танець, від Гельдерліна до Ніцше, залишаються, мабуть, поняттями суто метафоричними. У всякому разі, ерекція не повинна переноситися в твір, проникати в структуру вірша, переноситися на суверенність мовлення або письма, у стояння літер або на кінчик пера. Стояння твору — це, якщо висловитися ще точніше, влада літер над подихом. Ніцше, безперечно, скасував граматичну структуру в підвалинах метафізики, яку він вирішив зруйнувати, але чи він коли-небудь намагався дослідити в його початках стосунок між граматичною певністю, яку він визнавав, і стоянням літер? Гайдегер проголошує в короткій думці, яку він висловив у своєму “Вступі до метафізики”: “Греки розглядали мову оптично, у відносно широкому розумінні, тобто з погляду письма. Це там, де я говорю, ми приходимо до строфи. Мова є, тобто вона стоїть із погляду слова, в знаках письма, в літерах, ур’яцата. Ось чому грамика репрезентує мову, яка є сушим, тоді як через потік слів мова губиться в несутнісному. Таким чином, аж до нашої доби теорія мови тлумачилася граматично” (франц. переклад Г. Кана, с. 74). Це не спростовує, а парадоксально підтверджує зневагу до літер, яка

у “Федрі”, наприклад, вважає прийнятним метафоричне письмо як первісний запис істини в душі; вона вважає його прийнятним і передусім посилається на нього як на найнепохитнішу впевненість, як на письмо у властивому йому смислі (276а).

Саме метафору прагне зруйнувати Арто. Він хоче покінчити з нею¹³, як зі стоянням у розумінні метафоричної ерекції в написаному творі. Це відчуження в метафорі написаного твору — феномен забобонності. І “треба покінчити з цією забобонністю текстів та написаної поезії” (*le Théâtre et son double*, V, р. 93—94). Отже, забобонність — це суть нашого зв’язку з Богом, нашого переслідування цим великим прихованим. Таким чином, сотеріологія проходить через деструкцію твору та Бога. Смерть Бога¹⁴ забезпечить наше спасіння, тому що тільки вона може розбудити Божественне. Ім’я людини — скато-теологічного буття, буття, яке може дозволити забруднити себе творінням і конституювати себе своїм відношенням до Бога-крадія — визначає історичне спотворення Божественного, що не має назви. “І ця здатність виключно людська. Я навіть сказав би, що саме це зараження людським спотворює нам ідеї, які мали б залишатися божественними; бо я не тільки далекий від того, аби вважати, що надприродне й божественне вигадані людиною, а й думаю, що саме тисячолітнє втручання людини, в кінцевому підсумку, перепсувало нам божественне” (*там само*, с. 113). Таким чином, Бог — це гріх проти божественного. Сутність цієї провини — скато-теологічна. Думка, що перед нею скато-теологічна сутність людини постає як така, не може бути ані просто якоюсь метафізичною антропологією, ані якимсь метафізичним гуманізмом.

Ця думка націлена за межі людини, за межі метафізики західного театру, “зацікавлення якого неймовірно смердять людиною, людиною тимчасовою і матеріальною, я сказав би навіть, що від них тхне *людським падлом*” (IV, с. 51. Див. також III, с. 129, де в образливому листі, адресованому театрові “Комеді-Франсез”, у різких висловах спростовується скатологічне покликання його уявлень та його вистав).

З огляду на цю відмову від метафоричного підходу в творчості та попри їхню різючу схожість (попри цей вихід за межі людини та Бога) Арто — це не син Ніцше. Тим більше — не син Гельдерліна. Вбиваючи метафору (стояти-поза-собою-в-украденому-творі), театр жорстокості підштовхне нас до “нового уявлення про *Небезпеку*” (лист до Марселя Далію, V, с. 95). Авантюра поеми — це остання тривога, яку треба здолати перед авантюрою Театру¹⁵. Перед тим як дістатися до власної станції.

Яким чином театр жорстокості врятує мене, допоможе мені інституювати саму свою плоть? Як перешкодить він тому, щоб моє життя відпало від мене? Як він надасть мені змогу не “прожити своє життя / як “Деміург” із / тілом, украденим через крадіжку зі зломом”? (in 84, с. 113).

По-перше, стихивши голос. Зруйнування класичного театру — і тієї метафізики, яку він виводить на сцену, — має своїм найпершим завданням звести голос до мінімуму. Класична західна сцена визначає театр голосу, театр слів, а отже, театр інтерпретації, реєстрації та тлумачення, похідних із наперед створеного тексту, написаного на столі Автором-Богом, єдиним законним власником першого слова. Володарем, що зберігає вкрадене

слово, яке він надає в тимчасове користування лише своїм рабам, режисерам та акторам. “Отже, чи автор — це той, хто володіє виключним правом на слова та мову, а режисер — його раб, — це не більш як просте питання слів. У цих термінах спостерігається плутанина, яка виникає внаслідок того, що для нас і йдучи за смыслом, який ми звичайно вкладаємо в цей термін — “режисер”, останній — лише ремісник, адаптатор, такий собі тлумач, вічно покликаний перекладати драматичний твір з однієї мови на іншу; але ця плутанина буде можливою, і режисер мусятиме перебувати в затінку автора лише доки, доки ми погоджуємося з тим, що мова слів має верховенство над усіма іншими і що театр не визнає ніякої іншої мови, а лише цю” (*le Théâtre et son double*, IV, с. 143)¹⁶. Відмінності, якими живе метафізика західного театру (автор-текст / режисер-актори), його диференціація та його взаємозв’язки перетворюють “рабів” на коментаторів, тобто на голоси. Тут ідеться про голоси реєстрації. Отже, “треба вірити в смисл життя, оновленого театром, де людина безстрашно стає *володарем того, чого ще немає* (курсив мій. — *Авт.*), і примушує його виникнути. А все те, що досі не виникло, може ще виникнути за умови, що ми погодимося залишитися тільки простими голосами реєстрації” (“Театр і культура” — *le Théâtre et la Culture*, IV, с. 18).

Але перш ніж спотворити метафізику театру, те, що ми назвемо органічною (голосовою) диференціацією, наробило великого безладу в самому тілі. *Організація* — це артикуляція, приєднання функцій або членів (*αρθρον, artus*), праця і гра їхньої диференціації. Ця диференціація конститує водночас зчленування й розчленування мого власного

тіла. Арто боїться артикульованого тіла, як він боїться артикульованої мови, члена як слова, боїться тих самих їхніх характерних ознак, з однієї і тієї самої причини. Бо артикуляція — це структура мого тіла, а структура — це завжди структура втрати, експропріації. Поділ тіла на органи, внутрішня відмінність плоті відкриває відсутність, якою тіло відсутнє в самому собі, в такий спосіб відходячи й поступаючись місцем духові. Отже, “не існує ніякого духу, не існує нічого, крім диференціацій тіла” (3—1947). Тіло, яке завжди “намагається зібрати себе до купи”¹⁷, само себе уникає за допомогою того самого, що дозволяє йому функціонувати й виражати себе, приділяючи собі забагато уваги, як це властиво хворим, а отже, й відвертаючись від самого себе. “Тіло — це тіло, / воно є само по собі / і не потребує органів, / тіло — ніколи не організм, / організми — це вороги тіла, / те, що ми робимо, відбувається само без допомоги жодного органу, / всякий орган — це паразит, / він відкриває паразитарну функцію, / призначену для того, щоб оживити буття, якого там не повинно бути” (in 84, с. 101). Таким чином орган приймає в моєму тілі відмінність від чужого, він завжди — орган моєї згуби, і це така первісна істина, що ні серце, центральний орган життя, ні статевий орган, перший орган життя, не могли б її уникнути: “Тож виходить, що немає нічого більш ганебно зайвого й непотрібного, аніж орган, який ми називаємо серцем, / що є найбруднішим засобом, який могло винайти буття, щоб накачувати в мене життя./ Биття серця — це не що інше, як маневр, до якого безперервно вдається буття стосовно мене, щоб узяти в мене те, в чому я постійно йому відмовляю...” (in 84, с. 103). І далі: “Справж-

ній чоловік не має статі” (с. 112)¹⁸. Справжній чоловік не має статі, бо він сам повинен бути своєю статтю. Як тільки моя стать стає органом, вона стає мені чужою, вона покидає мене, щоб набути зухвалої незалежності набряклого й наповненого собою об'єкта. Ця набряклість статевого органу, що стає окремим об'єктом, є певним різновидом кастрації. “Він сказав, що я геть заклопотаний своїм статевим “я”. Але статевим “я” напруженим і набряклим, мов якась окрема річ” (“Мистецтво і Смерть” — *l'Art et la Mort*, I, с. 145).

Орган — це місце згуби, бо його центр завжди має форму отвору. Орган завжди функціонує як отвір. Реконституювання та ре-інституювання моєї плоті, отже, завжди орієнтуватимуться на закритість тіла на собі та на редукцію органічної структури: “Я був живий, / і я був там завжди. / Чи я їв? / Ні, / коли мені хотілося їсти, я відступав зі своїм тілом і не їв себе сам, / але все це розклалося, / відбулася дивна операція... / Чи я заснув? / Ні, я не спав, / треба бути цнотливим, щоб спромогтися не їсти. / Відкрити рота — це відкрити себе для міазмів. / Отже, ніякого рота! / Ніякого рота, / ніякого язика, / ніяких зубів, / ніякої горлянки, / ніякого стравоходу, / ніякого шлунка, / ніякого живота, / ніякого ануса. / Я відбудую людину, якою я є” (пов. 47, in 84, с. 102). А далі: “(Тут не йдеться спеціально про статевий орган або анус, що їх, проте, слід зліквідувати...)” (in 84, с. 102). Реконституювання тіла повинно бути автаркічним, воно має відбутися без участі рук; і тіло слід відбудувати з одного шматка. “Це я / сам / себе / відбудую / повністю / своїми зусиллями, / я, що є одним тілом / і не маю в собі ділянок” (3—1947).

Танець жорстокості ритмізує цю відбудову, і знову ж таки йдеться про те, щоб *знайти місце*: “Реальність ще не побудована, тому що справжні органи людського тіла ще не складені до купи й не вмішені куди слід. / Театр жорстокості був створений для того, щоб завершити це розташування і щоб за допомогою нового танцю людського тіла спробувати обминати цей світ мікробів, що являє собою лише загусле ніщо. / Театр жорстокості хоче примусити танцювати повіки, по двоє, разом із ліктями, коліними, стегнами, пальцями ніг і всім іншим” (in 84, с. 101).

Таким чином, театр не міг бути просто одним із жанрів мистецтва для Арто, театрала, перш ніж він став письменником, поетом або навіть людиною театру; актора принаймні не меншою мірою, аніж автора, і не тому, що він багато грав на сцені, написав лише одну п'єсу, та й ту для “театру, який не вдався”; а тому, що театральність вимагає тотальності існування і не терпить ані інтерпретаційних зусиль, ані розрізнення між автором і актором. Перша вимога не органічного театру — це звільнення у стосунку до тексту. Хоча строгу систему ми знаходимо лише в “Театрі та його двійникові”, протест проти букви завжди був найпершою турботою Арто. Протест проти мертвої букви, яка перебуває надто далеко від подиху та від плоті. Арто спочатку мріяв про писання, яке зовсім би не відходило від нього, про напис не відокремлений — про втілення літери і криваве татуювання. “Прочитавши цього листа [від Ж. Поляна, 1923 р.], я ще місяць намагався писати вірш вербально, а не граматично, і мені це вдалося. Потім я від цього відмовився. Питання для мене було не в тому, щоб з'ясувати, що увійде в рамки писемної мови, / а в тканину

моєї душі, втягнутої в життя. / Кількома словами, що ввійшли з ножем у плоть, що залишається, / у втілення, що таки вмирає під аркою вогняного острова — ліхтаря, що освітлює ешафот...” (I, с. 9)¹⁹.

Але татуювання паралізує жест і вбиває голос, який також належить плоті. Воно придушє крик і можливість ще не організованого голосу. А пізніше, маючи намір витягти театр із-під тексту, віддати його суфлерові і всемогутності первісного логосу, Арто не просто віддасть сцену безмовності. Він захоче лише повернути туди, підпорядкувати цій сцені слово, яке досі, грандіозне, всюдисутнє, всюдиприсутнє і виповнене собою. підказане суфлером слово, з неймовірною силою тиснуло на театральний простір. А тепер треба, щоб воно не зникло, а зайняло належне йому місце, а для цього воно повинне змінитися в самій своїй функції: щоб воно не було більше мовою слів, термінів “у сенсі означення” (“Театр та його двійник” — *le Théâtre et son double*, I, с. 142 і далі), концептів, які завершують думку й життя. Саме в мовчанні слів-визначень “ми могли б краще слухати життя” (*там само*). Отже, доведеться розбудити ономапоєю, жест, який спить у кожному класичному слові: звучність, інтонацію, інтенсивність. І синтаксис, який упорядковує зчеплення слів-жестів, не буде більше граматикою предикації, логікою “чистого духу” або свідомості, що пізнає. “Коли я кажу, що я не гратиму написаної п’єси, я хочу сказати, що я не гратиму п’єси, яка спирається на письмо та слово... і що навіть її мовлена та написана частина буде подана в новому сенсі” (с. 133). “Йдеться не про те, щоб викреслити мовлене слово, а про те, щоб надати словам приблизно того самого значення, яке вони мають у сновидіннях” (с. 112)²⁰.

Отже, чуже танцю, нерухоме й монументальне як визначення, матеріалізоване, тобто таке, що належить "чистому духові" татуювання є ще надто мовчазним. Мовчання визволеної букви, що говорить сама і набуває більшої значущості, аніж її має слово у сновидінні. Татуювання — це схованка, твір, а саме твір і треба зруйнувати, як ми вже тепер знаємо. Тим більше, коли йдеться про шедевр: треба "покінчити з шедеврами" (заголовок одного з найважливіших текстів, що входять до збірника "Театр та його двійник" — *le Théâtre et son double*, I, с. 89). Тут також зруйнувати силу літературного твору — не означає стерти письмо, а означає лише підпорядкувати його рівневі нерозбірливого або, принаймні, неписьменного. "Я пишу саме для неписьменних"²¹. Можна бачити, як у деяких не західних цивілізаціях, саме тих, які зачаровували Арто, неписьменність здатна дуже добре пристосовуватися до найглибшої і найбільш живої культури. Таким чином, сліди, виписані на тілі, будуть не графічними рисками, а ранами, одержаними при зруйнуванні Заходу, його метафізики та його театру, стигматами цієї нещадної війни. Бо театр жорстокості — не новий театр, призначений ескортувати який-небудь новий роман, не театр, що тільки зсередини модифікує непорушну традицію. Арто не вдається до оновлення або до критики, не ставить під знак запитання класичний театр: він має на меті активно, ефективно, а не теоретично зруйнувати західну цивілізацію, її релігії, всю цілком філософію, яка підпирає її основи та декорації в традиційному театрі під його, на перший погляд, найбільш новаторськими формами.

Стигмат, а не татуювання: так у викладі сюжету, який мав стати першою виставою

театру жорстокості (“Завоювання Мексики”), де мала бути втілена “проблема колоніальних походів” і яка мала “оживити в брутальний, нещадний і кривавий спосіб завжди живу пиху Європи” (“Театр та його двійник” — *le Théâtre et son double*, IV, р. 152), стигмат приходить на зміну текстові: “З цього зіткнення морального безладу та католицької анархії з поганським порядком вона може викресати нечувані спалахи сил та образів, супроводжуваних там і там брутальними діалогами. І все це відбувається в боротьбі людини з людиною, що носить у собі як стигмати найсуперечливіші думки” (*там само*).

Таким чином, підризна праця, яку Арто завжди здійснював проти імперіалізму букви, мала негативний смисл *бушту*, оскільки вона відбувалася в лоні літератури як такої. Вперше ці наміри були сформульовані в листах до Ж. Рив'єра. То були справді революційні²² твердження, які набудуть чіткого теоретичного вираження в “Театрі та його двійникові”, хоч вони вже проступали в “Театрі Альфреда Жарі” (1926—1930). Вже там говорилося про те, що треба спуститися в глиб маніфестації сил, де відмінність органів театру (автор-текст / режисер-актор-публіка) ще не була можливою. А ця система органічних взаємодій, ця *відмінюваність* завжди організовувалися лише навколо одного об'єкта, книжки або лібрето. Таким чином, глибина, на яку нам треба спуститися, — це глибина нечитабельного: “Ми хочемо побачити... як усе, що належить до нечитабельного... тріумфуватиме на сцені...” (II, с. 23). У театральній нечитабельності, в темряві ночі, яка передусь книжці, знак ще не відокремлений від сили²³. Він ще не є по суті знаком, у тому смислі, в якому ми його розуміємо, але він уже не є

річчю, тим, що ми мислимо лише в його протиставленні знакові. Він не має тоді жодного шансу як такого стати написаним текстом або артикульованим словом; не має жодного шансу піднятися й роздуться над *energeia*, щоб накрити, згідно з гумбольдтіанським розрізненням, похмуру й об'єктивну незворушність *ergon*. Так от, Європа живе ідеалом цього відокремлення сили від смислу як тексту в той самий момент, коли, як ми припускали вище, переконана в тому, що їй вдалося підняти дух над буквою, вона досі віддає над нею перевагу метафоричному письму. Ця деривація сили у знакові розділяє театральний акт, заводить актора далеко від відповідальності смислу, перетворює його на тлумача, дозволяючи собі наповнювати його життя і підказувати йому його слова, тлумача, що сприймає її гру як наказ, підкоряючись, як тварина, приємному послуху. Він тоді, як і та публіка, що сидить у залі, лише споживач, естет, “шукач розваг” (див. IV, с. 15). Сцена тоді вже не більш жорстока, це вже не сцена, а щось подібне до місця розваг, розкішна ілюстрація книжки. А в найкращому випадку — літературний жанр. “Діалог — написаний і промовлений — належить специфічно не до сцени, а до книжки; і доказом цього може бути той факт, що в підручниках літературної історії відводять місце й для театру, що розглядається як бічна гілка історії артикульованої мови” (с. 45. Див. також с. 89, 93, 106, 117, 315 та ін.).

Дозволити, щоб слово так підказували, як і в тому випадку, коли ми самі його пишемо. — це архіфеномен *стриманості*: це означає віддатися потаємності, обачності, відокремленню і водночас накопиченню, капіталізації, це — водночас убезпечити себе через

делеговане або відкладене рішення. Залишити слово потаємному — це утвердитись у відмінюваності (*différance*), тобто у структурі. Таким чином, театр суфлера конструє систему страху та утримує її на відстані за допомогою розумних механізмів своїх субстанціалізованих опосередкувань. Але добре відомо, що, як і Ніцше, але через театр, Арто хоче поставити нас перед Небезпекою, як перед Становленням. “Театр... занепадає, тому що він порвав свої зв’язки... з Небезпекою” (IV, с. 51), зі “Становленням” (с. 84)... “Одне слово, здається, що найвища ідея театру — це та, яка по-філософському мирить нас зі Становленням” (с. 130).

Таким чином, відмовитися від твору і дозволити, щоб потаємний бог нашіптував тобі слово, його тіло і його народження, означає добре відгородитися від театру страху, примножуючи відмінності між мною і мною. Відновлена у своїй абсолютній і жахливій близькості, сцена жорстокості в такий спосіб поверне мені безпосередню автаркію мого народження, мого тіла та мого слова. Хіба Арто десь визначив сцену жорстокості краще, як у “Тут спочиває”, поза будь-яким очевидним посиленням на театр: “Я, Антонен Арто, свій же син, / свій батько, своя мати / і я сам”?..

Але хіба деколонізований у такий спосіб театр не обвалиться під тягарем своєї власної жорстокості? Чи зможе він чинити опір своїй власній небезпеці? Чи звільнений від дикції, від диктатури тексту театральний атеїзм не підпаде під владу імпровізаційної анархії та примхливого натхнення актора? Чи не готується тут інше поневолення? Інше викрадення мови і перенесення її у сферу довільного та безвідповідального? Щоб уникнути цієї

небезпеки, яка внутрішньо загрожує самій небезпеці, Арто вдається до досить дивного прийому і підпорядковує мову жорстокості новому письму — ще більш строгому, ще більш владному, ще більш упорядкованому, математичному і формальному. Очевидна непослідовність, що свідчить про покvapність висунутих заперечень. Насправді бажання зберегти слово, вберігшись від нього, визначає своєю всемогутньою і несхибною логікою ту різку зміну орієнтації, яку ми маємо тут простежити.

Ось що він пише Ж. Полян: “Я не вірю, що, прочитавши мій Маніфест, ви змогли б залишитися при своїх запереченнях, а отже, або ви зовсім його не читали, або читали неуважно. Мої вистави не мають нічого спільного з імпровізаціями Копо. Хоч як глибоко занурюються вони в конкретне, в зовнішнє, хоч вони й виходять на відкритий обшир природи, а не скніють у закритих клітинах мозку, це аж ніяк не означає, що вони віддаються на поталу примхливого, неосвіченого та бездумного натхнення актора; а надто актора сучасного, який, вийшовши із тексту, відразу тоне й більше не знає нічого. Я ніколи не наважився б підпорядкувати долю своїх спектаклів та свого театру таким непередбаченим випадковостям. Ні, ніколи” (sept. 32, IV, с. 131). “Я віддаюся лихоманці марень, але тільки для того, щоб встановити нові закони. Я шукаю в маячні примноження, витонченість, інтелектуальне бачення, а не сумнівні пророцтва” (“Маніфест прозорою мовою” — *Manifeste en langage clair*, I, с. 239).

Отже, якщо треба відмовитися “від театральної забобонності тексту та від диктатури письменника” (с. 148), то лише тому, що останнім варто підкорятися лише на користь

певної моделі мовлення та письма: при тому, щоб мовлення репрезентувало ясну і добре оформлену думку, а письмо (алфавітне або, в усякому разі, фонетичне) репрезентувало репрезентативне мовлення. Класичний театр, театр видовища, був би репрезентацією всіх репрезентацій. Проте ця відмінюваність, ці затримки, ці репрезентативні взаємодії дають повну свободу для гри означників, примножуючи в такий спосіб місця та моменти викрадення. Для того, щоб театр не був ані підпорядкований цій структурі мови, ані відданий спонтанності потаємного натхнення, треба впорядкувати його згідно з вимогами іншої мови та іншого письма. Поза Європою, в театрі Балі, у стародавніх мексиканських, індієтських, іранських, єгипетських та інших космогоніях, можна пошукати відповідних тем, але іноді там можна знайти й моделі письма. Цього разу письмо не тільки не буде більше записом слова, воно не тільки буде письмом самого тіла, а й творитиметься в русі театру, згідно з правилами ієрогліфів, системи знаків, де більше не визначальна інституція голосу. “Накладання образів та рухів, через зіткнення об’єктів, мовчань, криків та ритмів, призведе до створення справжньої фізичної мови на основі знаків, а не слів, як раніше” (IV, с. 149). Самі ж слова, знову ставши фізичними знаками, що не переступили межі концепту, а “беруться у своєму чародійному, справді магічному смислі — як у своїй формі, так і в своїх відчутних еманациях” (*там само*), — перестануть сплющувати театральний простір, переводити його в горизонтальний вимір, як це робить логічне слово; вони конституують “об’єм”, як “свою основу” (*там само*). Тож зовсім не випадково Арто вживає радше термін “ієрогліф”, аніж “іде-

ограма”: “Дух найдавніших ієрогліфів керуватиме створенням цієї чистої театральної мови” (*там само*, див. також, зокрема, с. 73, 107 і далі). (Говорячи “ієрогліф”, Арто думає лише про *принцип*, на якому будується письмо, що має назву ієрогліфічного і, як відомо, *реально* не нехтує фонетизмом.)

Віднині голос не тільки не віддаватиме наказів, а й муситиме дозволити ритмізувати себе згідно із законом цього театрального письма. Єдиний спосіб покінчити зі свободою натхнення та з підказаним словом — це створити абсолютне панування суфлерства в системі нефонетичного письма. Звідси постав “Афективний атлетизм” — дивний текст, у якому Арто шукає закони суфлерства в кабалі або в *інь* та *ян* і хоче “через ієрогліф суфлерства віднайти ідею священного театру” (IV, с. 163). Завжди віддаючи перевагу крикові над письмом, Арто хоче тепер опрацювати строго побудоване письмо крику і кодифіковану систему ономастопей, виразів і жестів, справжню театральну пазиграфію, що виходить поза межі емпіричних мов²⁴, універсальну граматику жорстокості: “Десять тисяч і один вираз обличчя, схоплені як різні маски, можуть бути позначені етикетками й каталоговані, для того, щоб вони могли взяти участь безпосередньо й символічно в цій конкретній мові” (с. 112). Арто навіть хоче віднайти під їхньою позірною випадковістю необхідні вияви свідомого (див. с. 96), копіюючи, в певному розумінні, театральне письмо і первісного письма свідомого, того самого, можливо, про яке Фройд говорить у *Notiz über den “Wunderblock”* як про письмо, що само стирається й само себе зберігає, перед тим, одначе, застерігши нас у *Traumdeutung*, оригінальному тексті, що існував поряд із *Um-*

schrift, проти метафори свідомого, і після того як прирівняв у невеличкому тексті 1913 р. сновидіння “радше, ніж мову”, до “системи письма” і навіть письма “ієрогліфічного”.

Попри видимість — розуміймо це всупереч усій західній метафізиці — ця математична формалізація може визволити пригнічене свято та пригнічену геніальність. “Можливо, це й шокує наше європейське відчуття сценічної свободи та стихійного натхнення, але хай мені не кажуть, що ця математика створює сухість або одноманітність. Диво полягає в тому, що відчуття багатства, фантазії, великодушної щедрості струменить від цього спектаклю, відрегульованого з неймовірною точністю та з глибоким усвідомленням необхідності такого відрегулювання (с. 67, див. також с. 72). “Актори у своїх костюмах складають справжні ієрогліфи, які живуть і рухаються. І ці ієрогліфи у трьох вимірах, у свою чергу, прикрашені певною кількістю жестів, таємничих знаків, що відповідають невідомо якій казковій і темній реальності, яку ми, люди Заходу, остаточно притлумили” (с. 73—74).

Як стали можливими це визволення і це звеличення притлумленого? І то не всупереч цій тоталітарній кодифікації цієї риторики сил, а завдяки їй? На користь *жорстокості*, яка означає насамперед “строгість” і “підпорядкованість необхідності” (с. 121)? Річ у тім, що, забороняючи випадковість, притлумлюючи гру машини, ця нова театральна інформація зшиває до купи всі дефекти, всі відкритості, всі відмінності. Їхнє походження і їхній активний рух, затримка, відмінюваність *закриваються*. І тоді, нарешті й остаточно, до нас повертається вкрадене слово. Тоді жорстокість, можливо, втихомирюється у своїй абсолютній віднайденій близькості, у своєму

іншому підсумуванні становлення, у досконалості та *структурі* свого повернення на сцену. “Я, Антонен Арто, свій же син, / свій батько, своя мати / і я сам”. Такий, згідно з бажанням, що його декларує Арто, *закон думки*, перша організація простору людської свелі, архісцена. Остання тоді *присутня*, зібрана до купи у своїй присутності, *побачена*, приборкана, жахлива і заспокійлива.

І не під захистом письма, а між двома видами письма потаємна відмінюваність змогла прослизнути, вмістивши моє життя поза твором і перетворивши його початок, мою плоть на надгробну плиту з місцем для напису — без мого дискурсу. Треба було за допомогою письма, перетвореного на плоть, за допомогою театрального ієрогліфа зруйнувати двійника, стерти *апокрифічний* напис, який, вихваляючи в мене буття як життя, утримував мене на відстані від схованої сили. Тепер дискурс може воз’єднатися зі своїм народженням у досконалій і постійній присутності при собі. “Трапляється, що цей маньєризм, цей надмірний ієратизм, зі своїм рухливим алфавитом, зі своїми криками розколюваного каменя, зі своїм шелестінням гілля, з глухим стукотом спіялих дерев, які падають на землю, створюють у повітрі, в просторі, не менш видиме, аніж почуте, таке собі матеріальне й живе шарудіння. І через якусь мить здійснюється магічна ідентифікація: “МИ ЗНАЄМО, ЩО ГОВОРИЛИ МИ” (с. 80, виділення тексту Арто). *Нинішнє* знання про *власне-минуле* нашого мовлення.

Певна річ, це магічна ідентифікація. Відчуженості часів було б досить, щоб її засвідчити. “Магічна” — це ще мало про неї сказано. Можна довести, що вона — сама сутність мови. Магічна, а до того ж недосяжна. Недося-

жна “граматика цієї нової мови”, і Арто погоджується, що “її ще треба знайти” (с. 132). Арто мусив *фактично*, всупереч всім своїм намірам, знову впровадити якісь первісні елементи написаного тексту у “спектаклі”, “строго скомпоновані й *зафіксовані* раз і назавжди перед тим, як їх гратимуть на сцені” (V, с. 41). “...Всі ці намацування, ці пошуки, ці потрясіння приведуть усе одно до твору, до *написаної* [курсив Арто. — Авт.] композиції, зафіксованої у своїх найменших подробицях і записаної засобами нового запису. Композиція, твір, замість утворюватися в мозку автора, утворюються в самій природі, в реальному просторі, і остаточний результат буде не менш строгим і не менш детермінованим, аніж остаточний варіант будь-якого написаного твору, з величезним об’єктивним багатством на додачу” (с. 133—134. Див. також с. 118 і с. 153). Навіть якби Арто не мусив, як *він це зробив*²⁵, передати творові та написаному творові його права, хіба сам його проект (редукція твору та відмінності, а отже, й історичності) не вказує на саму сутність божевілля? Але це божевілля як метафізика невідчужуваного життя та історичної невідмінюваності, божевілля, що знаходить свій вираз у фразі “Я говорю / через голову / часу” (“Тут спочиває”), заперечувало, не менш легітимно, жестом, що не вказував на жодне відхилення до якоїсь іншої метафізики, *іншого* божевілля як метафізики, що живе у відмінності, в метафорі та у творі, а отже, у відчуженні, не мислячи їх як *такі* поза метафізикою. Божевілля, отже, — так само відчуження, як і невідчуження. Твір або відсутність твору. Ці два визначення невизначено протиставляються у закритому полі метафізики, як протиставляються в історії ті, що їх Арто називає “очевидними або автентичними відчуже-

ними” та інші. Протиставляються, артикулюються і необхідно взаємозамінюються в категоріях, — визнаних чи невизнаних, але завжди впізнаваних, — історико-метафізичного дискурсу. Концепти божевілля, відчуження або невідчуження незвідно належать до історії метафізики. Більш вузько: до тієї епохи метафізики, яка визначає буття як життя власної суб’єктивності. Але відмінність — або відмінюваність, з усіма модифікаціями, які у Арто оголені, — може мислитись як така лише поза метафізикою, в напрямку Відмінності — або Подвійності, — про які говорить Гайдегер. Можна було б подумати, що остання, відкриваючи й водночас закриваючи істину, фактично нічого не розрізняючи, невидима співучасниця всякого слова, — це сама таємна влада, якби це не означало змішувати метафізичну й метафоричну категорію потаємного з тим, що робить його можливим. Якщо “зруйнування”²⁶ історії метафізики не є, в тому строгому смислі, в якому розуміє його Гайдегер, простим випередженням, тоді можна було б, перебуваючи на місці, що не є ані цієї історії, ані поза цією історією, запитати себе, що пов’язує концепт божевілля з концептом метафізики взагалі: тієї, яку Арто руйнує, і тієї, що її він уперто намагається побудувати або зберегти в тому самому русі. Арто перебуває на межі, і саме на цій межі ми намагалися його прочитати. Одним із найважливіших аспектів його дискурсу є те, що він руйнує традицію, яка живе у відмінності, відчуження, негатив, не бачачи ані її джерела, ані необхідності. Щоб актуалізувати цю традицію, Арто повертає її до її власних мотивів: власної присутності, єдності, тотожності самій собі, чистоти тощо. В цьому розумінні “метафізика” Арто, в її найкритичніші моменти, завершує західну метафізику, її найглиб-

шу та найбільш постійну спрямованість. Але в іншому напрямку свого тексту, найважчому для зрозуміння, Арто утверджує *жорсткий* (тобто необхідний — бо саме так він розуміє це останнє слово) закон відмінності; закон, який цього разу переноситься у свідомість, а не переживається в метафізичній наївності. Ця роздвоєність тексту Арто, яка є водночас чимось більшим і чимось меншим, ніж стратагема, безперервно зобов'язувала нас переходити на протилежний бік межі, показати в такий спосіб закриття присутності, в якій Арто мусив закритися, щоб виявити наївну імплікацію у відмінності. Коли ж диферанти безперервно й дуже швидко переходять один в одного, а *критичний досвід відмінності нагадує* наївну імплікацію і метафізику у відмінності, то не дуже досвідченому погляду може здатися, що метафізика Арто критикується, виходячи з метафізики, тоді як між ними, навпаки, можна виявити фатальну взаємозалежність. Через неї виражається належність усіх дискурсів деструкції, які повинні жити в структурах, що їх вони розбивають, структурах, що надають притулок неподоланному бажанню повної присутності, не-відмінності: водночас життя й смерті. Таке запитання ми хотіли поставити, в тому розумінні, в якому ставлять у морі сіть, оточивши границю всією мережею текстуальності, що зобов'язує замінити *дискурс*, зробивши обхідний маневр, у залежності від особливостей місця, пунктуальністю *розташування*. Без протяжності та необхідних слідів цього тексту кожне розташування відразу обертається на свою протилежність. Це також підпорядковується одному закону. Вихід за межі метафізики цієї "думки", котра, як повідомляє нам Арто, ще не була задіяна, завжди наражає нас на ризик повернення до ме-

тафізики. Таким є запитання, перед яким *нас поставлено*. Запитання, яке досі огортається туманом щоразу, коли якесь слово, перебуваючи в межах певного поля, дозволяє здалеку провокувати себе загадкою плоті, якій заманулося назвати себе Антоненом Арто*.

* Через тривалий час по тому, як цей текст було надруковано, я прочитав у одному з листів Арто до П. Лосба (див. *Lettres Nouvelles*, № 59, avril 1958): "Ця порожня-ва між двома потужними ляпасами, яких не було..." (вересень 1969 р.).

ПРИМІТКИ

¹ “Le “non” du père”. *Critique*, mars 1962, p. 207—208.

² Це твердження, яке називається “театром жорстокості”, було виголошене після “Листів до Ж. Рив’єра” та перших творів, але воно вже панувало над ними. “Театр жорстокості — не символ відсутньої порожнечі, / жахливої неспроможності реалізувати себе в житті / людини, / він — утвердження / жахливої, / а втім, неминучої необхідності”. *Le Théâtre de la Cruauté*, in 84, n° 5—6, 1948, p. 124.

Ми вказуватимемо том і сторінку, не наводячи назви, щоразу коли будемо звертатися до надзвичайно вартісного й науково цінного видання “Oeuvres complètes” (Gallimard). Тексти, що досі не друкувалися, буде позначено лише датою в дужках.

³ Передмова до: K. Jaspers, *Strindberg et Van Gogh. Hölderlin et Swedenborg*. Ed. de Minuit. Та сама есенціалістська схема, цього разу ще більш оголена, пропонується в іншому тексті Бланшо: “Жорстокий поетичний розум” у *Artaud et le théâtre de notre temps*, p. 66.

⁴ “Таким чином, існування Гельдерліна видається особливим візрцем поетичної долі, яку Бланшо пов’язує з самою сутністю слова як “відношення до відсутності” (с. 10).

⁵ Публіка не повинна була б існувати поза сценою жорстокості, до неї чи після неї, не повинна була б ані чекати її, ані споглядати, ані пережити, не повинна була б навіть існувати як публіка. Звідси ота загадкова і лапідарна формула в “Театрі та його двійнику” посеред численних та невичерпних визначень “мізансцен”, “сценічної мови”, “музичних інструментів”, “світла”, “костюма” тощо. Проблема публіки вичерпується такою фразою: “Публіка: треба щоб спочатку був театр” (т. IV, с. 118).

⁶ Це слово з’являється в *Pèse-Nerfs* (I., с. 90).

⁷ Дотримуючись певних застережень, можна було б говорити про бергсонівське натхнення Арто. Безперервний перехід від його метафізики життя до його теорії мови диктує йому чимало строго бергсонівсь-

своїх енергетичних метафор і теоретичних формул. Див. зокрема, т. V, с. 15, 18, 56, 132, 141 та ін.

⁸ Щоразу, коли мова Арто відтворює себе у схемі, яку ми намагаємося тут відтворити, вона дуже близько нагадує, як своїм синтаксисом, так і своєю лексикою, мову молодого Маркса. У першому з "Рукописів — 44" праця, яка створює *twip*, яка наділяє його цінністю (*Verwertung*), прямо пропорційно побільшує знецінення (*Entwertung*) свого автора. "Актуалізація праці — це її об'єктивація. На стадії економіки ця актуалізація праці постає як втрата для робітника її реальності, об'єктивація як *втрата* об'єкта або *поневолення* ним, привласнення як відчуження, як *втрата володіння* (*désaisissement*)". Це зближення уникає порядку бриколажу та історичних пам'яток. Його необхідність стане очевидною далі, коли постане питання про належність до того, що ми називаємо метафізикою власного (або відчуження).

⁹ Ми свідомо уникаємо, що само собою зрозуміло, всього того, що називають "біографічними посиланнями". Якщо ми згадаємо саме в цьому місці, що Арто помер від раку прямої кишки, то не тому, що виняток лише підтверджує правило, а тому, що нам здається, що статус (який треба визначити) цієї ремарки та інших подібних не повинен бути статусом так званого "біографічного посилання". Новий статус — який ще треба визначити — це статус відношень між існуванням і текстом, між двома цими формами текстуральності та загального письма, у грі якого вони артикулюються.

¹⁰ Арто пише в передмові до повного зібрання своїх "Творів": "Палиця "Нових одкровень буття" впала в чорну кишеню і маленька шпага також. Але напготові вже нова палиця, яка супроводжуватиме мої твори у битві врукопаш не з ідеями, а з мавпами, які безперервно встромляються згори вниз у мою свідомість, у мій організм, роз'їдений ними... Мосю палицею буде ця гнівна книжка, покликана до життя стародавніми народами, що сьогодні мертві й палають у моїх фібрах, як дівчата з обдертою шкірою" (с. 12—13).

¹¹ "...Ловити батьківську блискавку у власні руки..." "Уміти танцювати пером"... "Палиця... маленька шпага... інша палиця... Мосю палицею буде ця гнівна книжка..." А ось що сказано в "Нових одкровеннях буття": "Тому що 3 червня 1937 р. з'явилися п'ять змій, які були вже в мечі, сила зваги якого втілена в палиці!" (с. 18). А ось колаж із тексту Жене: "Усі

зломщики зрозуміють те почуття гідності, яке мене переповнило, коли в моїх руках опинилася справжня фомка — “перо”. Його вага, його матеріал, його розміри і, нарешті, його призначення випромінювали владу, яка допомогла мені відчутти себе чоловіком. Я завжди потребував цього сталевого прутика, щоб цілком звільнитися від свого каламутного настрою, від своїх пригнічених думок і досягти світлої простоти чоловічості” (“Диво троянди” — *Miracle de la rose*, *Oeuvres complètes*, II, с. 205).

¹²Визнаймо: Арто першим зробив спробу об'єднати в одному мартирологічному дереві велику родину геніальних безумців. Він це зробив у творі “Ван-Гог, самогубець суспільства” (1947 р.), одному з небагатьох текстів, де Ніцше називають серед інших “самогубців” (Бодлера, По, Нерваля, К'єркегора, Гельдерліна, Колриджа, див. с. 15). Арто далі пише (с. 65): “Ні. Сократ не мав такого проникливого ока, можливо, що до нього (Ван Гога) лише нещасний Ніцше був наділений цим поглядом, спроможним роздягти душу, відокремити тіло від душі, оголити тіло людини, поза оманною духу”.

¹³“І я сказав вам: не треба творів, не треба мови, не треба слова, не треба духу — нічого. Нічого, крім доброї напруги нервів. Такої собі незбагненої станції, що стояла б посеред усього на полі духу” (*le Pè-se-Nerfs*, I, р. 96).

¹⁴“Тому що навіть нескінченне — мертве, / нескінченне — ім'я мерця” (in 84, с. 118).

Це означає, що Бог не помер в якийсь певний історичний момент, а що Бог — це Смерть, бо Він — ім'я самої Смерті, ім'я смерті в мені і того, що, *викравши мене при моєму народженні, підтягло моє життя*. Оскільки Бог-Смерть — це відмінність у житті, він ніколи не перестане вмирати, тобто жити. “Тому що навіть нескінченне — мертве, / нескінченне — ім'я мерця, / який не помер” (*там само*). Життя без відмінності, життя без смерті тільки й могло б узяти гору над смертю й над Богом. Але це означало б зректися себе як життя в смерті й стати самим Богом. Отже, Бог — це Смерть: нескінченне Життя, без відмінності, таке, яким наділяли Бога класична онтологія та метафізика (за двозначним і прикметним винятком Гегеля), до якої Арто ще належить. Та оскільки смерть — це назва відмінності в житті, скінченності як сутності життя, нескінченність Бога як Життя й Присутності є іншою назвою для скінченності. Але інша назва тієї самої речі *не означає* ту саму річ, що й

теперша назва, вона не є її синонімом, і в цьому вся теорія.

Тільки чому поезія як така залишається в очах Арто мистецтвом абстрактним, чи то йдеться про поетичне слово, чи про поетичне письмо. Лише театр — це мистецтво тотальне, де відтворюються, окрім поезії, музика й танець, повстання самого тіла. Такою є думка Арто в її центральному нерві, яка вислизає від нас, коли ми бачимо в ньому *насамперед* поета. Якщо, звичайно, не уявляти собі поезію необмеженим жанром, тобто театром із його реальним простором. До якої міри можна погодитися з М. Бланшо, коли він пише: "Арто залишив нам один великий документ, що є не чим іншим, як Мистецтвом поезії. Я згоден, що говорить він там про театр, але йдеться в нього про вимоги поезії, такої, якою її можна творити, лише відмовившись від обмежень жанрів і утвердивши для неї оригінальнішу мову... Отже, більше не йдеться лише про реальний простір, що його надає нам сцена, а про *інший* простір..."? До якої міри маємо ми право додати у квадратних дужках "і про поезію", коли цитуємо фразу Арто, що визначає "найвище уявлення про театр"? (Див. "Невблаганний резон поезії" — *La cruelle raison poétique*, с. 69.)

- ¹⁶ Дивна схожість поєднує Арто з Ніцше. Вихваляння Елевсинських містерій (IV, с. 63) і певна зневага до латинства підтверджують цю схожість іще більше. Але їх також розділяє істотна прихована різниця, — вище ми про неї вже згадували, а тепер настав час для уточнення. У "Походженні трагедії", в той самий момент, коли (§ 19) Ніцше визначає "сократичну культуру" в її "найбільш внутрішньому змісті" і під її "найгострішою" назвою, як "культуру оперну", він ставить перед собою запитання про виникнення речитативу та про *stilo rappresentativo*. Це виникнення може нас відіслати лише до протиприродних інстинктів, чужих усякій естетиці, чи то аполлонівській, чи то діонісійській. Речитатив, підпорядкування музики лібрето, відповідає, в кінцевому підсумку, страхові перед небезпекою та потребі почуватися в безпеці. відповідає "ностальгії за ідилічним життям", "вірі в доісторичне існування людини артистичної і доброї". "Речитатив вважався віднайденою мовою цієї первісної людини..." Опера була "засобом розради від песимізму" в ситуації "зловісної небезпеки". І тут, як у "Театрі та його двійникові", місце тексту розглядається як місце узурпованого панування і власне — не метафорична — практика поневолення. Розташу-

вання тексту — це панування. “Опера — це витвір людини теоретичної, критика-початківця, а не митця: це одне з найдивовижніших явищ в історії всіх мистецтв. Вимога передусім зрозуміти Слово була вимогою слухачів, абсолютно байдужих до музики: за таких умов відродження музичного мистецтва залежало б тільки від відкриття такої манери співу, в якій Текст панував би над Контрапунктом, як Пан над Рабом”. Та коли мова заходить про звичку “окремо втішатися текстом — читанням” (“Народна грецька драма” в “Народженні трагедії” — *le Drame musical grec, in le Naissance de la tragédie*, с. 159), про зв’язки між криком і концепцією (“Діонісійська концепція світу” — *la Conception dionisiaque du monde*, trad. G. Bianquis, *ibid.*, с. 182), про зв’язки між “символізмом жесту” і “тоном суб’єкта, який говорить”, про “ієрогліфічне відношення тексту вірша до музики”, про музичну ілюстрацію вірша та проект “надати мову, зрозумілу для музики” (“Це перекинутий світ. Це так, ніби син захотів народити батька”, фрагмент про “Музику й мову”, *там само*, с. 214—215), численні формули провіщають Арто. Але тут, як і там, де йшлося про танець, саме музику Ніцше хоче визволити від тексту та речигативу. Це визволення, безперечно, абстрактне, на погляд Арто. Лише театр, тотальне мистецтво, яке містить у собі й застосовує музику й танець, серед інших форм мови, може здійснити це визволення. Якщо Арто часто говорить про необхідність застосування танцю, як і Ніцше, він, це треба відзначити, ніколи не абстрагує, не відокремлює його від театру. Та навіть якщо розуміти його буквально, а не так, як ми це робили вище, в сенсі аналогії, танець не можна ототожнювати з усім театром. Арто, мабуть, не сказав би, як це сказав Ніцше: “Я міг би повірити лише в такого Бога, який умів би танцювати”. І не лише тому, що, як це знав Ніцше, Бог танцювати не вмів, а й тому, що театр у вигляді самого танцю був би театром збідненим. Це уточнення тим більш необхідно зробити, що Заратустра звинувачує також поетів та поетичну творчість, трактуючи їх як відчуження тіла в метафорі. Розділ “Про поетів” починається так: “Відтоді як я краще пізнав тіло, — сказав Заратустра одному зі своїх учнів, — дух став для мене не більш як метафорою; і, загалом кажучи, “вічний” — також лише символ. — Я вже чув, як ти це казав, — відповів йому Учень. — і ти тоді ще додав: “Але поети надто багато брешуть. Чому ти тоді сказав, що поети надто багато брешуть?.. — Вони полюбляють удавати з себе

посередників, але, на мій погляд, вони залишаються звідниками, крутіями та авторами непристойних компромісів. На жаль, це правда, що одного дня я закинув свою сіть у їхнє море, сподіваючись зловити там добру рибу; але я витяг звідти лише голову якогось стародавнього бога". Ніцше також зневажливо ставився до видовищ ("Дух поета" вимагає глядачів, хай би навіть це були буйволи"), а відомо, що для Арто театральна видимість мала перестати бути об'єктом видовища. Тут не йдеться про те, щоб запитати себе, хто в цій конфронтації. Ніцше чи Арто, зайшов далі в деструкції. На це дурне запитання ми, мабуть, схильні були б відповісти, що Арто. Але пішовши в іншому напрямку, ми з не меншими підставами могли б сказати протилежне.

¹⁵ In *Centre-Voeuds*, Rodez, avril 1946. Оpubліковано в: *Juin*, N° 18.

¹⁶ За двадцять два роки до цього, в "Пупі лімбів": "Я не страждаю від того, що Дух не присутній у житті і що життя — це не Дух, я страждаю від Духу-органу, від Духу-тлумачення або від Духу-який-залякує речі, щоб примусити їх увійти в Дух" (I, с. 48).

¹⁷ Заратустра: "Читати й писати": "З усього, що пишуть, я люблю тільки те, що пишуть кров'ю. Пиши своєю кров'ю, і ти відкриєш, що кров — це дух. / Майже неможливо зрозуміти кров іншого; ненавиджу всіх тих, котрі читають із нудьги. / Знаючи читача, нічого більше не зробиш для читача. Ще століття читачів, і сам дух перетвориться на сморід".

¹⁸ Чому б не пограти в серйозну гру близьких за своїм значенням цитат? Пізніше писали так: "Те, що сновидіння користується словом, нічого в ньому не змінює, оскільки для свідомого воно — лише елемент інсценування, як інші". J. Lacan. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in *Ecrits*, с. 511.

¹⁹ "За граматикою ховається думка, що є ганьбою, яку значно важче подолати, набагато менш піддатливою цілиною, її значно важче обминути, коли розглядати її як природжений факт. / Бо думка — це матрона, яка ніколи не існувала. / Але нехай наповнені слова мого життя наповнюються самі собою в азах письма. Я пишу саме для неписьменних" (I, с. 10—11).

²⁰ Револьюційні в повному значенні цього слова, а надто в політичному розумінні. Весь "Театр та його двійник" може бути прочитаний — цього ми не можемо зробити тут — як політичний маніфест, до речі, досить неоднозначний. Відмовляючись від негайних політичних дій, від партизанської війни, від того, що

було б марною витратою сил у структурі його політичних намірів, Арто мав на меті підготувати театр, який годі було б реалізувати без зруйнування політичних структур нашого суспільства. "Дорогий друже, я не стверджую, що хотів би безпосередньо вплинути на епоху; я стверджую, що театр, який я хотів би створити, передбачає для того, щоб бути можливим, щоб бути прийнятим епохою, іншу форму цивілізації" (май 33, IV, с. 140). Політична революція повинна спочатку відібрати владу в літер та у світу письма (пор., наприклад, постскриптом до "Маніфесту незрілого театру": від імені театральної революції проти *письма* Арто називає тут сюрреалістів "революціонерами з вимашеного в гній паперу", що "колінкують перед комунізмом", висловлює свою зневагу до "революції ледарів", до революції як простого "переходу влади з одних рук у інші". "Якщо й треба кудись підкласти бомбу, то насамперед під більшість звичок нинішньої думки як європейської, так і іншої. Цими звичками панове сюрреалісти просякли куди більше, ніж я". "Найневідкладнішою революцією мусить бути щось подібне до відступу назад у часі"... до "ментальності або просто звичаїв життя в середні віки" (II, с. 25).

²³ "Справжня культура діє своїм піднесенням і своєю силою, а європейський ідеал мистецтва має на меті спрямувати дух геть від сили, щоб у такий спосіб досягти його більшого піднесення (IV, с. 15).

²⁴ Зацікавлення універсальним письмом помітне також у "Листах із Роланда". Арто намагався писати їх "мовою, що не є французькою, але яку всі могли б прочитати, хоч би до якої національності вони належали" (з листа до Паризо).

²⁵ Арто не лише знову впровадив написаний твір у теорію театру, він також, у кінцевому підсумку, й сам написав один такий твір. І він це знає. В одному зі своїх листів, написаному в 1946 р. (який цитується М. Бланшо в "Ковчезі" — *l'Arche*, 27—28, 1948, с. 133), він говорить про ці "дві дуже короткі книжки" (*l'Ombilic et le Pèse-Verfs*), які ґрунтуються на цій глибокій, неминучій, ендемічній відсутності будь-якої ідеї. "Коли я їх писав, мені здавалося, що вони покранні тріщинами, поцятковані дірками, банальностями й ніби нафаршировані спонтанними викиднями... Та після того як збігло двадцять років, вони здаються мені дивовижними, не в розумінні мого творчого успіху, а своїм зв'язком із невимовним. Саме в такий спосіб твори набувають досвіду і, брешучи

у своєму стосунку до письменника, самі по собі конституюють якусь химерну істину... Невимовне, вимовлене в творах, які є очевидними провалами..." У такому разі, думаючи про вимушену відмову від твору, хіба не можна сказати з тією самою інтонацією протилежне тому, що сказав М. Бланшо у "Майбутній книжці" (*Le livre à venir*)? Не „звичайно ж, це не твір" (с. 49), а "звичайно ж, це не що інше, як знову ж таки твір"? У цьому своєму вимірі він робить можливими крадіжку коментаря та насильство наведення прикладів, той самий твір, якого ми не змогли обминути саме тоді, коли вже хотіли відректися від нього. Але, можливо, тепер ми краще зрозуміємо неминучість цієї невідповідності.

²⁵ А божевілля дозволяє сьогодні "руйнувати" себе тим самим зруйнуванням, що й онто-теологічна метафізика, що й твір та книжка. Ми не кажемо "текст".

VII

ФРОЙД І СЦЕНА ПИСЬМА

Цей текст — фрагмент лекції, прочитаної в Інституті психоаналізу (на семінарі доктора Гріна). Тоді йшлося про те, щоб відкрити дискусію щодо певних тверджень, висунутих у деяких моїх попередніх есе, зокрема "Про граматику" (*Critique*, 223/4).

Чи ці твердження, — які будуть тут подані, на задньому плані, — займають якесь місце в полі психоаналітичних досліджень? У який спосіб співвідносяться вони з таким полем, у плані своїх концептів та свого синтаксису?

Перша частина лекції стосувалася найзагальніших аспектів цього питання. Центральними поняттями в ній були поняття *присутності* та *архісліду*. Ми позначимо головні етапи цієї першої частини лише їхніми заголовками.

1. Попри деякі свої видимі ознаки, деконструкція логоцентризму — це не психоаналіз філософії.

Ось ці видимі ознаки: аналіз історичного витіснення та історичного придушення письма від часів Платона. Це витіснення конститує виникнення філософії як *епістемі*; істини як єдності логосу та *phoné*.

Йдеться саме про витіснення, а не забуття; про витіснення, а не виключення. Витіснення, як добре сказав Фройд, не відштовхує зовнішню силу, не втікає від неї і не виключає її. Воно містить у собі внутрішню репрезентацію, окреслюючи всередині себе простір придушення. Тут те, що репрезентує силу у вигляді письма — внутрішнього і сутнісного у стосунку до слова, — було розміщене поза словом.

Ідеться про витіснення, яке не вдалося: з погляду історичної деконституції. Саме ця деконституція нас і цікавить, саме ця невдача наділяє її становлення певною прочитуваністю та обмежує її історичну непрозорість. "Невдале витіснення має нас більше цікавити, каже Фройд, аніж те, яке мало деякий успіх і яке найчастіше не потрапляє в поле зору наших досліджень" (*G. V.*, x, p. 256).

Симптоматична форма повернення витісненого: метафора письма, яка витає над європейським дискурсом і систематичні суперечності в онто-теологічному виключенні сліду. Витіснення письма як чогось такого, що загрожує присутності та підпорядкуванню відсутності.

Загадка "чистої і простої" присутності як подвійності, первісне повторення, самоафективність, відмінюваність. Різниця між підпорядкуванням відсутності як слова і як письма. Письмо у слові. Галюцинація як слово і галюцинація як письмо.

Зв'язок між *phoné* і свідомістю. Фройдівський концепт вербальної репрезентації як досвідомості. Логофоноцентризм — не філософська або історична помилка, в яку патологічно й трагічно схильна впадати історія філософії Заходу, а отже, й світу, а радше необхідний рух і необхідна структура, що є також необхідно скінченними: це історія символічної можливості *взагалі* (до розрізнення між людиною і твариною і навіть між живим і неживим); історія відмінюваності, історія як відмінюваність, що знаходить у філософії як епістемі, в європейській формі метафізичного або онто-теологічного проекту, привілейовану маніфестацію, всевітню володарку прихованості цензури в її загальному розумінні, тексту в його загальному розумінні.

2. Спроба обґрунтувати теоретичну стриманість щодо застосування фройдівських понять інакше, як у квадратних дужках: вони належать усі, без жодного винятку, до історії метафізики, тобто до системи логоцентричного придушення, яка організувалася для того, щоб виключити або понизити, вивести назовні або опустити на самий низ як дидактичну й технічну метафору, як нікчемну матерію або покидьки тіло написаного сліду.

Наприклад, логоцентричне придушення не можна осмислити, виходячи з фройдівського концепту витіснення; натомість воно дозволяє зрозуміти, як індивідуальне й первісне витіснення стало можливим на горизонті певної культури та певної історичної належності.

Тому не йдеться ані про те, щоб піти за Юнгом, ані про те, щоб піти за фройдівським концептом мнесичного спадкового сліду. Безперечно, що фройдівський дискурс — його синтаксис або, якщо хочете, його робота — не зливається з концептами, які є необхідно метафізичними й традиційними. Безперечно, він не вичерпує себе в цій належності. Про це свідчать уже ті заходи остороги й той "номіналізм", із якими Фройд підходить до того, що він називає концептуальними конвен-

ціями та гіпотезами. А думка про відмінність менше прив'язується до концептів, аніж до дискурсу. Але історичний і теоретичний смисл цих заходів остороги ніколи не осмислювався Фройдом.

Необхідність величезної праці з деконструкції цих концептів і цих метафізичних фраз, які тут конденсуються й осідають. Метафізичні складнощі психоаналізу та наук, що їх ми називаємо науками про людину (поняття присутності, перцепції, реальності тощо). Лінгвістичний фонологізм.

Необхідність експліцитно сформульованого питання про смисл присутності взагалі: порівняння підходів Гайдегера і Фройда. Епоха присутності в гайдегерівському розумінні і її центральна нервова система, від Декарта до Гегеля: присутність як свідомість, присутність у собі, осмислена в протиставленні свідоме / несвідоме. Концепти архі-сліду та розрізнення: чому вони не фройдівські і не гайдегерівські.

Відмінюваність, пре-увертюра онтично-теологічної відмінності (див. *De la grammatologie*, с. 1029) і всіх відмінностей, які мережать фройдівську концептуальність, таких, якими вони можуть — це лише один із прикладів — організуватися навколо відмінності між "втіхою" і "реальністю" або утворитися з цієї відмінності. Відмінність між принципом насолоди й принципом реальності, наприклад, не є ані тільки, ані передусім різницею, екстеріорністю, а первісною можливістю, в житті, обхідного маневру, відмінності (*Aufschub*) та структури смерті (див. *Jenseits. G. W.*, XIII, с. 6).

Відмінюваність та ідентичність. Відмінюваність у структурі тотожного. Необхідність вивести концепт сліду та відмінюваності з усіх класичних концептуальних опозицій. Необхідність концепту архі-сліду та стирання архі. Це стирання, зберігаючи прочитуваність архі, означає зв'язок належності, *осмислюваний* в історії метафізики (*De la grammatologie II*, с. 32).

У чому фройдівським концептам письма та сліду досі може загрозувати метафізика та позитивізм? Про взаємодію цих двох загроз у дискурсі Фройда.

*Worin die Bahnung sonst besteht,
bleibt dahingestellt.*

У чому полягає каналізування,
це питання залишається відкритим.

(“Нарис наукової психології”, 1895)

Наша мета дуже обмежена: виявити в тексті Фройда кілька опорних точок і ізолювати, на порозі організованої дискусії, ті характеристики психоаналізу, які погано вживаються в логоцентричній закритості, такій, якою вона обмежує не тільки історію філософії, а й рух “наук про людину”, зокрема лінгвістику певного різновиду. Якщо фрейдівський прорив має історичну оригінальність, він здобув її не внаслідок мирного співіснування й не з теоретичної взаємодії з цією лінгвістикою, принаймні у своєму природженому фонологізмі.

Аж ніяк не можна вважати випадковістю те, що Фрейд у вирішальні моменти своєї наукової діяльності вдається до застосування метафоричних моделей, запозичених не з розмовної мови, не з вербальних форм і навіть не з фонетичного письма, а з письма, яке ніколи не було підпорядковане мовленню, не було ані зовнішнім, ані наступним у стосунку до нього. Фрейд звертається до знаків, які не транскрибують живого і повного слова, такого, що присутнє в собі й панує над собою. Правду кажучи, і це буде нашою проблемою, Фрейд *не просто* *послугується* *метафорою* не фонетичного письма; він не вважає корисним для себе застосовувати письмові метафори для дидактичних цілей. Якщо він не може обійтися без цієї метафоричності, то тільки тому, що вона, можливо, висвітлює натомість смисл сліду взагалі, а отже, артикулюючись разом із ним, смисл письма в його звичайному розумінні. Фрейд, звичайно, не застосовує метафор, якщо за-

стосовувати метафори — це робити відомою алюзію щодо невідомого. Внаслідок наполегливого використання свого метафоричного апарату він, навпаки, робить загадковим те, що ми нібито знаємо під назвою письма. Можливо, ми тут маємо справу з невідомим рухом класичної філософії, що відбувається десь між експліцитністю та імпліцитністю. Від часів Платона й Аристотеля не переставали *ілюструвати* за допомогою графічних образів зв'язки між розумом і досвідом, між перцепцією та пам'яттю. Але довіра до такого відомого та знайомого терміна, як термін “письмо”, постійно зміцнювалась. Ескізний жест Фройда уриває цю впевненість і ставить новий тип запитання щодо метафоричності, письма та опросторення взагалі.

Спробуймо в нашому прочитанні піти за цією метафоричною оболонкою. Вона, в кінцевому підсумку, заповнить усю тотальність психіки. *Зміст* психіки буде представлений текстом незвідно графічної сутності. *Структура* психічного апарату буде *репрезентована* механізмом письма. Які запитання поставлять перед нами ці репрезентації? Не треба буде себе запитувати, чи апарат письма, наприклад, той, який описує “Замітку про магічний агрегат”, — це *добра* метафора для того, щоб репрезентувати функціонування психіки; але цей апарат треба створити, щоб репрезентувати психічне письмо й те, що означає, у стосунку до апарату та до психіки, імітацію, спроектовану й визволену в механізмі чогось такого, як психічне письмо. Не те щоб психіка була чимось подібним до тексту, але: що таке текст і якою повинна бути психіка, щоб бути репрезентованою в тексті? Бо якщо немає ні механізму, ні тексту без психічного джерела, то немає й психіки без

тексту. Яким, нарешті, повинен бути зв'язок між психікою, письмом та опросторенням, щоб той чи той метафоричний пасаж був можливий, не тільки й не насамперед у межах якогось теоретичного дискурсу, а в історії психіки, тексту та техніки?

Каналізування та відмінність

Від “Нарису” (1895 р.) до “Замітки про магичний агрегат” (1925 р.) спостерігається дивний поступ: опрацьовується проблематика каналізування, дедалі більше узгоджуючись із метафористикою писемного сліду. Після системи слідів, що функціонує згідно з моделлю, яку Фройд хотів бачити природною і письмо якої досконало відсутнє, він орієнтується на конфігурацію слідів, яку далі можна репрезентувати лише структурою та функціонуванням якогось письма. Водночас структурна модель письма, до якої Фройд звернувся відразу після “Нарису”, не перестає диференціюватися і вдосконалювати свою оригінальність. Усі ці механічні моделі будуть випробовуватися й відкидатися, доки не буде відкрито *Wunderblock*, механізм письма дивовижної складності, в якій буде змодельовано весь психічний апарат. Усі попередні труднощі будуть у ньому репрезентовані, і “Замітка”, знак дивовижної наполегливості, дуже точно відповість на всі запитання “Нарису”. *Wunderblock* у кожній зі своїх деталей реалізує апарат, що його, як вважав Фройд у “Нарисі”, “на даний момент неможливо собі уявити” (“Апарат, який здійснив би таку складну операцію, ми не можемо собі в даний момент уявити”) і що його він тоді замінив неврологічною вигадкою, ні від схеми, ні від інтенції якої він, у певному розумінні, ніколи не відмовиться.

У 1895 р. йшлося про те, щоб пояснити пам'ять у стилі природничих наук, "запропонувати психологію як природничу науку, тобто репрезентувати психічні події як кількісно детерміновані стани окремих матеріальних частинок". А "однією з головних властивостей нервової тканини є пам'ять, тобто, якщо висловитися в найзагальнішому дусі, здатність змінюватися в тривалий спосіб під впливом подій, які відбуваються лише один раз". І "всяка гідна уваги психологічна теорія повинна запропонувати пояснення «пам'яті»". Найбільшою трудністю такого пояснення, тим, що робить такий апарат майже недосяжним для уяви, є той факт, що треба водночас узяти до уваги, як це зробить "Замітка" на тридцять років пізніше, перманентність сліду й неторканість субстанції прийому, гравири борозен і завжди бездоганно чистої рецептивної або перцептивної поверхні: тут — нейронів. "Таким чином, нейрони мають відреагувати, але залишитися не зміненими, не розтривоженими (*unvorengekommen*)". Відмовившись від розрізнення, поширеного в його епоху, між "клітинами перцепції" та "клітинами спогадів", Фройд вибудовує тоді гіпотезу "мереж контакту" та "каналізування" (*Bahnung*). Хоч би які виникали думки про надійність теорій та їхню здатність чи нездатність чинити опір тенденціям розриву, ця гіпотеза дивовижно вдала, якщо тільки розглядати її як метафоричну модель, а не як неврологічний опис. Передача нервового імпульсу, прокладена стежка відкриває провідну дорогу. Що передбачає певне насильство і певний опір зусиллям злону. Дорога розбита, розламана, *fracta*, прокладена. Така модель передбачає два види нейронів: нейрони проникні (ϕ), що не чинять ніякого опору, а от-

же, не зберігають жодного сліду впливів, будуть нейронами перцепції; інші нейрони (ψ) чинитимуть опір мережам контактів залежно від ступеня свого збудження і збережуть таким чином закарбований слід: отже, вони “мають можливість репрезентувати (*darzustellen*) пам’ять”. Перша репрезентація, перший вихід на сцену пам’яті. (*Darstellung* — це репрезентація у стертому значенні цього слова, але часто також у значенні візуального зображення, а іноді й театральної репрезентації. Наш переклад змінюватиметься залежно від змін контексту.) Фройд погоджується наділити психічною якістю лише ці останні нейрони. Вони — “носії пам’яті, а отже, ймовірно, і психічних подій узагалі”. Таким чином, пам’ять — не просто одна з багатьох властивостей психіки, вона — сама сутність психіки. Опір і тим самим відкритість зломові сліду.

Та якщо припустити, що Фройд має намір говорити тут лише мовою кількості, повної і присутньої, якщо припустити, як, принаймні, видається на перший погляд, що він має намір розташуватися в простому протиставленні кількості та якості (причому остання резервується для чистої прозорості сприймання без пам’яті), тоді концепт каналізування уявляється неприйнятним. Рівність опорів каналізуванню або еквівалентність його сил звела б до мінімуму всяке *віддання переваги* у виборі маршрутів. Пам’ять була б паралізована. Відмінність між каналізуваннями — таке справжнє джерело пам’яті, а отже, й психіки. Лише ця відмінність вивільняє “перевагу дороги” (*Wegbevorzugung*): “Пам’ять репрезентована (*dargestellt*) відмінностями в прокладенні доріг між нейронами ψ ”. Тож не слід говорити, що каналізування без відмінності

не достатне для пам'яті; треба уточнити, що не існує чистого каналізування без відмінності. Слід як пам'ять — не чисте каналізування, що його завжди можна було б поновити як чисту присутність, це невловна й невидима відмінність між каналізуваннями. Отже, ми вже знаємо, що психічне життя — це не прозорість смислу і не непрозорість сили, а відмінність у роботі сил. Ніщше про це вже казав.

Те, що кількість стає $\psi\omega\chi\eta$ та $\mu\nu\eta\mu\eta$ через відмінності, радше ніж через повноти, це знову й знову знаходить своє підтвердження в самому ж "Нарисі". *Повторення* не додає ніякої кількості присутньої сили, ніякої *інтенсивності*, воно повторює той самий вплив: однак воно здатне до каналізування. "Завжди діяльна пам'ять, тобто сила (*Macht*) досвіду залежить від фактора, що має назву кількості впливу, та від частоти повторення того самого впливу". Кількість повторень, таким чином, додається до кількості (Q) збудження, і ці дві кількості належать до двох абсолютно неоднорідних порядків. Повторення бувають лише дискретними, і вони діють як такі лише через діастему, що утримує їх відстороненими. І нарешті, якщо каналізування може доповнити введену нині в дію кількість чи додатися до цієї кількості, це означає, що воно їй аналогічне, але означає і дещо інше: кількість "може бути заміщена кількістю плюс каналізування, що є її результатом". Проте не поспішаймо визначити цього іншого чистої кількості як якості: мнесична сила була б перетворена в присутню свідомість і прозоре сприймання присутніх якостей. Таким чином, ні відмінність між повними кількостями, ні проміжок між повтореннями ідентичного, ні саме каналізування не дозволяють

осмислювати себе в межах опозиції кількості та якості¹. Пам'ять не може з цього виникнути, вона уникає об'ємів будь-якого "натуралізму", як і об'ємів якої-небудь "феноменології".

Усі ці відмінності у виробленні сліду можуть бути заново витлумачені як моменти відмінюваності. Згідно з одним мотивом, який ніколи не переставав керувати думкою Фрейда, цей рух описується як зусилля життя, що само себе захищає, *відрізняючи* небезпечне застосування сил, тобто створюючи *резерв (Vorrat)*. Небезпечне витрачання або небезпечна присутність відрізняються за допомогою каналізування або повторення. Хіба це вже не той обхідний шлях (*Aufschub*), який встановлює відношення втіхи до реальності (*Jenseits*, уже цитований)? Хіба це вже не смерть на початку життя, яке може боронитися від смерті лише через *структуру* смерті, розрізнення, повторення, застереження? Бо повторення не *додається* до першого враження, його можливість є вже там, у тому опорі, який *уперше* чинять психічні нейрони. Сам же опір можливий лише тоді, коли протиставлення сил триває або повторюється первісно. Сама думка про це *вперше* стає загадковою. Думка, яку ми тут висуваємо, як здається, не суперечить тій, яку згодом висловить Фрейд: "...каналізування — це, мабуть, результат єдиного (*einmaliger*) проходу великої кількості". За припущення, що це твердження безпосередньо не відсилає до проблеми філогенезу та спадкового каналізування, можна твердити, що вже при *першому* контакті між двома силами започатковується повторення. Таким чином, життя перебуває під загрозою початку пам'яті, що його зумовлює, та каналізування, якому воно чинить опір, а

також зломові, який воно може відвернути, лише повторивши його. Саме тому, що каналізування ламає, — Фройд у “Нарисі” визнає привілей болю. У певному розумінні, каналізування не може розпочатися без того, щоб не виник біль, і “біль залишає за собою особливо густі мережі каналізованих шляхів”. Але поза певною кількістю біль, загрозливий початок психіки, повинен бути вирізнений, як і смерть, бо він може “довести до краху” психічну “організацію”. Попри загадку “першого разу” та первісне повторення (само собою зрозуміло, перед будь-яким розрізненням між повторенням, яке вважається нормальним, і так званим патологічним повторенням), важливо, що Фройд відносить усю цю роботу до первісної функції і забороняє всяку її деривацію. Будьмо уважні до цієї не-деривації, навіть якщо вона тільки збільшує трудність концепту “першості” та інтемпоральності первісного процесу і навіть якщо ця трудність згодом ніколи не перестане ускладнюватися. “Наче всупереч собі, ми думаємо тут про первісне зусилля системи нейронів, зусилля, яке проходить через усі модифікації, щоб позбутися надміру кількості (Q) або щоб скоротити її, наскільки можливо. Під тиском нагальності життя система нейронів була змушена зберегти для себе резерв кількості (Q η). Задля цієї мети вона мусила примножити свої нейрони, і вони повинні були стати непроникними. За таких умов вона оберігає себе від цілковитого заповнення, заповнення кількістю (Q η), принаймні до певної міри, запроваджуючи каналізування. І тоді ми бачимо, що каналізування служить первісній функції”.

Безперечно, життя захищає себе повторенням, слідом, відмінюваністю. Але треба обе-

режно поставитися до цього формулювання: не існує життя, *від початку* присутнього, яке *потім* стало б себе захищати, розтягувати, зберігати себе у відмінюваності. Ця остання конститує сутність життя. Більше того: оскільки відмінюваність не є сутністю, не є нічим, вона *не є* і життям, якщо буття визначається як *ousia*, присутність, сутність/існування, субстанція або суб'єкт. Треба мислити життя як слід, перш ніж визначити буття як присутність. Це єдина умова для того, щоб можна було сказати, що життя — це смерть, що повторення та існування поза принципом насолоди первісні і природжені у стосунку до того, через що вони переступають. Коли Фройд пише в “Нарисі”, що “каналізування служать первісній функції”, він уже забороняє нам дивуватися в “Поза принципом насолоди”. Він віддає належне подвійній необхідності: визнавати відмінюваність на самому початку і разом із тим стирати концепт *первинності*: тож немає підстав дивуватися, коли *Traumdeutung* визначає його як “теоретичну функцію” в параграфі про “запізнення” (*Verspätung*) вторинного процесу. Отже, запізнення первісне². Без цього відмінюваність була б затримкою, яку дозволяє собі свідомість, присутністю при собі присутнього. Отже, “відкладати” (*différer*) не може означати запізнення можливого нинішнього моменту, відкладення на *потім* якоїсь дії або затримку перцепції, вже й тепер можливих. Це можливе є можливим лише через відмінюваність, яку, отже, треба мислити інакше, аніж як розрахунок або механіку рішення. Сказати, що вона первісна, це означає тим самим стерти міф про теперішній початок. Ось чому треба розуміти “первісний” *під стертим*, без чого

ми позбавили б відмінюваність повного початку. Первісний саме не-початок.

Радше ніж відмовитися від нього, мабуть, слід було б переосмислити поняття “відкладати” (*différer*). Саме це нам би й хотілося зробити; а це буде можливим лише в тому випадку, якщо ми визначимо відмінюваність поза будь-яким телеологічним чи есхатологічним обрієм. Це нелегко. Зазначмо мимохідь: концепти *Nachträglichkeit* та *Verspätung*, концепти, які спрямовували всю фрейдівську думку, концепти, що визначали всі інші концепти, вже присутні й названі своїм ім'ям у “Нарисі”. Незвідність “запізнення” — таке, безперечно, відкриття Фрейда. Це відкриття Фройд вводить у дію аж до його останніх наслідків і поза психоаналізом індивіда. Історія культури, як він вважає, повинна його підтвердити. У “Мойсеї і монотеїзмі” (1937 р.) ефективність запізнення та постфактум покриває широкі історичні інтервали (*G. W.*, XVI, с. 238—239). До речі, проблема латентності тут сполучається у дуже значущий спосіб із проблемою усної та писемної традиції (с. 170 і далі).

Хоча в “Нарисі” жодного разу каналізування не називається письмом, суперечні вимоги, яким відповідає “Магічний агрегат” вже сформульовані там у буквально ідентичних термінах: “утримати все, залишаючись здатним одержати”.

Відмінності в роботі каналізування стосуються не лише сил, а й місць. І Фройд уже хоче осмислювати водночас і силу, і місце. Він перший не вірить в описовий характер цієї гіпотетичної репрезентації каналізування. Різниця між категоріями нейронів “не має жодної відомої основи, принаймні в тому, що стосується морфології, тобто гістології”. Во-

на — індекс топічного опису, що його зовнішній простір, знайомий і конституційований, безпосередньо прилеглий до природничих наук, не зміг би втримати. Саме тому, під знаком “біологічної точки зору”, “відмінність сутності” (*Wesensverschiedenheit*) між нейронами “замінюється відмінністю середовища призначення” (*Schicksals-Milieuverschiedenheit*): тут ідеться про відмінності чисті, відмінності ситуації, зв’язку, локалізації, структурних відношень, важливіших, аніж терміни підтримки, відношень, для яких відносність зовнішнього та внутрішнього завжди довільна. Думка про відмінність не може ані обійтися без топіки, ані прийняти узвичаєні репрезентації опросторення.

Ця трудність додатково загострюється, коли треба пояснити відмінності, передусім чисті: відмінності щодо якості, тобто, для Фройда, відмінності у свідомості. Треба пояснити “те, що ми знаємо, в загадковий (*rätselfhaft*) спосіб, доступний для нашої «свідомості»”. “А що ця свідомість не знає нічого про те, що ми досі брали до уваги, [теорія] повинна пояснити нам саме це незнання”. Але якості — це справді чисті відмінності: “Свідомість дає нам те, що ми називаємо *якостями*, велике розмаїття відчуттів, які є *інакшими* (*anders*) і чия *інакшість* (*Anders*) диференціюється (*unterschieden wird*) залежно від відношень до зовнішнього світу. У цій *інакшості* є ряди, подібності тощо, але немає, власне кажучи, ніякої кількості. Можна запитати себе, як народжуються ці якості і де народжуються ці якості”.

Не зовні і не всередині. Це не може відбуватися у зовнішньому світі, де фізик знає лише кількості, “маси в русі й нічого іншого”. Це не може відбуватися й усередині психіки,

тобто в пам'яті, тому що “відтворення спогадів” “позбавлені якості” (*qualitätslos*). Оскільки не може йтися про те, щоб відмовитися від топічної репрезентації, “треба знайти в собі мужність припустити, що існує третя система нейронів, нейронів, у певному розумінні, перцептивних: ця система, збуджувана разом із іншими під час перцепції, більше не збуджуватиметься під час відтворення, і її етапи збудження забезпечуватимуть різні якості, тобто будуть свідомими *відчуттями*”. Говорячи про накладний аркуш магічного агрегату, Фройд, дещо збентежений власним “жаргоном”, написав Флісові (лист 39, 1. — I. — 96), що він вставляє, що він “просуває” (*schieben*) нейрони перцепції (ω) між нейронами ϕ і ψ .

З цього останнього зухвалого вчинку народжується одна “як здається, нечувана трудність”: ми зустрілися з проникністю та з каналізуванням, які не походять від будь-якої кількості. Звідки ж тоді вони походять? З чистого часу, з чистої темпоралізації в тому, що еднає її з опросторенням: з періодичності. Лише звернення до темпоральності і до темпоральності дискретної або періодичної дозволяє подолати трудність, і залишається тільки терпляче обміркувати його наслідки: “Я бачу лише один вихід... досі я розглядав перетікання кількості лише як передачу якоїсь певної кількості ($Q\eta$) від одного нейрона до іншого. Але воно повинне мати інший характер, характер темпоральної природи”.

Якщо гіпотеза дискретності “підє далі”, підкреслює Фройд, аніж “фізикалістське пояснення” через період, то це означатиме, що тут відмінності, інтервали, дискретність реструкуються, “привласнюються” без їхньої кількісної підтримки. Перцептивні нейрони,

“неспроможні одержувати кількості, привла-снюють собі період збудження”. Чиста відмінність, знову ж таки, і відмінність між діастемами. Поняття *періоду взагалі* передує опозиції кількості та якості і зумовлює її з усім тим, що їй підпорядковане. Тому що “нейрони ψ мають також свій період, але він не має якості або, якщо висловитися точніше, монотонний”. Ми побачимо, що вірність цій дисконтинуальності буде підтверджена в “Замітці про магічний агрегат”: як і в “Нарисі”, цей останній спалах зухвалості послаблює вузол останньої апорії.

Подальші рядки “Нарису” цілком залежатимуть від цього незмовкного і дедалі радикальнішого звернення до принципу відмінності. Ми там завжди знаходимо під покривом показової неврології, що відіграє репрезентативну роль штучного монтажу, настійний проект — пояснити психіку через опросторення, через топографію слідів, через карту каналізованих шляхів, проект вмістити свідомість або якість у простір, структуру та можливість якого, отже, слід переосмислити; і описати “функціонування апарату” через чисті відмінності та чисті ситуації, пояснити, як “кількість збудження виражається у ψ через ускладнення, а якість — через *topique*”. Це тому, що природа цієї системи відмінностей та цієї топографії оригінальна і не повинна залишати за собою нічого з того, що Фройд нагромаджує, монтуючи апарат “актів сміливості”, “дивних, але неминучих гіпотез” (у стосунку до нейронів “секреторних” або нейронів “ключових”). І коли він відмовиться від неврології та від анатомічних локалізацій, то зробить це не для того, щоб відмовитися від своїх топографічних зацікавлень, а щоб перетворити їх. І тоді на сцену вийде письмо.

Слід перетвориться на грам, а середовище каналізування — на зашифроване опросторення.

Карб і додаток до походження

Через кілька тижнів по тому, як Фройд послав “Нарис” Флісові, протягом однієї “заповненої працею ночі”, всі елементи системи впорядкувалися в один “механізм”. Це не була ще машина для письма: “Все, здавалося, з’єдналося до купи, коліщатка припасувались одне до одного, складалося враження, що це справді машина і що незабаром вона сама прийде в рух”³. Незабаром: через тридцять років. Сама: майже.

Трохи більше як через рік слід починає перетворюватися на письмо. У листі 52 (6-12-96) вся система “Нарису” відтворюється у графічній концептуальності, до якої Фройд досі не вдавався. Немає нічого дивного в тому, що ця подія збігається з переходом від неврологічного до психічного. Визначальними в цьому листі є слова “знак” (*Zeichen*), “запис” (*Niederschrift*), “перезапис” (*Umschrift*). Не лише комунікація тут експліцитно визначається через слід і запізнення (тобто через теперішній момент, не конститутивний, а первісно заново конституційований зі “знаків” пам’яті), але й місце вербального тут розташовується всередині стратифікованої системи письма, причому воно далеке від того, щоб домінувати: “Ти знаєш, я працюю над гіпотезою, що наш психічний механізм конститується нашаруванням страт (*Aufeinanderschichtung*), тобто що час від часу присутній матеріал залишає там сліди пам’яті (*Erinnerungsspuren*) і відбуває процеси реструктуризації (*Umordnung*), залежно від нових відно-

шень, або *запису* (*Umschrift*). Істотно новим у моїй теорії, отже, є твердження, що пам'ять не присутня лише один раз, а повторюється, що вона записується (*niederlegt*) у знаках різного виду... Яка кількість таких записів (*Niederschriften*), я не знаю... Їх щонайменше три, імовірно, більше... Індивідуальні записи розділяються (не обов'язково в топічний спосіб) згідно з їхніми нейронними носіями... *Перцепція*. Це нейрони, в яких народжуються перцепції, з якими пов'язана свідомість, але які не зберігають у собі жодного сліду від подій. *Тому що свідомість і пам'ять взаємовиключають одна одну. Знак перцепції*. Це перший запис перцепцій, не здатний добутися до свідомості, зумовленої одночасною асоціацією... *Свідоме*. Це другий запис... *Досвідоме*. Це третій запис, пов'язаний із вербальними репрезентаціями, запис, що відповідає нашому офіційному "я"... це вторинна мисляча свідомість, яка приходить із запізненням у часі й імовірно пов'язана з галюцинаторним відродженням вербальних репрезентацій".

Це перший жест у бік "Замітки". Надалі, починаючи від *Traumdeutung* (1900), метафора письма опановує водночас проблему психічного апарату в його структурі та проблему психічного тексту в його тканині. Спільність двох проблем вимагає від нас ще більшої уваги: дві низки метафор — текст і машина — не виходять на сцену водночас.

"Сновидіння загалом ідуть по давно каналізованих шляхах", — говорилося в "Нарисі". Отже, віднині треба буде тлумачити топічну, темпоральну і формальну регресію сновидіння як дорогу повернення до краєвиду письма. І не просто до транскрипційного письма, кам'янистого відлуння оглухлої вербальності, а до літографії, що передує сло-

вам, — літографії метафонетичної, не-лінгвістичної, алогічної. (Логіка підпорядковується свідомості або досвідомості, місцю вербальних репрезентацій; вона підкоряється принципу ідентичності, основоположному вираженню філософії присутності. “Це була лише логічна суперечність, що не означає багато”, — читаємо у “Людині з вовками”.) Сновидіння, яке зміщується в ліс письма, *Traumdeutung*, інтерпретація сновидінь буде, безперечно, в першому наближенні, прочитанням і розшифруванням. Перед аналізом сновидінь Ірми Фройд поринає в роздуми про метод. За однією з притаманних йому звичок, він протиставляє давню народну традицію так званій науковій психології. Як завжди, він це робить для того, щоб виправдати глибоку інтенцію, яка надихає першу. Хоча ця остання, звичайно ж, припускається помилки, коли, згідно з “символічною” процедурою, розглядає зміст сновидіння як неподільну і неартикульовану тотальність, яку досить замінити іншою тотальністю, зрозумілою і, можливо, попередньою. Але Фройд майже готовий прийняти “інший народний метод”: “Його можна визначити “як метод розшифрування”, бо він розглядає сновидіння як своєрідне потайне письмо, в якому кожен знак перекладається за допомогою певного усталеного ключа (*Schlüssel*) на інший знак, значення якого добре відоме” (*G. W.* II / III, с. 102). Звернімо тут увагу на посилання на перманентний код: це слабкість методу, за яким Фройд визнає принаймні ту перевагу, що він аналітичний, і по черзі розглядає кожен із елементів значення.

Фройд ілюструє цю традиційну процедуру цікавим прикладом: текст фонетичного письма вкладається в загальне письмо сновидіння

й функціонує там як дискретний, окремий елемент, що може бути перекладений і не має жодних привілеїв. Фонетичне письмо як письмо в письмі. Припустімо, наприклад, каже Фройд, що мені приснився лист (*Brief / epistola*), а потім похорон. Відкриємо *Traumbuch*, книжку, в якій даються ключі до снів. енциклопедію оніричних знаків, цей словник сновидінь, зазирати в який Фройд відразу б відмовився. Він повідомляє нам, що лист треба витлумачити (*übersetzen*) як досаду, а похорон як заручини. Таким чином, лист (*epistola*), написаний літерами (*litterae*), документ із фонетичних знаків, запис вербального дискурсу може бути перекладений не вербальним означником, котрий, як певне почуття, належить до загального синтаксису оніричного письма. Вербальне вкладається, а його фонетичний запис далеко від центру вплітається в мережу німого письма.

Тоді Фройд запозичує ще один приклад у Артемідора Дальдійського (II ст.), автора трактату про тлумачення снів. Скористаймося цією нагодою, щоб нагадати, що у XVIII ст. один англійський теолог, якого Фройд не знав⁴, уже звертався до Артемідора з наміром, який, безперечно, заслуговує на порівняння. Варбертон описує систему ієрогліфів і знаходить там, слушно чи неслучно, в нашому випадку це неістотно, різні структури (власне ієрогліфи або ієрогліфи символічні, кожен різновид може бути куріологічним або тропічним, зв'язки між ними можуть бути за аналогією або як частина й ціле), які треба було систематично зіставити з формами проявів сновидіння (згущенням, зміщенням, надвизначенням). Так от, Варбертон, з апологетичних причин турбуючись про те, щоб дати в такий спосіб, зокрема всупереч аргумента-

ції отця Кірхера, “доказ того, що ця нація є дуже давня”, наводить як приклад одну єгипетську науку, яка черпає всі свої ресурси з ієрогліфічного письма. Ця наука — *Traumdeutung*, яку називають також онейрокритією. Загалом вона була лише наукою письма в руках жерців. Єгиптяни вірили, що Бог подарував людям письмо в той самий спосіб, у який він дарував їм сновидіння. Отже, тлумачам треба було тільки черпати з тропічної або куріологічної скарбниці, як це робив і сам сон. Вони знаходили там, у готовому вигляді, ключ до будь-яких сновидінь, що їх вони відгадували або вдавали, ніби відгадують. Ієрогліфічний код мав цінність передусім як *Traumbuch*. Дар, нібито Божий, а насправді зумовлений історією, став тим джерелом, із якого черпав свої ресурси оніричний дискурс — декор і текст його сценічного втілення. Оскільки сновидіння вибудовувалося як письмо, типи оніричної транспозиції відповідали згущенням та зміщенням, які вже були задіяні й зареєстровані в системі ієрогліфів. Сновидінню залишалося лише маніпулювати елементами (Варбертон називає їх *στοιχεῖα*, елементи або літери), що вже були нагромаджені в ієрогліфічній скарбниці, приблизно так само як написане слово черпає з писемної мови: “...Залишається дослідити, яку основу могло первісно мати тлумачення, що його давав онейрокритик, коли повідомляв особі, що радилася з ним з приводу того чи того свого сновидіння, що *дракон* означає царську велич; що *змія* вказує на хворобу... що *жаби* символізують брехунів...” Що робили герменевти тієї історичної доби? Вони досліджували письмо: “Треба сказати, що перші тлумачі сновидь не були ані хитрунами, ані брехунами. На їхню долю лише випало,

як і на долю перших астрологів-провидців, бути забобоннішими, аніж інші люди їхнього часу, і першими піддаватись ілюзіям. Але як би ми припустили, що вони були такими самими хитрунами, як і їхні наступники, то насамперед нам слід було б знайти ті матеріали, якими вони користувалися; але ці матеріали ніколи не були такими, щоб у дивний спосіб так потужно впливати на уяву кожної окремої людини. Ті, хто просив у них поради, хотіли знайти вже відому їм аналогію, яка правила б за основу для їхнього розшифрування; і вони самі ж прагнули спертися на якийсь визнаний авторитет, що підтримав би їхню науку. Але яку іншу аналогію, який більший авторитет могли вони знайти, аніж *символічні ієрогліфи*, які вже тоді сприймалися як щось священне й таємниче? У цьому й було природне розв'язання їхньої проблеми. Символічна наука... правила за основу для їхніх тлумачень”.

Ось тут і впроваджується фройдівський варіант. Звичайно ж, Фройд вважає, що сновидіння зміщується як первісне письмо, випускаючи на сцену слова, але не дозволяючи їм себе поневолити; звичайно ж, він думає тут про модель письма, що не зводиться до мовлення, і таку, що містить у собі як ієрогліфи піктографічні, ідеограматичні та фонетичні елементи. Але він перетворює психічне письмо на таку оригінальну й первісну продукцію, що те письмо, яким ми можемо його розуміти в його власному сенсі, письмо кодоване й видиме “у світі”, тепер може бути лише метафорою. Психічне письмо — наприклад, письмо сновидіння, — яке “йде по давно каналізованих шляхах”, простий момент у поверненні до “первісного” письма, не дозволяє себе прочитати, хоч би яким кодом ми корис-

талися. Безперечно, воно працює з безліччю елементів, кодифікованих упродовж індивідуальної або колективної історії. Але в його операціях, його лексиці та його синтаксисі суто ідіоматичний залишок незвідний, — залишок, який повинен нести на собі всю вагу тлумачення в комунікації між підсвідомостями. Той, хто бачить сон, винаходить свою власну граматику. Немає такого значущого матеріалу або попереднього тексту, яким би він *задовольнився* при використанні, навіть якщо він із ним ніколи не розлучається. Такою є, попри їхній інтерес, межа *Chiffrier-methode* та *Traumbuch*. Не менш як загальністю та негнучкістю коду ця межа пояснюється також тим, що ми надто турбуємося про *зміст* і не досить — про зв'язки, ситуації, функціонування та відмінності: “Мій спосіб не такий зручний, як народний метод розшифрування, що перекладає заданий зміст сновидіння на встановлений код; я більше схильний думати, що той самий зміст сновидіння може також набувати іншого смислу в різних осіб і в різних контекстах (с. 109). В іншому місці, щоб підтримати це твердження, Фройд вважає можливим звернутися до китайського письма: “Ці останні [символи сновидіння] часто мають численні значення, і то настільки, що, як у китайському письмі, лише контекст робить можливим у кожному з випадків правильне зрозуміння” (с. 358).

Відсутність вичерпного й абсолютно безпомилкового коду означає, що в психічному письмі, яке проголошує в такий спосіб смисл усього письма взагалі, відмінність між означником та означуваним ніколи не буває радикальною. Свідомий досвід — до сновидіння, яке йде давно прокладеними стежками, — не запозичує означувані, а виробляє свої власні,

воно, звичайно ж, не створює їх у їхньому тілі, а виробляє їхнє значення. Тому це, власне кажучи, вже не означувані. І можливість перекладу, якщо вона й далека від того, щоб її скасувати, — бо між точками ідентичності або зчеплення означника з означуваним досвід не перестає розтягувати відстані, — видається принципово й вирішально обмеженою. Це, можливо, те саме, що Фройд розуміє, дивлячись під іншим кутом зору, у своїй статті про “витіснення”: “Витіснення працює в досконало індивідуальний спосіб” (*G.-W.*, X, с. 252). (Індивідуальність не є ні тут, ні передусім індивідуальністю індивіда, — це індивідуальність кожного “нащадка витісненого, який може мати власну долю”.) Не може бути ані перекладу, ані системи перекладу, якщо постійний код не дозволяє замінювати або трансформувати означники, зберігаючи те саме означуване, завжди *присутнє*, попри відсутність того або того детермінованого означника. Таким чином, радикальна можливість субституції була б імплікована парою концептів означуване/означник, а отже, самим концептом знака. Хай навіть ми відрізняємо означуване від означника, згідно з Сосюрором, лише як два боки одного аркуша, це нічого не змінює. Первісне письмо, якщо таке існує, повинне виробити простір і тіло самого аркуша.

Можуть сказати: а проте Фройд тлумачить весь час. Він вірить у загальність і фіксованість певного коду оніричного письма: “При ознайомленні з надмірним використанням символічного для виведення на сцену сексуального матеріалу у сновидінні ми повинні запитати себе, чи чимала кількість цих символів не з’являється як “абревіатури” стенографії з чітко, раз і назавжди встановленим зна-

ченням, і ми опиняємося перед спокусою написати нову *Traumbuch*, щоб викласти в ній цей метод-розшифрування” (II/III, с. 356). І справді, Фройд не перестає пропонувати коди, правила дуже великої загальності. І заміна означників здається найістотнішою діяльністю у психоаналітичній інтерпретації. Звичайно ж, Фройд не міг не встановити визначальну межу для цієї операції. Більше того, він встановив межу подвійну.

Розглянувши спочатку вербальний вираз, такий, яким він окреслений у сновидінні, ми помічаємо, що його звучність, тіло виразу, не стирається перед означуванним або принаймні не дозволяє себе перетинати й переступати, як вона це робить у свідомій мові. Вона діє як така, згідно з тією ефективністю, яку Арто визначив для неї на сцені жорстокості. Тобто вербальне тіло не дозволяє тлумачити себе або перенести в іншу мову. Воно — те саме, що тлумачення обминає. Обминути тіло — саме на це спрямована головна енергія тлумачення. Коли тлумачення заново інститує тіло, воно стає поезією. В цьому розумінні, оскільки тіло означуваного визначає мову всієї сцени сновидіння, сновидіння не може бути тлумачене: “Сновидіння так тісно пов’язане з вербальним виразом, що, як це слушно відзначає Ференці, кожна мова має власну мову сновидінь. Як загальне правило, сновидіння не може бути перекладене іншими мовами, так само як не перекладається і ця книжка, принаймні так мені здавалося”. Те, що має тут значення для певної національної мови, має тим більше значення для індивідуальної граматики.

З другого боку, ця горизонтальна неможливість — у певному розумінні — перекладу без втрати бере свій початок у неможливості

вертикальній. Ми тут говоримо про перехід до свідомого несвідомих думок. Якщо не можна перекласти сновидіння іншою мовою, то це також означає, що в психічному апараті ніколи не буває механізму простого перекладу-тлумачення. Даремно говорять, каже нам Фройд, про тлумачення або запис, за допомогою яких можна було б описати перехід свідомих думок через досвідоме до свідомості. Тут також метафоричний концепт перекладу (*Übersetzung*) або перезапису (*Umschrift*) становить небезпеку не тим, що він віддає перевагу письму, а тим, що він припускає, що текст уже тут, нерухомий, незворушною присутністю статуї, каменя з викарбуваними письменами або архіву, означуваний зміст якого можна безперешкодно перенести в стихію іншої мови, мови досвідомого або свідомого. Отже, не досить говорити про письмо, щоб бути вірним Фройдові, бо й у цьому випадку можна зрадити його більше, аніж будь-коли.

Саме це й пояснюється нам в останньому розділі *Traumdeutung*. Ідеться про те, щоб доповнити чисто й конвенційно топічну метафору психічного апарату зверненням до сили та до двох видів процесу або типів переходу збудження: “Спробуймо тепер виправити кілька образів [інтуїтивних ілюстрацій: *Anschaungen*], які могли сформуватися супроти смислу, в той час, коли ми мали перед очима дві системи, в найбезпосереднішому та найгрубішому сенсі, як дві локалізації всередині психічного апарату, образів, які залишили свій відбиток у виразах “витіснити” та “проникнути”. Також, коли ми говоримо, що несвідомі думка прагне після тлумачення (*Übersetzung*) до досвідомого, щоб потім увійти у свідомість, ми не хочемо сказати, що повин-

на сформуватися друга думка, розташована в новому місці, певний різновид запису (*Umschrift*), поруч із якою розташувався б первісний текст; і ми прагнемо ретельно усунути будь-яку ідею про зміну місця від акту проникнення у свідомість”⁵.

Урвімо на мить наше цитування. Таким чином, свідомий текст — це не запис, тому що він не транспонував, не переносив ніякого тексту, *присутнього десь-інде* у вигляді підсвідомого. Тому що цінність присутності може небезпечно вплинути на поняття свідомого. Отже, немає такої свідомої істини, яку треба було б шукати, тому що вона була б записана десь-інде. Не існує тексту, записаного й присутнього десь-інде, який давав би привід, не змінюючись від цього, для роботи й темпоралізації (причому ця остання належала б, якщо дотримуватися фрейдівського буквализму, до свідомості), які були б у стосунку до нього зовнішніми й ковзали б по його поверхні. Не існує тексту присутнього взагалі, й не існує навіть тексту присутнього-минулого, минулого тексту, який був би колись присутнім (теперішнім). Текст не може мислитись у формі присутності, первісної чи зміненої. Свідомий текст уже витканий із чистих слідів, з відмінностей, де поєднуються смисл і сила, текст ніде не присутній, конституйований архівами, які *завжди вже* є записами. Первісними карбами. Усе починається з відтворення. Завжди вже, тобто це певні схови смислу, який ніколи не був присутнім, означуване присутнє якого завжди реконститується (відтворюється) із запізненням, *nachträglich*, після події, додатково: *nachträglich* означає також *додатковий*. Звернення до додаткового тут первісне і проникає в те, що відтворюється із запізненням як присутнє

(теперішнє). Додаткове, те, що ніби додається як повне до повного, — це також те, що додає. “Додавати: 1. Привносити те, чого бракує, постачати необхідний надлишок”, — так висловився Літре, шануючи, як сновиди, дивну логіку цього слова. Саме в ній треба мислити можливість постфактуму, а також, безперечно, зв’язок між первинним і вторинним на всіх рівнях. Завважмо, що *Nachtrag* має також точний смисл у порядку письма: це — додаток, приписка, постскрипtum. Текст, який ми називаємо присутнім, розшифровується лише внизу сторінки, в примітці або постскрипtumі. Перед цією рекурентністю присутнє — це лише заклик до примітки. Що присутнє (теперішнє) загалом не первісне, а реконституйоване, що воно не має абсолютної, повністю живої й визначеної досвідом форми, що воно не наділене чистотою живого присутнього (теперішнього), така тема, грізна й жахлива для історії метафізики, яку Фройд закликає нас обміркувати за допомогою концептуальності, що не дорівнює самій речі. Ця думка, безперечно, єдина, що не вичерпує себе ні в метафізиці, ні в науці.

Оскільки перехід до свідомості не є письмом, похідним і повторюваним, він відбувається в оригінальний спосіб, і навіть у своїй вторинності він первісний і незвідний. Оскільки свідомість для Фройда — це поверхня, відкрита зовнішньому світові, саме тут, замість звертатися до метафори в банальному розумінні, треба, навпаки, зрозуміти можливість так званого свідомого та діяльного у світі письма (явно поза накресленими знаками, поза буквальністю, поза літературним становленням буквальності тощо), виходячи з тієї роботи письма, що циркулює як психічна енергія між несвідомим і свідомим. “Об’ек-

тивістський” або “світський” погляд на письмо нічого нас не навчить, якщо не співвіднести його з простором письма психічного (можна було б сказати, письма трансцендентального в тому випадку, коли, разом із Гусерлем, ми бачили б у душі (*psychè*) якийсь регіон світу. Та оскільки це також випадок Фройда, який прагне шанувати водночас буття-у-світі психіки, його локальне-буття та оригінальність його топології, що не зводиться до будь-якої повсякденної інтра-світськості, можливо, слід подумати про те, що те, що ми тут описуємо як роботу письма, стирає трансцендентальну відмінність між початком світу та буттям — у-світі. Воно стирає її, її ж виробляючи: середовище діалогу та непорозуміння між гусерлівським і гайдегерівським поняттями буття-у-світі).

Що стосується цього не-транскриптивного письма, Фройд насправді додає одне істотне уточнення. Воно покаже: 1) небезпеку, що виникає, якщо знерухомити або охолодити його енергію в наївній метафориці місця; 2) необхідність не покидати, а переосмислювати простір топології цього письма; 3) те, що Фройд, який завжди прагне *репрезентувати* психічний апарат у вигляді штучного монтажу, досі не відкрив механічної моделі, що була б адекватною тій графематичній концептуальності, яку він уже застосовує, щоб описати психічний текст.

“Коли ми говоримо про те, що досвідом думка витісняється, а потім приймається в свідомому, ці образи, запозичені з метафоричності (*Vorstellungskreis*) битви за завоювання території, можуть навіяти нам припущення, що справді якась організація (*Anordnung*) розпалася в одній із психічних ділянок і замінюється на іншу в іншій ділянці. Замість

цих аналогій ми скажемо — і це краще відповідатиме тому, що відбувається насправді, — що вкладення енергії (*Energiebesetzung*) в якусь організацію або вилучення з неї енергії відбуваються в такий спосіб, що психічна формація підпорядковується певній інстанції або виводиться з-під її впливу. Тут знову ж таки ми замінюємо певний модус топічної репрезентації певним модусом репрезентації динамічної; не психічна формація видається нам мобільною (*das Bewegliche*), а її іннервація (*там само*).

Урвімо ще раз наше цитування. Метафора тлумачення як запису первісного тексту розділяє силу й протяжність, утримуючи просту екстеріорність того, що перекладається, і того, що перекладає. Сама ця екстеріорність, статизм і топологізм цієї метафори можуть забезпечити прозорість нейтрального тлумачення, фономічного, а не метаболічного процесу. Фройд підкреслює: психічне письмо не піддається тлумаченню, тому що воно є єдиною енергетичною системою, хоч би якою диференційованою вона була, і що воно покриває весь психічний апарат. Попри відмінність випадків, психічне письмо — це загалом не зміщення значень у прозорості наперед заданого нерухомого простору та чистої нейтральності якого-небудь дискурсу. Дискурсу, який міг би бути зашифрованим, не переставши при цьому бути прозорим. Тут енергія не піддається редукції, і вона не обмежує, а виробляє смисл. Різниця між силою та смислом є похідною у стосунку до архі-сліду, вона належить до метафізики свідомості та присутності або радше до присутності у слові, в галюцинації мови, визначеної виходячи зі слова, з вербальної репрезентації. Можливо, Фройд назвав би це метафізикою до-

свідомості, тому що досвідоме — це те місце, якому він приписує вербальність. Якби не це, чи сказав би нам Фройд щось нове?

Сила виробляє смисл (і простір) завдяки лише своїй здатності “повторення”, що живе в ній первісно, як і її смерть. Ця здатність, тобто ця нездатність, яка відкриває і обмежує працю сили, започатковує можливість її тлумачення, робить можливим те, що називають “мовою”, перетворює абсолютну ідіому на завжди вже перейдену межу: чиста ідіома — це не мова, вона стає мовою, лише повторюючи себе; повторення завжди подвоює гостроту першого разу. Попри видимість, це не суперечить тому, що ми сказали вище про неперекладність. Тоді йшлося про те, щоб нагадати про початок руху трансгресії, початок повторення і становлення-мови з ідіоми. Розташувавшись у *даних або в наслідках повторення*, у тлумаченні, в очевидності різниці між силою та смислом, втрачають не тільки оригінальне бачення Фрейда, а стирають живий стосунок до смерті.

Отже, треба було б розглянути зблизька силу письма — ми, природно, не можемо цього тут зробити, — що його Фройд пропонує нам мислити як “каналізування” у *психічному* повторенні цього колись *неврологічного* поняття: відкритість його власного простору, злам, подолання опору *при каналізуванні*, розрив і вторгнення, насильницький запис форми, прокресленої відмінністю в природі або в матерії, що можуть мислитися як такі лише в їхній *опозиції* письму. Дорога відкривається в природі або в матерії, в лісі або в гаю (*hylé*) і там набуває оберненості часу й простору. Треба було б спільно дослідити, генетично і структурно, історію дороги та історію письма. Ми думаємо тут про тексти

Фройда, де йдеться про роботу мнесичного сліду (*Erinnerungsspur*), який, уже не будучи неврологічним слідом, ще не є й “свідомою пам’яттю” (“Підсвідоме” — *l’Inconscient*, *G. W.*, X, с. 288), про *дорожню* працю сліду, що виробляє, але не проходить свою дорогу, про слід, який прокреслює, який сам собі прокладає стежку. Метафора прокладеної стежки, що так часто зустрічається в описах Фройда, завжди сполучається з темою *запізнення доданку* та з реконституюванням смислу постфактум, після кротячого пересування, після підземних трудів враження. Останнє залишило ретельно прокладений слід, який ніколи не був *помічений*, пережитий у своєму смислі в теперішньому, тобто у свідомості. Постскрипtum, який характеризує минуле присутнє (теперішнє) як таке, не задовольняється тим, як, мабуть, думали Платон, Гегель і Пруст, щоб розбудити або розкрити його в його істинності. Він його виробляє. Чи сексуальне запізнення не є найліпшим прикладом або самою сутністю цього руху? Це, звичайно, марне запитання: *суб’ект* — гадано відомий — цього запитання, тобто сексуальності, визначається, обмежується або звільняється від будь-яких меж лише навзамін і самою ж таки відповіддю. Відповідь Фройда в будь-якому випадку гостра. Візьмімо, для прикладу, людину серед вовків. Лише із запізненням переживається у всьому своєму значенні перцепція тієї первісної сцени, — реальної чи сфантазованої, тут це неістотно — і сексуальна зрілість не є випадковою формою цього запізнення. “У півтора роки вона одержала враження, відкладене зрозуміння яких стало для неї можливе в період сновидінь як наслідок її розвитку, її збудження та її сексуальних пошуків”. Уже в “Нарисі”, стосовно

витіснення в істерії, Фройд пише: “Ми відкриваємо в усіх випадках, що спогад витісняється й перетворюється на травму лише із запізненням (*nur nachträglich*). Причиною цього є запізнення (*Verspätung*) статевої зрілості в загальній системі розвитку індивіда”. Це мало б привести якщо не до розв’язання, то принаймні до нового розташування неймовірно складної проблеми темпоралізації і так званої інтемпоральності свідомого. Тут більше, аніж будь-де, відчувається розрив між фройдівською інтуїцією і фройдівською концепцією. Інтемпоральність несвідомого, безперечно, визначається лише опозицією усталеному концептові часу, концептові традиційному, концептові метафізики, часу механіки або часу свідомості. Треба, мабуть, читати Фройда, як Гайдегер читав Канта: як *я думаю*, свідоме, безперечно, інтемпоральне лише з погляду певного вульгарного уявлення про час.

Діонтрика та ієрогліфи

Не поспішаймо зробити висновок, що, звертаючись до енергетичного з метою відкинути топічне тлумачення, Фройд відмовлявся від локалізації. Якщо, як ми це ще побачимо, він уперто наділяє проективною й просторовою, тобто суто механічною, репрезентацією енергетичні процеси, то він це робить не тільки задля дидактичної цінності викладу: певна просторовість є незвідною, просторовість, від якої не можна відокремити уявлення про систему взагалі; її природа тим більш загадкова, що її не можна більше розглядати як однорідне і недоторкане середовище динамічних та економічних процесів. У *Traumdeutung* метафоричний механізм ще не пристосований до

писемної аналогії, що вже керує, як це незабаром з'ясується, всією описовою технікою Фройда. Це *оптичний механізм*.

Повернімося до нашого цитування. Фройд не хоче відмовлятися від топічної метафори, проти якої він щойно нас остеріг: “Проте я вважаю корисним і законним і далі послугуватися інтуїтивною репрезентацією [метафорою: *anschauliche Vorstellung*] двох систем. Ми уникаємо невиправданого застосування цього способу постановки (*Darstellungsweise*), нагадуючи собі, що репрезентації (*Vorstellungen*), думки та психічні формації взагалі повинні бути локалізовані не в органічних елементах нервової системи, а, сказати б, між ними, в тому місці, де формується опір та каналізування, які їм відповідають. Усе, що може стати об'єктом (*Gegenstand*) нашого внутрішнього сприймання, віртуальне, як той образ, що утворюється в телескопі світляними променями. Але системи, які *самі не належать до сфери психіки* (курсив мій. — *Авт.*) і ніколи не можуть бути доступними для нашого фізичного сприймання, ми маємо повне право порівнювати з лінзами телескопа, які створюють проекцію образу. Якщо дотримуватися цієї аналогії, цензура між цими двома системами має відповідати рефракції [заломленню променя: *Strahlenbrechung*] під час переходу в нове середовище” (с. 615—616).

Цю репрезентацію вже неможливо зрозуміти в просторі простої та однорідної структури. Зміна середовища і рух рефракції вказують на це достатньо. Потім Фройд у своєму іншому звертанні до цього самого механізму впроваджує цікаву диференціацію. У тому ж таки розділі, в абзаці, де йдеться про “*Ретресію*”, він намагається пояснити зв'язок

між пам'яттю та сприйманням у мнесичному сліді: “Ідея, яку ми тут застосовуємо, — це ідея *психічної локальності*. Ми хочемо відмовитися від уявлення про те, що фізичний апарат, про який тут ідеться, нам так само добре відомий, як анатомічний препарат [*Präparat*: ідеться про лабораторне препарування], і ми хочемо ретельно відмежувати наше дослідження від, у певному розумінні, анатомічного визначення психічної локальності. Ми залишаємося на психологічному ґрунті й хочемо лише й далі користуватися репрезентаціями інструмента, який застосовується у психічних операціях, подібно до складного мікроскопа, фотоапарата та інших апаратів тієї самої природи. У цьому випадку психічна локальність відповідає певному місцю (*Ort*) усередині такого апарата, місцю, в якому формується один із перших станів образу. Само собою зрозуміло, що в мікроскопі й телескопі це будуть лише ідеальні місця та зони, в яких не розміщена жодна доступна для сприймання частина апарата. Я думаю, що з мого боку було б надмірною люб'язністю просити тут вибачення за недосконалість цих та інших подібних образів” (с. 541).

Поза педагогікою ця ілюстрація знаходить своє виправдання у відмінності між *системою* і *психікою*: психічна система — це не психіка, а в цьому описі йдеться лише про неї. До того ж Фройда цікавить насамперед функціонування цього апарата та порядок його операцій, впорядкований розподіл часу, в якому відбувається його рух і який, у певному розумінні, визначає деталі цього механізму. “Строго кажучи, ми не маємо потреби припускати реально просторову організацію психічних систем. Нам досить, якщо буде встановлено впорядковану послідовність, із

постійними характеристиками, такими, що в той момент, коли відбувається якась психічна подія, відповідна система переходить у стан збудження згідно з визначеною часовою послідовністю". І нарешті, ці оптичні апарати *перехоплюють* світло; у фотографічному прикладі вони його реєструють⁶. Фройд уже хоче взяти до уваги кліше або письмо світла, і ось та диференціація (*Differenzierung*), яку він впроваджує. Вона має пом'якшити "недосконалість" аналогії і, можливо, "виправдати" їх. А передусім вона має підкреслити на перший погляд суперечливу вимогу, яка витає над Фройдом після "Нарису" і яка може бути задоволена лише машиною для письма, "магічним агрегатом": "Після цього ми маємо всі підстави запровадити першу диференціацію на чутливому кінці [апарата]. Від нашого сприймання у нашому психічному апараті залишається слід (*Spur*), який ми можемо назвати "мнесичним слідом" (*Erinnerungsspur*). Функцію, пов'язану з цим мнесичним слідом, ми називаємо "пам'яттю". Якщо ми серйозно приймаємо проект прив'язування психічних подій до систем, мнесичний слід може складатися лише з постійних модифікацій елементів системи. Але я вже показав у іншому місці, що вочевидь існують певні труднощі, внаслідок яких одна й та сама система навряд чи може точно зберегти модифікації своїх елементів, водночас пропонуючи модифікації нову рецептивність і ніколи не втрачаючи своєї свіжості сприйняття" (с. 534). Отже, треба, щоб у одному механізмі було дві системи. Враховуючи голизу поверхні та глибину утримання цієї здвоєної системи, можна зрозуміти, що оптичний механізм може презентувати її лише з багатьма "недосконалістями". "За результатами аналізу сновидін-

ня, ми трохи можемо роздивитися структуру цього інструмента, найчудеснішого і найтаємничішого з усіх, роздивитися лише трохи, але це тільки початок...” Ось що можна прочитати на останніх сторінках *Traumdeutung* (с. 614). Лише трошки. Графічна репрезентація цієї системи (не-психічної) психіки ще не була готова в той час, коли сама тема психіки посіла, в тій же таки *Traumdeutung*, помітне місце. Спробуймо виміряти це запізнення.

Вище ми вже назвали головну властивість письма *опросторенням* (*espacement*), в дуже складному значенні цього слова: діастемою і просторовим усталенням часу, а також розгортанням, у первісній локальності, значень, що їх необернена лінійна послідовність, переходячи від точки присутності в точку присутності, може лише утримувати й певною мірою зазнає невдачі при спробі витіснити їх. Зокрема в письмі, яке називається фонетичним. Між цим останнім і логосом (або часом логіки), що опанований принципом несуперечності, основою всієї метафізики присутності, існує глибокий зв'язок. Слід зазначити, що в усьому мовчазному або не чисто фонічному розташуванні значень можливі зчеплення, які більше не відповідають лінійності логічного часу, часу свідомості або досвідомості, часу “вербальної репрезентації”. Між нефонетичним простором письма (навіть у “фонетичному” письмі) і простором сцени сновидіння не існує чіткої межі.

Отож не дивуймося, коли Фройд, прагнучи показати дивний характер логіко-часових відношень у сновидінні, постійно звертається до письма, до просторового синопсису (огляду) піктограми, ребуса, ієрогліфа, нефонетичного письма взагалі. Синопсису, а не стасису: сцени, а не таблиці. Лаконізм⁷, лапідарність

сновидіння — це не незворушна присутність закам'янілих знаків.

Інтерпретація розділила сновидіння на його складові елементи. Вона вивела на поверхню процеси згущення та зміщення. Треба ще пояснити синтез, який компонує і виводить на сцену. Треба дослідити ресурси виведення на сцену (*die Darstellungsmittel*). Певний поліцентризм оніричної репрезентації не може бути примирений із вочевидь лінійним, однолінійним розгортанням чистих вербальних репрезентацій. Отже, логічна й ідеальна структура свідомого дискурсу повинна підпорядкуватися системі сновидіння, вкластися в неї як деталь її механізму. “Деталі, відірвані від цього складного утворення, природно, відповідають одні одним згідно з дуже розмаїтими логічними відношеннями. Вони утворюють передні плани, задні плани, відхилення й прояснення, вони висувають умови, демонструють і протестують. Потім, коли вся ця множина думок, що потрапили в сновидіння, опиняється під тиском його внутрішніх процесів і коли всі ці деталі гнуться, ламаються й навалюються одна на одну, майже так само як плавучі крижини, постає питання про те, що відбувається з логічними зчепленнями, які досі конституювали їхню структуру. Як сновидіння розставляє всі ці “якщо”, “тому що”, “так само як”, “хоча”, “або... або” та всі інші сполучники, без яких фраза або дискурс були б для нас незрозумілими?” (с. 316—317).

Це виведення на сцену може бути насамперед порівняне з тими формами вираження, які є ніби письмом у мовленні: картинами або скульптурами означників, які вписуються в простір співіснування елементів, що їх розмовний ланцюжок повинен притлумлюва-

ти. Фройд протиставляє їх поезії, що “застосовується як розмовний дискурс” (*Rede*). Але хіба сновидіння також не користується мовленням? “Уві сні ми бачимо, але не чуємо”, — сказано в “Нарисі”. Насправді, як це робитиме й Арто, Фройд мав тоді на увазі не так відсутність, як підпорядкування мовлення на сцені сновидіння. Далекий від того, щоб зовсім зникнути, дискурс змінює тоді свою функцію і гідність. Він розташований, оточений, інвестований (у всіх значеннях цього слова), конституційований. Він вкладається у сновидіння, як підписи в низку коміксів, утворюючи пікто-ієрогліфічне сполучення, в якому фонетичний текст — це додаток, а не господар оповіді: “Доти, доки живопис не досягне пізнання законів власного вираження... на картинках із ротів персонажів висітимуть стрічки, на яких буде записаний (*als Schrift*) дискурс, що його художник так і не зміг показати на картині” (с. 317).

Загальне письмо сновидіння виходить за межі фонетичного письма і повертає усне слово на своє місце. Як у ієрогліфах або в ребусах, голос обминається. Від самого початку розділу, в якому йдеться про *роботу сновидіння*, у нас не залишається щодо цього жодного сумніву, хоча Фройд іще користується поняттям тлумачення, до якого згодом спонукає нас поставитися з підозрою. “Думки сновидіння і зміст сновидіння [прихований і явний] з’являються перед нами, як дві мізансцени того самого змісту в двох різних мовах; висловлюючись точніше, зміст сновидіння постає перед нами як перенесення (*Übertragung*) думки сновидіння в інший модус вираження, знаки та граматику якого ми зможемо вивчити, лише порівнюючи оригінал і тлумачення. Думки сновидіння стають

нам відразу зрозумілими, як тільки ми набу-демо з ними досвід. Зміст сновидіння дається як образне письмо (*Bilderschrift*), знаки якого треба перенести один за одним у мову думок сновидіння. *Bilderschrift*: не записаний образ, а зображене письмо, образ, який дається не для простого, свідомого і присутнього сприймання самої речі, — за умови, що вона існує, — а для прочитання. “Ми припустилися б очевидної помилки, якби захотіли прочитати ці знаки за їхніми образними характеристиками, а не за їхньою сигніфікативною референцією (*Zeichenbeziehung*)... Сновидіння — це образна загадка (*Bilderrätsel*), і наші попередники у сфері тлумачення снів припустилися помилки, коли стали розглядати ребус як композицію описового малюнка”. Таким чином, образний зміст — це письмо, ланцюг означників сценічної форми. В такому розумінні він, звичайно, підсумовує мову, він — *економія мовлення*. Весь розділ про “спроможність виводити на сцену” (*Darstellbarkeit*) показує це з усією очевидністю. Але зворотна економічна трансформація, тотальне повернення в дискурс в принципі неможливі або обмежені. Це пов’язано насамперед із тим, що слова є також і “первісно” речами. Тому у сновидінні вони знову потрапляють у первісний процес, “схоплюються” ним. Отже, не досить буде сказати, що у сновидінні “речі” конденсують слова; і що, навпаки, невербальні означники дозволяють певною мірою тлумачити себе у вербальних репрезентаціях. Треба визнати, що слова, тією мірою, якою вони втягнені, зваблені сновидінням до фіктивної межі первісного процесу, мають тенденцію ставати чистими і простими речами. Хоча ця межа також фіктивна. Отже, чисті слова і чисті речі становлять ніби ідею пе-

рвісного, а потім і вторинного процесу “теоретичних фікцій”. Проміжки “сновидіння” і проміжки “неспанья” не відрізняються *сутнісно* в тому, що стосується природи мови. “Сновидіння часто ставиться до слів як до речей, і тоді вони утворюють ті самі сполучення, що й репрезентації речей”⁸. У *формальній регресії* сновидіння спеціалізація виведення на сцену не *захоплює* зневацька слова. А втім, вона навіть не мала б успіху, коли б слово від самого початку не було оброблене у своєму тілі позначенням свого запису або своєї сценічної спроможності, своєю *Darstellbarkeit* у всіх формах її розташування. Це останнє, проте, неодмінно мало витіснитися живим або не сплячим мовленням, свідомістю, логікою, історією мови тощо. Спеціалізація не *захоплює* зневацька часу мовлення або ідеальності смислу, вона не спостигає їх як нещасливий випадок. Темпоралізація припускає символічну можливість і будь-який символічний синтез, перш ніж вона навіть потрапляє у простір, що є для неї “зовнішнім”, вона містить у собі розташування як відмінність. Ось чому чистий фонічний ланцюжок, тією мірою, якою він має в собі відмінності, не є навіть чистою безперервністю або чистою плинністю часу. Відмінність — це артикуляція простору і часу. Фонічний ланцюжок або ланцюжок фонетичного письма завжди вже розтягнуті на той мінімум сутнісних проміжків, із яких можуть розпочатися процеси сновидіння та всяка формальна регресія взагалі. Тут ідеться не про заперечення часу, не про зупинку часу в теперішньому і не про одночасність, а про іншу структуру, про іншу стратифікацію часу. Тут також порівняння з письмом — цього разу з письмом фонетичним — прояснює і письмо, і сновидіння: “Во-

но [сновидіння] реститує логічне зчеплення у формі одночасності; воно діє тут приблизно так само, як художник, який збирає в одній картині Афіньської школи або Парнасу всіх філософів і всіх поетів, які ніколи не збиралися разом ані під якимсь портиком, ані на вершині гори... Цей спосіб виведення на сцену приділяє пильну увагу найменшим деталям. Щоразу, зближуючи два елементи, він гарантує не менш тісний зв'язок між елементами, які відповідають їм у думках сновидіння. Все відбувається так, як у нашій системі письма: *ab* означає, що дві літери мають вимовлятися як один склад; *a* і *b*, розділені пробілом, сприймаються вже інакше; перша літера, *a*, сприймається як остання літера слова, а друга, *b* — як перша літера іншого слова” (с. 319).

Модель ієрогліфічного письма нагадує в більш очевидний спосіб — але ми знаходимо її в кожному письмі — розмаїття модусів та функцій знака у сновидінні. Кожен знак — вербальний або ні — може бути застосований на рівнях, у функціях та конфігураціях, які не приписані його “сутності”, але народжуються у грі відмінності. Підсумовуючи всі ці можливості, Фройд доходить висновку: “Попри численність цих граней, можна сказати, що вихід на сцену процесів сновидіння, який, безперечно, відбувається не для того, щоб його можна було зрозуміти, не становить для перекладача більше труднощів, аніж, у певний спосіб, становили для своїх читачів письменники, які в давнину користувалися ієрогліфами” (с. 346—347).

Понад двадцять років відокремлюють перше видання *Traumdeutung* від “Замітки про магічний агрегат”. Якщо ми й далі будемо йти за двома низками метафор, тих, які ма-

ють стосунок до непсихічної системи психічного, і тих, які стосуються самої психіки, то що з цього буде?

З одного боку, теоретичне значення психографічної метафори буде осмислюватися все краще й краще. З цим тісно пов'язується питання методу. Саме з майбутньою графематикою, радше ніж із лінгвістикою, що підпорядкована старому фонологізму, як видно, покликаний співпрацювати психоаналіз. Фройд рекомендує це *буквально* в одному з текстів 1913 р.⁹, і до нього тут немає чого додати, тлумачити чи оновлювати. Інтерес психоаналізу до лінгвістики передбачає, що “переступається” через “узвичаєне значення слова «мова»”. “Під словом “мова” тут слід розуміти не лише вираження думки в словах, а й також мову жестів і всі інші види вираження психічної діяльності, такі, як письмо”. І нагадавши архаїзм оніричного виразу, який приймає суперечність¹⁰ і надає перевагу видимості, Фройд уточнює: “Нам здається більш виправданим порівнювати сновидіння із системою письма, аніж із мовою. Фактично інтерпретація сновидіння наскрізь аналогічна розшифруванню образного письма стародавніх часів, такого, як єгипетські ієрогліфи. В обох цих випадках є елементи, не детерміновані для інтерпретації або прочитання, а повинні лише забезпечувати як детермінативи зрозумілість інших елементів. Багатоголосність різних елементів сновидіння має свою відповідність у цих системах стародавнього письма... Якщо досі ця концепція виходу на сцену сновидіння не була задіяна, то це пояснюється ситуацією, яку легко зрозуміти: точка зору й ті знання, з якими лінгвіст підступає до такої теми, як сновидіння, абсолютно незбагненні для психоаналітика” (с. 404—405).

З другого боку, того ж року в статті про “Підсвідоме” автор починає розглядати проблематику самого *апарата*, до якого повертається в концептах письма: але не в топології слідів без письма, як у “Нарисі”, і не у функціонуванні оптичних механізмів, як у *Traumdeutung*. Дискусія між прибічниками функціональної гіпотези і топічної гіпотези стосується місць *запису* (*Niederschrift*): “Коли психічний акт (обмежмося тут актом типу *repräsentation* — *Vorstellung* [курсив мій. — Авт.]) зазнає трансформації, яка переводить його із системи *Ics* в систему *Cs* (або *Pcs*), то чи повинні ми визнати, що з цією трансформацією пов’язана нова фіксація, якийсь новий запис зацікавленої репрезентації, отже, запис, який може також бути прийнятий у нову психічну ділянку і поруч із яким утримується свідомий первісний запис? Чи радше ми повинні вважати, що трансформація — це зміна стану, що знаходить своє завершення в тому самому матеріалі і в тій самій ділянці?” (*G. W.*, X, с. 272—273). Дискусія, яка з цього випливає, нас тут безпосередньо не цікавить. Згадаймо лише, що економічна гіпотеза і складний концепт контр-інвестування (*Gegenbesetzung*: “єдиний механізм первісного витіснення”, с. 280), які запропонував Фройд, після того як відмовився від розв’язання, не усуває топічної відмінності між двома написами¹¹. І відзначмо, що поняття запису досі залишається простим графічним *елементом* апарата, який сам по собі не є машиною письма. Відмінність між системою і психікою досі працює: графіка резервується для опису психічного змісту або елемента машини. Можна було б подумати, що остання підпорядкована іншому принципів організації, іншому призначенню, ніж письмо. Можливо, саме так

провідна нитка статті про “Несвідоме”, її *приклад*, як ми вже підкресливали. — це призначення *репрезентації*, що є результатом першої реєстрації. Коли буде описано перцепцію, апарат реєстрації або первісного запису, “апарат перцепції” не зможе більше бути чимось іншим, аніж механізмом письма. У “Замітці про магічний агрегат”, через дванадцять років, буде описано апарат перцепції та початку пам’яті. Тривалий час роз’єднані й розколоти, дві низки метафор тоді з’єднаються.

Фройдівський шматок воску і три аналогії письма

У цьому тексті на шість сторінок поступово висвітлюється аналогія між певним апаратом письма і апаратом перцепції. Три етапи опису щоразу додають йому строгості, уточнюють його внутрішню структуру та диференціацію.

Як це завжди робилося, принаймні від часів Платона, Фройд розглядає спочатку письмо як техніку на службі пам’яті, техніку зовнішню, техніку, що допомагає психічній пам’яті, а не пам’яті взагалі: *ὑπομνησις* радше ніж *μνήμη*, говорив Федр. Але тут робиться те, що було неможливим у Платона: психізм організується в апарат, і письмо буде легше репрезентувати як деталь цього апарата, вийняту з нього і “матеріалізовану”. Це — *перша аналогія*: “Якщо я не довіряю своїй пам’яті — так поводиться невротик, це добре відомо, причому з дивовижною впертістю, але й нормальний індивід має всі підстави так робити, — я можу доповнити й зробити більш надійною (*ergänzen und versichern*) її функцію, зберігаючи її написаний слід (*schriftliche Anzeichnung*). Та поверхня, на якій прокладе-

но цей слід, записник або аркуш паперу, стає тоді, якщо можна так висловитися, матеріалізованою деталлю (*ein materialisiertes Stück*) апарата пам'яті (*des Erinnerungssapparates*), який я ношу в собі так, що він залишається невидимим. Мені залишається тільки згадати, де саме в мене зберігається зафіксований у такий спосіб "спогад", щоб "відтворити" його в будь-який час і скільки завгодно разів, і я, таким чином, можу бути певний, що він залишиться незмінним, уникнувши тих деформацій, яких він, можливо, зазнав би в моїй пам'яті» (*G. W.*, XIV, с. 3).

Тема Фройда тут — не відсутність пам'яті й не первісна та нормальна скінченність мнестичної здатності; тим більше не структура темпоралізації, яка засновує цю скінченність або її сутнісні зв'язки з можливістю цензури та витіснення: не йдеться в нього також ані про можливість та необхідність *Ergänzung*, гіпомнестичного доповнення, яке психіка має випромінювати "у світ", ані про природу психіки, щоб ця доповнюваність була можливою. Ідеться передусім і тільки про те, щоб розглянути умови, створені для цієї операції узвичасними поверхнями письма. Адже вони не можуть задовольнити подвійну вимогу, сформульовану від часів публікації "Нарису": невизначений термін зберігання та нічим не обмежена спроможність прийому. Аркуш паперу зберігає невизначений час, але він швидко насичується. Грифельна дошка, незайманість якої завжди можна відновити, стерши написане, отже, не зберігає слідів. Усі класичні поверхні письма пропонують, таким чином, лише одну з цих двох переваг, і їхнє використання завжди пов'язане ще й з іншими додатковими незручностями. Такою є *res extensa* та інтелігібельна поверхня апа-

ратів класичного письма. У тих процесах, якими вони замінюють нашу пам'ять, "спроможність необмеженого прийому та можливість зберігання тривалих слідів, схоже, взаємно виключають одна одну". Їхня протяжність належить до класичної геометрії і може бути осмислена в ній як чиста зовнішність, не пов'язана з "я". Треба знайти інший простір для письма. потреба в якому відчувалася завжди.

Отже, допоміжні пристрої (*Hilfsapparate*), що, як зазначає Фройд, завжди конструюються за моделлю того органа, який треба доповнити (наприклад, окуляри, фотоапарат, підсилювачі), видаються особливо недосконалими, коли йдеться про нашу пам'ять. Це зауваження, можливо, будить ще більшу недовіру до попередніх пропозицій щодо застосування оптичних пристроїв. Проте Фройд нагадує, що суперечна вимога, про яку тут ішлося, була вже визнана в 1900 р. Він міг би сказати, що це сталося в 1895 р. "Я вже сформулював у *Traumdeutung* (1900) гіпотезу, що ця дивовижна спроможність має бути розподілена між операціями двох різних систем (органів психічного апарата). Ми постулювали систему *P. Csce*, яка приймає перцепції, але не зберігає жодного тривалого сліду, а тому може запропонувати кожній новій перцепції якийсь незаймано чистий аркуш для письма. Тривкі сліди прийнятих збуджень виробляються у "мнесичних системах", що розташовані за цією першою. Пізніше ("По той бік принципу насолоди") я додав зауваження, що неяснений феномен свідомості виникає в системі перцепції *на місці* тривких слідів"¹².

Подвійна система, розташована в одному диференційованому апараті, завжди пропонує незайманість та нескінченно тривале

зберігання слідів, — це те, що змогло, нарешті, підтвердити цінність того “маленького інструмента”, що його “якийсь час тому було викинуто на ринок під назвою “магічного агрегату” і який “обіцяє стати набагато ефективнішим, аніж аркуш паперу або грифельна дошка”. Він дуже скромний на вигляд, “але якщо придивитися до нього ближче, то можна відкрити в його конструкції дивовижну аналогію з тим, що, за моїм припущенням, має бути структурою нашого апарату перцепції”. Він пропонує дві переваги: “Завжди доступна поверхня прийому і тривкі сліди одержаних написів”. Ось його опис: “Магічний агрегат — це плитка з воску або смоли, темно-брунатного кольору, оторочена папером. Угорі тонкий і прозорий аркуш міцно прикріплюється до плитки, на її верхній закрайці, тоді як унизу він звисає вільно. Цей аркуш — найцікавіша частина цього маленького пристрою. Він сам складається із двох шарів, які можуть бути відокремлені один від одного і з’єднані лише на двох поперечних краях; верхній шар — це аркуш із прозорого целулоїду; нижній шар — це тонкий, а отже, прозорий вощаний аркуш. Коли апаратом не користуються, нижня поверхня вощаного паперу легенько прилипає до верхньої поверхні вощаної плитки. Коли апаратом користуються, то напис робиться на целулоїдному аркуші, що прилягає до аркуша, який накриває вощану плитку. Щоб писати на цьому пристрої, не треба ані олівця, ані крейди, бо письмо тут не залежить від нанесення певного матеріалу на поверхню сприймання. Це ніби повернення до методу, коли люди у стародавньому світі писали на глиняних або вощаних табличках. Загострений кінець палички для письма дряпає поверхню, заглибини

на якій відтворюють “літери”. У магічному агрегаті ці подряпини утворюються не безпосередньо, а за посередництвом верхнього аркуша. Загострений кінчик притискає в тих місцях, до яких він торкається, нижню поверхню вощаного паперу до вощаної плитки, і ці борозенки стають видимі як темне письмо на поверхні целулоїду, гладенькій і в усіх інших місцях світло-сірій. Якщо треба стерти напис, для цього досить легким рухом відокремити від вощаної плитки, взявшись за його вільний нижній край, подвійний аркуш, що її накриває¹³. Тісний контакт між вощаним аркушем і вощаною плиткою на місці подряпин, від яких залежить видимість письма, в такий спосіб уривається і більше не відтворюється, коли обидва аркуші знову притискаються один до одного. Магічний агрегат стає тоді чистим від письма і готовим прийняти нові написи” (с. 5—6).

Слід відзначити, що *глибина* магічного агрегату — це водночас глибина без дна, нескінченне віддзеркалення і досконала поверхнева екстеріорність: стратифікація поверхонь, зв’язок яких між собою та з внутрішнім — це лише імплікація іншої, також виставленої, поверхні. Він об’єднує дві емпіричні певності, які нас вибудовують: певність у бездонній глибині імплікації смислу, в нескінченному обгортанні актуального, і, водночас, певність у пелікулярній сутності буття, в абсолютній відсутності низу.

Нехтуючи “дрібні недосконалості” приладу, цікавлячись лише потрібними йому аналогіями, Фройд наполягає на переважно захисному характері целулоїдного аркуша. Без нього тонкий вощаний папір був би покраяний на смуги або роздерся б. Немає такого письма, яке не конституювало б себе як за-

хист, як захист від себе, від письма, згідно з яким “суб’єкт” сам опиняється під загрозою, дозволяючи себе написати: *виставляючи себе*. “Отже, целулоїдний аркуш — це захисне покриття для воцаного паперу”. Він забезпечує йому захист від “загрозливих впливів, що надходять іззовні”. “Я повинен тут нагадати, що в “Поза...”¹⁴ я розвинув ідею, що наш психічний апарат перцепції складається з двох шарів, зовнішнього, який захищає від збуджень, який повинен поменшувати силу збуджень, що надходять, і поверхні, розташованої за ним, що приймає стимули, тобто систему *P. Csce*” (с. 6).

Але це поки що стосується лише рецепції чи перцепції, відкритості поверхні, найближчої до загостреного кінчика, який робить подряпини. Поки що немає письма в площині цього *extensio*. Треба з’ясувати, де ж буде письмо як слід, що переживає присутність вістря, яке дряпає поверхню, переживає пунктуальність, отіумі. “Ця аналогія, — розвиває далі свою думку Фройд, — мала б небагато цінності, якби не дозволяла піти далі”. Йдеться про *другу аналогію*: “Якщо відірвати від воцаної плитки весь аркуш, який її накриває, — целулоїд і воцаний папір, — написане стирається і, як я вже зазначав, потім не відновлюється. Поверхня магічного агрегату знову незаймана й готова прийняти новий напис. Проте легко констатувати, що тривкий слід написаного зберігається на воцаній плитці і при відповідному освітленні може бути прочитаний”. Суперечні вимоги задовольняються цією подвійною системою, і “саме в такий спосіб здійснюється перцептивна функція, згідно з тими процесами, що, як я припустив, відбуваються в нашому психічному апараті. Шар, який приймає збудження, —

система *P. Csce*, — не утворює жодного тривкого сліду; основи спогаду закладаються в інших системах доповнення”. Письмо доповнює перцепцію навіть раніше, аніж остання з’являється самій собі. “Пам’ять” або письмо — відкритість цієї самої появи. “Сприйняте” дозволяє себе прочитати лише в минулому часі, під перцепцією і після неї.

Тоді як інші поверхні письма, що відповідають прототипам грифельної дошки або паперу, могли репрезентувати лише одну матеріалізовану деталь мнесичної системи в психічному апараті, абстракцію, магічний агрегат репрезентує її всю цілком, і не лише в перцептивному шарі. Воцана плитка фактично репрезентує свідоме. “Я не вважаю надто сміливим порівняти воцану плитку з свідомим, яке розташовується поза системою *P. Csce*”. Становлення-видимого, чергуючись зі стиранням написаного, буде зблиском (*Aufleuchten*) та непритомністю (*Vergehen*) свідомості в перцепції.

Це впроваджує *третю й останню аналогію*. Вона, безперечно, найцікавіша. Досі стояло питання лише про простір письма, про його протяжність та об’єм, про його вершини і западини. Але існує також *час письма*, і це не що інше, як сама структура того, що ми описуємо в цей момент. Тут треба рахуватися з часом воцаної плитки. Він не є щодо неї зовнішнім, і магічний агрегат включає у свою структуру те, що Кант описує як три модуси часу в *трьох аналогіях досвіду*: перманентність, послідовність, одночасність. Декарт, коли він запитує себе, *quiaenam vero est haec sera*, може звести *суть* до позачасової простоти надчуттєвого об’єкта. Фройд, реконструюючи *операцію*, не може скоротити ні час, ні кількість чутливих шарів. І він пов’яже пе-

рервне поняття часу як періодичність і розташування письма з усією низкою гіпотез, яка тягнеться від “Листів до Фліса” до “Поза...”, гіпотез, що знову ж таки вибудовуються, консолідуються, підтверджуються та зміцнюються в магічному агрегаті. Темпоральність як розташування буде не лише горизонтальною перервністю в ланцюгу знаків, а й письмом як розривом і відновленням контакту між різними глибинами психічних шарів, такої неоднорідної темпоральної тканини самої психічної роботи. Ми не знаходимо тут ані безперервності лінії, ані однорідності об’єму, а лише диференційовані тривалість і глибину певної сцени, її розташування:

“Признаюся, що я схильний продовжити це порівняння. У магічному агрегаті письмо стирається щоразу, коли уривається тісний контакт між папером, що приймає збудження, та воцанною плиткою, яка зберігає відбитки. Це узгоджується з репрезентацією функціонування психічного апарату, яку я вже давно осмислив, але досі зберігав її для себе” (с. 5).

Це гіпотеза про перервний розподіл, що відбувається швидкими й періодичними ривками, про “іннервації *інвестицій*” (*Besetzung-sinnervationen*) *ізсередики назовні, в напрямку проникності системи Р. Сссе*. Ці рухи потім “обертаються” або “повертаються”. Свідомість гасне щоразу, як вкладене забирається в такий спосіб. Фройд порівнює цей рух із антенами, що їх свідоме наставляє в напрямку зовнішнього і відсуває їх назад, коли вони дають йому вимір збуджень і остерігають про небезпеку. (Насправді Фройд не зберіг при собі цього образу антени — ми знаходимо його в “Поза...”, розділ IV¹⁵, а про те, що він не зберіг при собі поняття періодичності

вкладень, ми вже згадували вище. “Початок нашої репрезентації часу” приписується цій “періодичній незбуджуваності” та цій “перервності у роботі системи *P. Csce*”. Час — це економія письма.

Цей механізм не працює лише сам-один. Це не так механізм, як інструмент. І його не втримати в одній руці. Він позначений своєю темпоральністю. *Обслуговувати* його не просто. Ідеальна незайманість його теперішнього стану конститується роботою пам’яті. Треба принаймні дві руки, щоб запустити в дію цей апарат, потрібна система рухів, координація незалежних ініціатив, організована множинність початків. Саме на цій сцені завершується “Замітка”: “Якщо уявити, що в той час, як одна рука пише на поверхні магнічного агрегату, друга рука час від часу відсуває вощану плитку, маніпулює аркушем, який її накриває, ми матимемо наочну репрезентацію того способу, в який я хотів уявити функціонування нашого психічного апарату перцепції”.

Таким чином, сліди створюють простір свого написання, лише визначивши період свого стирання. Від самого початку, в “теперішньому” своєї першої появи, вони конституються подвійною силою повторення і стирання, можливістю і неможливістю прочитання. Механізм, що обслуговується двома руками, численність рівнів або початків — хіба це не первинний зв’язок із іншим і не первинна темпоральність письма, його “первісне” ускладнення? Хіба це не початкове розташування, не початкова відмінюваність і не початкове стирання простого початку, не полеміка на порозі того, що ми вперто називаємо перцепцією? Сцена сновидіння, “яке йде давно каналізованими шляхами”, була

сценою письма. Але річ у тім, що “перцепція”, перший зв’язок життя з його іншим, початок життя завжди задалегідь готували репрезентацію. Треба бути кільком — для того, щоб писати, і вже для того, щоб “сприймати”. *Проста* структура ручної праці та ручного письма, як і щоразу, коли йдеться про якусь первісну інтуїцію, — це міф, така сама “теоретична фікція”, як і ідея первісного процесу. Остання заперечується темою первісного витіснення.

Письмо немислиме без витіснення. Умовою його існування є те, щоб не було ані постійного контакту, ані абсолютного розриву між прошарками. Пильність і крах цензури. Те, що метафора цензури утворилася з того, що в політиці стосується письма з його стираннями, пробілами та перевдяганнями, аж ніяк не є випадковістю, навіть якщо Фройд на початку *Traumdeutung* згадує про це ніби мимохідь, у дусі звичного й дидактичного посилання. Очевидна екстеріорність політичної цензури відсилає до цензури сутнісної, що прив’язує автора до його власного письма.

Якби існувала лише перцепція, чиста проникність для каналізування, ніякого каналізування не було б. Ми були б написані, але ніщо не було б записаним, не продукувалося б жодне письмо, не утримувалося б і не повторювалося б як читабельність. Але чистої перцепції не існує: ми можемо бути написані, лише пишучи, через ту нашу внутрішню інстанцію, яка вже наглядає за перцепцією, незалежно від того, чи є вона внутрішньою, чи зовнішньою. “Суб’єкт письма не існує, якщо під ним розуміти якусь суверенну самотність автора. Суб’єктом письма є система відносин між шарами магічного агрегату, психіки, суспільства, світу. У глибині цієї сцени немож-

ливо виявити пунктуальну простоту класичного суб'єкта. Щоб описати цю структуру, не досить нагадати, що пишуть завжди для когось; і опозиції передавач-приймач, код-послання тощо залишаються досить грубими знаряддями. Ми даремно шукали б серед "публіки" першого читача, тобто першого автора твору. І "соціологія літератури" обминає своєю увагою війну та хитрощі, де ставкою є початок твору, — між автором, який читає, і першим читачем, який диктує. *Соціальність* письма як *драми* вимагає зовсім іншої дисципліни.

Механізм не працює сам-один — це означає дещо інше: ця механіка не має власної енергії. Цей механізм мертвий. Він — смерть. І не тому, що людина наражається на ризик смерті, граючись із механізмами, а тому, що походження механізмів пов'язане зі смертю. В одному зі своїх листів до Фліса, як ми пам'ятаємо, Фройд, говорячи про репрезентацію психічного апарату, мав таке враження, що опинився перед механізмом, який незабаром запрацює сам. Але те, що мало запрацювати само собою, було психікою, а не її імітацією чи її механічною репрезентацією. Остання не жива. Репрезентація — це смерть. Що одразу ж повертає до такого твердження: смерть — це (лише) репрезентація. Але вона поєднана з життям і живим присутнім (теперішнім), яке вона первісно повторює. Чиста репрезентація, як механізм, ніколи не працює сама по собі. Щонайменше така межа аналогії з магічним агрегатом, як вважає Фройд. Як і перші слова "Замітки", цей його жест зовсім платонічний. Лише письмо душі ("Федр"), лише психічний слід має здатність стихійно відтворювати й репрезентувати себе. Наше прочитання перескочи-

ло через наступне зауваження Фройда: “Аналогія такого допоміжного апарату повинна десь наштовхнутися на свою межу. Магічний агрегат не може “відтворити” написане ізсередины, після того як воно стерлося; це був би справді “магічний” апарат, коли б він умів це робити, як наша пам’ять”. Множинність поверхонь, накладених на апарат, — це, якщо полишити її саму на себе, складність мертва, без глибини. Життя як глибина належить лише воскові психічної пам’яті. Отже, Фройд і далі протиставляє, як і Платон, гіпомнесичне письмо — письму *ἐν τῇ ψυχῇ*, що само зіткане зі слідів, емпіричних спогадів про істину, присутню поза часом. Тому відокремлений від психічної відповідальності магічний агрегат як репрезентація, полишена на саму себе, залежить тільки від картезіанського простору та картезіанського механізму: *природний* віск, екстеріорність *допоміжного пристрою пам’яті*.

Усе те, що Фройд думав про єдність життя та смерті, мало б, проте, спонукати нас поставити тут і інші запитання. Поставити їх, ясно сформулювавши, Фройд не запитує себе експліцитно про статус “матеріалізованого” додатку, необхідного для уявної спонтанності пам’яті, хай навіть ця спонтанність буде диференційована в собі, блокована цензурою або витісненням, які, до речі, не змогли б впливати на досконало спонтанну пам’ять. Механізм — не тільки не чиста відсутність спонтанності, а, навпаки, її подібність до *психічного* апарату, її існування та її необхідність свідчать про доповнену в такий спосіб скінченність мнесичної спонтанності. Механізм — а отже, й репрезентація — це смерть і скінченність у психічному. Фройд не йде далі й не запитує себе про можливість цього ме-

ханізму, яка у світі принаймні почала *бути схожою* на пам'ять і стає схожа на неї дедалі більше й дедалі краще. Набагато краще, ніж цей невинний магічний агрегат: останній, безперечно, нескінченно складніший, ніж грифельна дошка або аркуш паперу, менш архаїчний, ніж палімпсест; але порівняно з іншими механізмами для зберігання архівів — це дитяча іграшка. Ця схожість, тобто необхідно певне буття-у-світі психіки, не стала несподіванкою для пам'яті, як і смерть не є несподіванкою для життя. Вона його за-сновує. Метафора, тут аналогія між двома апаратами й можливість цього репрезентативного зв'язку, ставить одне запитання, що його, попри свої передумови та, безперечно, з якихось істотних причин, Фройд не з'ясував, хоча вже поставив його впритул до своєї теми та своїх нагальних потреб. Метафора як риторика або дидактика тут можлива лише як метафора міцна, завдяки не "природному", а історичному виготовленню *машини додавання*, яка *долучалася* б до психічної організації, щоб *доповнити* її скінченність. Сама ідея скінченності походить від руху цієї доповнюваності. Історико-технічне створення цієї метафори, яка пережила індивідуальну психічну організацію, і навіть родову, належить до зовсім іншого порядку, ніж створення метафори інтра-психічної, за припущення, що остання існує (для цього не досить лише говорити про неї) і що ці дві метафори зберігають між собою якийсь зв'язок. Тут питання *техніки* (можливо, слід знайти якусь іншу назву, щоб вирвати її з її традиційної проблематики) не дозволяє, щоб його виводили з очевидних протиставлень між психічним і не-психічним, життям і смертю. Письмо є тут *τεχνή* як зв'язок між життям і

смертю, між присутнім і репрезентацією, між двома апаратами. Воно відкриває питання техніки: апарату взагалі й аналогії між апаратом психічним і апаратом не-психічним. У цьому розумінні письмо — сцена історії і гра світу. Воно не дозволяє вичерпати себе простою психологією. Те, що відкривається його темі в дискурсі Фройда, переконує в тому, що психоаналіз — це не проста психологія і не простий психоаналіз.

Так, можливо, постають у фрейдівському проломі потойбіччя й поцейбіччя закритості, яку можна назвати “платонівською”. У цей момент історії світу, такого, яким він “показує” себе під ім’ям Фройда, через неймовірну міфологію (неврологічну або метапсихологічну: бо ми ніколи не думали приймати все-рйоз, крім як у питанні, що порушує й тривожить буквальність міфології, метапсихологічну легенду. У стосунку до неврологічних історій, які оповідаються в “Нарисі”, її переваги, мабуть, неістотні), відношення до себе історико-трансцендентальної сцени письма висловлюється, не висловлюючись, мислиться, не будучи мислимим; написане відразу стирається, метафоризується, визначає само себе, вказуючи на інтра-світські відношення, *репрезентується*.

Це можна розпізнати, можливо (*наприклад, і якщо поставитися тут до нашого твердження з усією обачністю*), з того знаку, що Фройд, з гідними захвату повнотою та послідовністю, *створив* для нас також *сцену письма*. Тут треба мислити про цю сцену інакше, ніж у термінах психології, індивідуальної чи колективної, чи навіть антропології. Її треба мислити на горизонті сцени світу, як історію цієї сцени. Дискурс Фройда перебуває в її *полоні*.

Отже, Фройд створив для нас сцену письма. Як і всі ті, хто пише. І, як усі ті, хто вмів писати, він дозволив цій сцені подвоюватися, повторюватися і заперечувати себе на цій же сцені. Отже, саме Фройдіві ми дозволимо говорити про сцену, яку він для нас створив. Від нього ми запозичимо приховане місце для напису, яке мовчазно спостерігало за нашим читанням.

І далі, йдучи за рухом метафор дороги, сліду, каналізування, ступаючи по стежці, відкритій зломом через нейрон, світло або віск, дерево або смолу, щоб гвалтовно вписатися в природу, в матерію, в матрицю; і далі йдучи за невтомним посиленням на сухе вістря і письмо без чорнила; і далі йдучи за невтомною винахідливістю та оніричним оновленням механічних моделей, цією метонімією, що нескінченно працює над однією метафорою, вперто замінюючи сліди слідами й механізми — механізмами, ми запитували себе, що ж зробив Фройд.

І ми думали про ці тексти, де ліпше, ніж будь-де, він нам сказав *worin die Bahnung sonst besteht*. У чому суть каналізування.

Про *Traumdeutung*: “У сновидінні всі складні механізми та апарати — це, дуже ймовірно, генітальні органи — переважно чоловічі, — в описі яких символіка сновидіння, як і робота духу (*Witzarbeit*), виявляє себе невтомною” (с. 361).

Потім про “Пригнічення, симптом та жак”: “Коли письмо, суть якого в тому, що кольорова рідина витікає з пера на аркуш чистого паперу, набуває символічного значення коїтуса, або коли ходіння перетворюється на субститут тупцювання на тілі матері-землі, письмо і ходіння стають нецікаві, оскільки вони шойно знову здійснили заборонений статевий акт”.

Остання частина лекції стосувалася архі-письма як стирання: стирання присутнього (теперішнього), а отже, й суб’єкта, стирання свого властивого і свого ім’я. Поняття суб’єкта (свідоме чи несвідоме) необхідно відсилає до поняття субстанції, — а отже, й присутності, — з якого він народився.

Таким чином, треба радикалізувати фройдівське поняття сліду і вивести його з метафізики присутності, яка досі його втримує (зокрема в поняттях свідомості, несвідомого, перцепції, пам’яті, реальності, а також кількох інших).

Слід — це стирання себе, своєї власної присутності, він конститується загрозою або тривогою свого безповоротного зникнення, зникнення свого зникнення. Слід, який не стирається, — це не слід, це повна присутність, незрушна і нетлінна субстанція, це — син Бо-

жий, знак другого прищестя, а не зерно, тобто не смертний зародок.

Це стирання — сама смерть, і саме на його горизонті треба мислити не лише “присутнє” (теперішнє), а й також те, що Фройд, безперечно, вважав таким, чого не можна стерти з певних слідів у свідомому, де “ніщо не закінчується, нічого не відбувається, ніщо не забувається”. Це стирання сліду — не тільки нещасливий випадок, який може статися там чи там, і навіть не необхідна структура визначеної цензури, що загрожує тій чи іншій присутності, воно — сама структура, яка робить можливим, як рух темпоралізації і як чиста самоафективність, щось таке, що можна назвати витісненням взагалі, первісним синтезом первісного витіснення і “витісненням у точному значенні цього слова”, або витісненням вторинним.

Така радикалізація думки про слід (думки, тому що ми уникаємо бінарності і знаходимо можливість вивести її з нічого) була б плідною не лише при деконструкції логоцентризму, а й у рефлексії, що розвивалася б позитивніше в різних сферах, на різних рівнях письма взагалі, в артикуляції письма в узвичаєному розумінні та сліду взагалі.

Ці сфери, специфічність яких відкрилася б у такий спосіб для думки, заплідненої психоаналізом, можуть бути численними. Проблема їхніх відносних меж віддається тим важчою, що її не можна підпорядкувати жодній із досі прийнятих концептуальних опозицій.

Насамперед ішлося б:

1) про *психопатологію повсякденного життя*, в якій вивчення письма не обмежувалося б інтерпретацією *lapsus calami* (помилки письма) й було б, до речі, уважнішим до нього, до його своєрідності, чого, безперечно, не зробив сам Фройд (“Помилки письма, які я зараз розглядаю, настільки схожі на похибки в мовленні, що вони не можуть підказати нам жодної нової точки зору”, *G. W.*, II, ch. I), що не перешкодило йому порушити фундаментальну юридичну проблему відповідальності, перед інстанцією психоаналізу, наприклад, у стосунку до вбивчого *lapsus calami* (там само):

2) про *історію письма*, неозоре поле, на якому досі здійснено лише деякі підготовчі роботи; хоч би який захват вони викликали, вони досі, поза емпіричними відкриттями, дають місце для найризикованіших спекуляцій;

3) про *літературне становлення* буквального. Тут, попри деякі спроби Фрейда та кількох його послідовників, психоаналіз літератури, що брав би до уваги

своєрідність літературного означника, ще й не починався, і це, безперечно, не випадково. Досі робили тільки аналіз літературних *означуваних*, тобто означуваних *не літературних*. Але такі запитання відсилають до всієї історії власне літературних форм і до всього того, що в них могло виправдати таку недбалість:

4) нарешті, щоб дати визначення цих сфер згідно з традиційними й проблематичними кордонами того, що можна було б назвати новою *психоаналітичною графологією*, варто взяти до уваги внесок трьох типів дослідження, які ми вже приблизно окреслили. Можливо, сюди відкриває дорогу Мелані Клайн. Що ж до форм знаків і навіть у алфавітній графіці, до немінуче піктографічних решток фонетичного письма, до вкладень, яким підпорядковані жести, рухи літер, ліній, точок, до елементів апарату письма (інструменту, поверхні, субстанції) тощо, то тут вказує напрямком досліджень такий текст, як "Роль школи в лібідному розвитку дитини" (1923 р.) (див. також Strachey, *Some unconscious factors in reading*).

Уся тематика М. Клайн, її аналіз конституювання добрих і поганих об'єктів, її генеалогія моралі могли б, безперечно, почати висвітлювати, якщо застосовувати їх із належною обережністю, всю проблему архі-сліду, не в її сутності (вона такої не має), а в термінах валоризації або девалоризації. Письмо, смачна їжа або екскремент, слід як зерно або зародок смерті, гроші або зброя, покидьки або/і пеніс тощо.

Як, наприклад, залучити до комунікативного процесу, на сцені історії, письмо як екскремент, що відокремлюється від живої плоті та священного тіла ієрогліфа (Арто), і те, що сказано в "Числах", де спрагла жінка п'є порох, що сиплеться з чорнила літер закону; або те, про що йдеться в "Єзекіїлі", де син людський наповнює свій живіт сувоєм закону, і він стає у нього в роті солодким, як мед?

ПРИМІТКИ

- ¹ Тут, більше, аніж деінде, у стосунку до понять відмінності, кількості та якості має місце систематична конфронтація між Ніцше та Фройдом. Див., наприклад, серед багатьох інших, такий фрагмент із *Nachlass*: “Наше пізнання обмежується встановленням “кількостей”; але ми не можемо собі перешкодити відчувати ці відмінності-в-кількості як *якості*. Якість — це істина, *перспективна* для нас; а не “сама для себе”... Якби наші чуття стали вдсятеро гострішими чи більш притупленими, ми пішли б на дно: тобто ми відчули б у такий спосіб *відношення-кількості* як якості, співвідніши їх з існуванням, яке вони роблять для нас можливим” (*Werke* III, с. 861).
- ² Ці концепти первісної відмінюваності та первісного запізнення немислимі в рамках логіки ідентичності або навіть у рамках концепту часу. Абсурдність, яка отак дає про себе знати *в термінах*, спонукає, за умови, що вона організується в певний спосіб, подумати про вихід за межі цієї логіки та цього концепту. Під словом *запізнення* треба розуміти щось інше, аніж відношення між двома “теперішніми моментами”; треба уникнути такої репрезентації: лише в теперішньому *B* відбувається те, що мало б статися в теперішньому *A* (“в попередньому часі”). Концепти первісної “відмінюваності” й первісного “запізнення” стали нам відомі після однієї з лекцій Гусерля (“Вступ до походження геометрії” — *Introduction à l'Origine de la géométrie* (1962), с. 170—171).
- ³ Лист 32 (20-10-95). Механізм: “Три системи нейронів, стан вільний або пов’язаний із кількістю, процеси первинний і вторинний, головна тенденція нервової системи і її тенденція до компромісів, два біологічні правила — правило уваги й правило захисту, показники якості, реальності та думки, стан психо-сексуальної групи, сексуальна умова витіснення і, нарешті, умови свідомості як перцептивної функції, усе це приладнувалося одне до одного й ще приладнується сьогодні. Природно, що я більше не стримую своєї радості. Тож

не минуло й двох тижнів, як я вирішив тобі написати...”

- ⁴ Варбертон, автор “Божественної місії Мойсея”. Четверту частина його твору було перекладено 1744 р. під заголовком “Есе про ієрогліфи єгиптян, де можна побачити поступ мови та письма, стародавність наук у Єгипті та походження культу тварин”. Цей твір, про який ми ще говоритимемо в іншому місці, справив значний вплив. Усі роздуми тієї епохи про мову та про знаки були цим впливом позначені. Редактори “Енциклопедії”, Кондильяк, а через його посередництво й Русо, безпосередньо черпали в ньому своє натхнення, зокрема запозичивши з нього тему первісно метафоричного характеру мови.
- ⁵ С. 116. В “Я і Воно” (*le Moi et le Ça* — *G. W.*, XIII, ch. 2) також підкреслюється небезпека топічної репрезентації психічних фактів.
- ⁶ Метафора фотографічного кліше застосовується дуже часто. Див. *Sur la dynamique du transfert* (*G. W.*, VIII, с. 364—365). Поняття кліше та відбитка є там головними інструментами аналогії. В аналізі Дора Фройд визначає перенесення у термінах видання, перевидання, стереотипних або переглянутих і виправлених перевидань. У “Кількох зауваженнях про поняття свідомого у психоаналізі” (*Quelques remarques sur le concept d'inconscient dans la psychanalyse*, *G. W.*, X, с. 436) відношення між свідомим та несвідомим порівнюються з фотографічним процесом: “Першою стадією фотографії є негатив; кожен фотографічний образ має пройти через випробування “негативним процесом”, і ті з негативів, які добре пройшли це випробування, приймаються в процес “позитивний”, який завершується створенням образу. Ерві де Сент-Дені присвячує цілий розділ своєї книжки цій самій аналогії. Іntenції ті самі. Вони також навіюють застереження, яке ми знаходимо в “Замітці про магічний агрегат”: “До речі, пам'ять має над фотографічним апаратом ту чудесну перевагу, яку завжди мають сили природи, що можуть самі оновлювати свої засоби діяльності”.
- ⁷ “Сновидіння є ошадливим, убогим, лаконічним” (*G. W.*, II/III, с. 284). Сновидіння є “стенографічним” (див. вище).
- ⁸ “Метапсихологічне доповнення до вчення про сні” (*Complément métapsychologique à la doctrine des rêves*, 1916, *G. W.*, II/III, с. 419) розвиває важливі міркування про формальну регресію, що, як говорилося в *Traumdeutung*, має своїм результатом те, що “первісні

модуси вираження та інсценізації приходять на зміну тим, до яких ми звикли" (с. 554). Фройд особливо наполягає на тій ролі, яку відіграє тут вербальна репрезентація: "Важливо відзначити, що процеси сновидіння дуже мало пов'язані з вербальною репрезентацією; вони завжди готові замінювати одні слова іншими доти, доки знайдеться вираз, яким найзручніше оперувати на сцені пластичних образів". Після цього фрагменту дається порівняння, з погляду репрезентації слів і репрезентацій речей, між мовою сновидця і мовою шизофреніка. Слід було б прокоментувати цей уривок детальніше. Можливо, ми тоді констатували б (всупереч Фройд?), що строге визначення аномалії неможливе. Про роль вербальної репрезентації в досвідомому і вторинний характер візуальних елементів див. "Я і Воно" (*le Moi et le Ça*, ch. 2).

⁹ *Das Interesse an der Psychoanalyse*, G. II., VIII, с. 390. Друга частина цього тексту, присвячена "не психологічним наукам", стосується насамперед науки про мову (с. 493), відсуваючи на другий план філософію, біологію, історію, соціологію, педагогіку.

¹⁰ Відомо, що вся замітка *Über den Gegensinn der Urworte* (1910) має на меті довести, слідом за Абелем, наводячи велику кількість прикладів, запозичених із ієрогліфічного письма, що суперечливий або невизначений смисл первісних слів міг визначитися, одержати свою відмінність та свої умови функціонування лише від жесту та від письма (G. II., VIII, с. 214). Про цей текст та гіпотезу Абеля див.: E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, ch. VII.

¹¹ С. 288. Це той уривок, який ми цитували вище і в якому мнесичний слід відрізнявся від "пам'яті".

¹² С. 4—5. Див. розділ IV "Поза..."

¹³ *Standard Edition* відзначає тут легку неточність в описі Фройда: "Він не торкається принципу". Ми відчуваємо спокусу припустити, що Фройд у певних місцях навмисне порушує точність свого технічного опису для потреб аналогії.

¹⁴ Знову ж таки про це йдеться в розд. IV "Поза..."

¹⁵ Того ж таки року його можна було знайти й у статті про *Verneinung*. В уривку, який важливий для нас тим, що в ньому визнається зв'язок між мислимим запереченням і відмінюваністю (*différance*), затримкою, обхідним шляхом (*Aufschub*, *Denkaufschub*), (відмінюваністю, союзом Ероса й Танатоса), виставлення антен приписується не свідомому, а "я" (G. II., XIV, с. 14—15). На *Denkaufschub*, на думку як запізнення, уповільнення відкладення, перепочинок, обхідний шлях, відмінюваність, протиставлену (або радше

відмінну від нього) фіктивному полюсу, теоретичному й завжди вже порушеному "первісним процесом", див. весь розділ VII (V) *Traumdeutung*. Концепт "обхідного шляху" (*Umweg*) там центральний. "Ідентичність думки", що вся зіткана зі спогадів, — це мета, що завжди вже прийшла на заміну "ідентичності перцепції", мета "первісного процесу" і *das ganze Denken ist nur ein Umweg...* ("Уся думка — лише обхідний шлях", с. 607). Див. також "*Umwege zum Tode*" in *Jenseits*, с. 41. "Компроміс, у значенні Фрейда, це завжди відмінюваність. Отже, не існує нічого до компромісу.

VIII

ТЕАТР ЖОРСТОКОСТІ ТА ЗАКРИТТЯ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ

Полю Тевененові

Один раз у світі, тому що внаслідок однієї події, яку я завжди пояснюватиму, немає Теперішнього, ні — теперішнє не існує...

Мазарме, "Про книжку"

..... що ж до моїх сил,
то вони лиш додаток,
додаток до стану речей,
адже початку не було ніколи...

Арто, 6 червня 1947 р.

“...Танець, / а отже, й театр / ще не почали існувати”. Ось що можна прочитати в одному з останніх текстів Антонена Арто (“Театр жорстокості” — *le Théâtre de la cruauté*, in 84, 1948). Але в цьому ж тексті, трохи вище, театр жорстокості визначається як “ствердження / жахливої, / а втім, неунікної необхідності”. Таким чином, Арто не прикликає деструкцію, новий вираз негативності. Попри все те, що він повинен зруйнувати на своєму шляху, “театр жорстокості / не символ відсутньої порожнечі”. Він *стверджує*, він продукує саме твердження в його повній і необхідній строгості. Але також у своєму найпотаємнішому сенсі, найчастіше глибоко прихованому, відверненому від “я”: тож, хоч яке воно неунікне, це твердження “ще не почало існувати”.

Воно має народитися. Але необхідне твердження може народитися, лише відродившись у собі. Для Арто майбутнє театру — а отже, майбутнє взагалі — відкривається ли-

ше через анафору, яка повертається в переддень народження. Театральність повинна перетнути й по частинах відродити “існування” і “плоть”. Тож про театр можна говорити те, що говорять про тіло. А, як відомо, Арто жив завтрашнім днем позбавлення власності: його власне тіло, власність і чистота його тіла були вкрадені в нього при його народженні тим богом-крадієм, який сам народився, аби “вважатися / мною”¹. Безперечно, відродження відбувається — Арто про це часто нагадує — через певну реабілітацію органів. Але ця остання дозволяє добутися до життя ще перед народженням і після смерті (“...завдяки смерті / я нарешті здобув реальне безсмертя” [с. 110]; але не до смерті перед народженням і після життя. Саме це відрізняє жорстоке ствердження романтичної негативності; відмінність невелика, а проте вирішальна. Ліхтенбергер: “Я не можу позбутися думки, що я був мертвий, перед тим як народитися, і що через смерть я повернуся до того самого стану... Померти й воскреснути зі спогадом про своє попереднє існування, ми називаємо це — знепритомніти; прокинутися з іншими органами, які треба спочатку реабілітувати, — це те, що ми називаємо народитися”. Для Арто йдеться насамперед про те, щоб умираючи не померти, не дозволити богові-крадієві розлучити себе зі своїм життям. “І я вірю в те, що завжди є хтось інший, в останню смертну хвилину, щоб забрати в нас наше життя” (“Ван-Гог, самогубець суспільства”).

Так само західний театр був відірваний від сили своєї сутності, віддалений від своєї стверджувальної сутності, від своєї *vis affirmativa*. І це позбавлення власності відбулося від самого початку, воно — сам рух початку, рух народження як смерті.

Ось чому можна знайти собі “місце на всіх сценах мертвонародженого театру” (“Театр і анатомія” — *le Théâtre et l'anatomie*”, in *la Rue*, juillet 1946). Театр народився у своєму власному зникненні, і нащадок цього руху має ім'я — це людина. Театр жорстокості повинен народитися, відокремивши смерть від народження і стерши ім'я людини. Театр завжди примушували робити не те, для чого він був створений: “Останнє слово про людину ще не сказане... Театр був створений не для того, щоб описати нам людину й те, що вона зробила... І театр — це та розхитана маріонетка, чия музика дерев, що падають на огорожу з колючого дроту, утримує нас у стані війни проти людини, що накинула на нас гамівну сорочку... Людина у Есхіла дуже погана, але вона ще уявляє себе трохи богом і не хоче увійти в оболонку, але у Еврипіда вона вже нарешті пручається у своїй смертній оболонці, забувши, де й коли вона була богом” (*там само*).

Таким чином, треба, безперечно, розбудити, відтворити переддень цього початку західного театру, занепалого, декадентського, негативного, щоб оживити на його сході неуникну необхідність ствердження. Неуникну необхідність сцени, яка, звичайно, ще не існує, але ствердження не треба винаходити *завтра*, в якомусь “новому театрі”. Його неуникна необхідність діє як постійна сила. Жорстокість завжди діє. Порожнеча, порожнє й готове місце для цього театру ще не “почало існувати”, отже, воно лише вимірює дивну відстань, яка відокремлює нас від неуникної необхідності, від *присутнього* (або радше актуального, активного) твору ствердження. Саме в унікальній відкритості цього розходження сцена жорстокості ставить перед нами свою загадку. Загадку, в яку ми тут поринемо.

Якщо сьогодні в усьому світі — і стільки виявів засвідчують це з абсолютною очевидністю — кожен театральний зухвалець декларує, слушно чи ні, але з дедалі більшою наполегливістю, свою вірність Арто, питання театру жорстокості. Його нинішнього неіснування та його неунікної необхідності. Має цінність питання *історичного*. Історичного не тому, що воно дозволяє вписувати себе в те, що ми називаємо історією театру, не тому, що воно створило б епоху в становленні театральних форм або посіло б помітне місце в послідовності моделей театральної репрезентації. Це питання історичне в абсолютному і радикальному розумінні. Воно проголошує межу репрезентації.

Театр жорстокості — це не *репрезентація*. Це саме життя в тому, що воно має в собі нерепрезентабельного. Життя — не репрезентабельне джерело репрезентації. “Отже, я сказав «жорстокість», як сказав би «життя»” (1932 р., IV, с. 137). Це життя несе в собі людину, але воно не є насамперед життям людини. Остання — лише репрезентація життя, і така межа — гуманістична — метафізики класичного театру. “Таким чином, можна закинути театрові, такому, яким він реалізується, жахливу відсутність уяви. Театр повинен дорівнювати життю, не життю індивідуальному, не тому індивідуальному аспекту життя, де тріумфують ХАРАКТЕРИ, а життю, в певному розумінні визволеному, яке змітає людську індивідуальність, і де людина — лише віддзеркалення” (IV, с. 139).

Хіба не *мімезис* — найнаївніша форма репрезентації? Отже, як і Ніцше — і їхня схожість на цьому не зупиняється — Арто хоче покінчити з *імітаційним* концептом мистецтва. З аристотелівською естетикою², в якій

упізнала себе західна метафізика мистецтва. “Мистецтво — не імітація життя, а життя є імітацією трансцендентального принципу, за допомогою якого мистецтво вводить нас у спілкування” (IV, с. 310).

Театральне мистецтво повинне бути первісним і привілейованим місцем цього руйнування імітації: більш, аніж будь-яке інше, воно позначене цією роботою тотальної репрезентації, в якій утвердження життя дозволяє себе подвоювати та розтинати запереченням. Отже, ця репрезентація, структура якої закарбовується не лише в мистецтві, а й у всій західній культурі (її релігіях, її філософії, її політиці), визначає не один окремий тип театральної конструкції. Ось чому питання, яке сьогодні стоїть перед нами, великою мірою виходить за рамки театральної технології. Таке найрішучіше твердження Арто: технічні або театрознавчі міркування не повинні розглядатися окремо. Занепад театру починається, безперечно, з можливості такого роз'єднання. Можна це підкреслити, не послабивши важливості та інтересу театрознавчих проблем або революцій, які можуть відбуватися в межах театральної техніки. Але інтенція Арто вказує на ці межі. Поки ці технічні та внутрішньотеатральні революції не зачеплять самих основ західного театру, вони належатимуть цій історії і сцені, що їх Антонен Арто хотів висадити в повітря.

Що означає — порушити цю належність? І чи це можливо? За яких умов сьогоденній театр може з повним правом асоціювати себе з Арто? Те, що стільки театральних режисерів хотіли б, щоб їх було визнано спадкоємцями чи навіть (так писали) “позашлюбними дітьми” Арто, — це лише один простий факт. Треба також поставити питання про звання і

права. За якими критеріями можна визнати, що такі претензії невинуватені? За яких умов справжній “театр жорстокості” міг би “почати існувати”? Ці запитання, водночас технічні й “метафізичні” (в тому значенні, в якому Арто розумів це слово), постають самі собою при читанні всіх текстів “Театру та його двійника”, текстів, що радше є *рекомендаціями*, ніж сумою приписів, системою критики, що *розхитує* всю історію Заходу, ніж трактатом із театральної практики.

Театр жорстокості проганяє Бога зі сцени. Він не виводить на сцену нового атеїстичного дискурсу, не дає слова атеїзму, не надає театрального простору філософоподібній логіці, яка б іще раз проголосила нудну проповідь про те, що Бог помер. Це сама театральна практика жорстокості, у своїх діях та у своїй структурі, населяє нетеологічний простір, або, радше, *вигворює* такий простір.

Сцена теологічна тією мірою, якою вона опанована словом, бажанням слова, задумом першого логосу, який, не належачи до місця театру, керує ним здалеку. Сцена теологічна тією мірою, якою її структура включає в себе, згідно з усією традицією, такі елементи: автора-творця, який, відсутній і здалеку, озброєний своїм текстом, наглядає за часом і смислом репрезентації, збирає їх до купи і спрямовує в такий спосіб, щоб остання *репрезентувала* його в тому, що називають змістом його думок, намірів, ідей. Репрезентувала через репрезентантів, режисерів або акторів, підневільних тлумачів, що репрезентують персонажів, які насамперед тим, що вони говорять, репрезентують більш або менш прямо думку “творця”. Це — раби, що інтерпретують, точно виконуючи провіденціальні накази “володаря”. Який, до речі. — і

це іронічне правило репрезентативної структури, що організує всі ці відносини, — не створює нічого, а лише втішає себе ілюзією творчості, тому що він лише записує і дає для прочитання текст, природа якого сама необхідно репрезентативна, зберігаючи з тим, що ми називаємо “реальним” (реально сушим, тією “реальністю”, про яку Арто говорить у “Застереженні ченцеві”, що вона — лише “екскремент розуму”), імітаційний і репродуктивний зв’язок. І нарешті, ми маємо справу з публікою пасивною, сидячою, публікою глядачів, споживачів, “жуїрів”, — як кажуть Ніцше та Арто, — що дивляться виставу, яка не має ані справжнього обсягу, ані справжньої глибини, нерухому виставу, що пропонується їхнім сповненим нездоровою цікавості поглядам таких собі сторонніх спостерігачів. (У театрі жорстокості чиста видимість не приваблює до себе нездорових поглядів.) Ця загальна структура, в якій кожна інстанція пов’язана через репрезентацію з усіма іншими, в якій нерепрезентабельне живого присутнього (теперішнього) приховується або розвіюється, усувається або видаляється через нескінченний ланцюг репрезентацій, ця структура ніколи не зазнавала змін. Усі революції залишали її недоторканою, а частіше навіть прагнули захистити та відновити її. І саме фонетичний текст, усне слово, дискурс, що передається, — в разі потреби через суфлера, чия яма — прихований, але неодмінний центр репрезентативної структури, — забезпечують рух репрезентації. Хоч би якими важливими були живописні, музичні й навіть рухові форми, що подаються в західному театрі, вони можуть, у найкращому випадку, лише ілюструвати, супроводжувати, обслуговувати, пожвавлювати текст, верба-

льну тканину, логос, який *промовляється* на самому початку. “Отже, чи автор — той, хто розпоряджається мовою та мовленням, чи режисер — його раб — це просте питання слів. Спостерігається деяка плутанина в термінах, яка пояснюється тим, що для нас, згідно з тим значенням, якого ми звичайно надаємо цьому термінові, режисер-постановник — лише ремісник, адаптатор, щось на зразок тлумача, вічно рокований перекладати драматичний твір з однієї мови на іншу; і така плутанина буде можливою, і режисер-постановник муситиме відступати в тінь перед автором лише доти, доки ми вважатимемо само собою зрозумілим, що мова слів переважає всі інші і що театр не приймає жодної іншої мови, крім цієї” (т. IV, с. 143). З цього, само собою зрозуміло, не слід робити висновок, що досить, аби бути вірним Арто, наділити великим значенням та відповідальністю режисера-постановника, цілком зберігши класичну структуру.

Через слово (або, радше, через єдність слова й концепту, як скажемо ми згодом, і це уточнення буде важливим) і під теологічним тиском цього “Слова, [яке] дає міру нашому безсиллю” (IV, с. 277) і нашому страху, сама сцена перебуває під загрозою протягом усього періоду панування західної традиції. Захід — і такою може бути енергія його сутності — завжди був схильний працювати лише з метою стерти сцену. Бо сцена, яка лише ілюструє дискурс, не є власне сценою. Її зв’язок зі словом — її хвороба, і “ми повторюємо, що епоха хвора” (IV, с. 280). Отже, відновити сцену, вивести, нарешті, на сцену і повалити тиранію тексту — це одне й те саме. “Тріумф чистого виведення на сцену” (IV, с. 305).

Таким чином, це класичне забуття про сцену схильне збігатися з історією театру і всієї культури Заходу, навіть забезпечувати їм їхню відкритість. А проте, попри це “забуття”, театр і мізансцена жили багатим життям протягом понад двадцяти п’яти століть, набувши великого досвіду змін та потрясінь, що їх не можна нехтувати, попри мирну й незворушну нерухомість основоположних структур. Отже, не йдеться просто про забуття чи просте накриття поверхні. Та або та сцена підтримувала із “забутою”, але насправді гвалтовно стертою сценою потаємний зв’язок, певний зв’язок *зради*, якщо зраджувати — це спотворювати внаслідок невірності, але також, всупереч собі, дозволяти себе тлумачити і виражати глибину сили. Це пояснює, чому класичний театр, на думку Арто, — це не просто відсутність, заперечення або забуття театру, не такий собі не-театр, а радше те стерте, що дозволяє прочитати те, що воно вкриває, зіпсуття і “спотворення”, *слокусу*, усунення аберації, смисл і вимір яких з’являються лише у витоках народження, напередодні театральної репрезентації, на початку трагедії. Там, наприклад, де ми бачимо “Орфічні містерії, які скорили Платона”, “Елевсинські містерії”, очищені від тлумачень, якими змогли їх прикрити, з погляду цієї “чистої краси, де Платон мав знайти, хоча б раз у цьому світі, повну, лунку, сяйливу, очищену реалізацію” (с. 63). Саме про спотворення, а не забуття, говорить Арто, наприклад, у наступному листі до Б. Крем’є (1931): “Театр, незалежне й автономне мистецтво, повинен, щоб *відродитися або просто щоб жити*, добре позначити те, що відрізняє його від тексту, від чистого мовлення, від літератури та від усіх інших засобів, написаних і

зафіксованих. Можна, звичайно, й далі мислити театр, заснований на пануванні тексту, причому тексту все більше й більше вербального, розмитого і вкрай нудного, якому була б підпорядкована естетика сцени. Навряд чи цю концепцію, яка полягає в тому, що персонажів садовлять на певну кількість стільців та крісел, поставлених у ряд, і примушують їх розповідати всілякі історії, хоч би якими вони були цікавими, можна вважати абсолютним запереченням театру... вона буде радше його *спотворенням*. (Курсив мій.— Авт.).

Таким чином, звільнена від тексту та від бога-автора, мізансцена була б віддана творчій і засновницькій свободі. Режисер-постановник і учасники вистави (які більше не були б акторами або глядачами) перестали б бути знаряддям й органами репрезентації. Чи означає це, що Арто відмовився б назвати театр жорстокості *репрезентацією*? Ні, якщо добре осмислити важкий і неоднозначний смисл цього поняття. Тут треба було б ввести гру значень всіх тих німецьких слів, які ми без розбору тлумачимо одним словом "репрезентація". Звичайно ж, сцена *більше не репрезентуватиме*, тому що вона не додаватиметься як доступна нашим чуттям ілюстрація до вже написаного, мислимого або пережитого тексту, написаного поза нею, тексту, який вона лише повторюватиме власною структурою. Вона більше не повторюватиме *присутнє* (теперішнє), не репрезентуватиме присутнє, яке було б десь поза нею й поперед неї, чия повнота була б давнішою, ніж вона, відсутня на сцені й така, що формально могла б обійтися без неї: присутність при собі абсолютного Логосу, жива теперішність Бога. Вона не буде також більше репрезентацією, якщо репрезентація означає розкладену

на сцені поверхню вистави. що пропонується нездоровій цікавості глядачів. Вона не пропонуватиме нам також репрезентації присутнього, якщо присутнє означає те, що перебуває *переді* мною. Жорстока репрезентація повинна мене обгортати. І не-репрезентація — це, отже, репрезентація первісна, якщо репрезентація означає також розгортання об'єму, середовища кількох вимірів, досвіду, який створює власний простір. *Розташування*, тобто витворення простору, якого жодне слово не могло б ані підсумувати, ані зрозуміти, припускаючи його відразу самим собою і звертаючись у такий спосіб до часу, який не є вже більше часом так званої звукової лінійності; звертаючись до “нового поняття простору” (с. 317) та до “окремого уявлення про час”: “Ми розраховуємо оперти театр передусім на виставу, а у виставу ми введемо нове поняття простору, що використовуватиметься в усіх можливих планах і на всіх ступенях перспективи в глибину та у висоту, а з цим поняттям зіллється окреме, специфічне уявлення про час, додане до уявлення про рух”... “Таким чином, театральний простір буде використаний не лише у своїх вимірах та у своєму об'ємі, а, якщо так можна сказати, у *своєму низу*” (с. 148—149).

Закриття класичної репрезентації, але реконституювання закритого простору первісної репрезентації, архі-виразу сили або життя. Закритого простору, тобто простору, витвореного зсередини, більше не організованого після іншого відсутнього місця, іллокальності, алібі або невидимої утопії. Кінець репрезентації, але репрезентація первісна, кінець інтерпретації, але інтерпретація первісна, якої жодне панівне слово, жоден проект підкорення не обгорне й не розчавить зазда-

легідь. Репрезентація, звичайно ж, видима супроти слова, яке недоступне погляду, — а Арто віддає перевагу продуктивним образам, без яких не було б театру (*theatral*), — але видимість якої — не спектакль, поставлений за словом володаря. Репрезентація як самопрезентація чистого видимого і навіть чистого відчутного.

Саме цей пронизливий і важкий смисл видовищної репрезентації автор намагається точно визначити в іншому фрагменті цього ж листа: “Поки постановка залишиться, навіть в уявленні найбільш незалежних постановників, простим засобом репрезентації, допоміжним прийомом при розкритті творів, такою собі видовищною інтермедією без власного значення, її головна цінність полягатиме в умінні ховатися за творами, яким вона нібито служить. І це триватиме доти, доки головний інтерес репрезентованого твору залишатиметься в його тексті, доти, доки в театральному мистецтві репрезентації література випереджатиме репрезентацію (виставу), яку без належних підстав називають спектаклем (видовищем), із усіма тими відтінками зневажливого, допоміжного, ефемерного та зовнішнього, що їх ця назва тягне за собою” (IV, с. 126). Таким був би, на сцені жорстокості, “спектакль, що діяв би не лише як віддзеркалення, а й як сила” (с. 97). Отже, повернення до первісної репрезентації передбачає не лише, а й передусім, що театр або життя перестають “репрезентувати” іншу мову, перестають творитися з іншого мистецтва, наприклад, літератури, хай навіть вона буде поетичною. Бо в поезії, як і в літературі, вербальна репрезентація розріджує репрезентацію сценічну. Поезія не зможе врятуватися від західної “хвороби”, якщо не перетвориться на те-

атр. “Ми слушно вважаємо, що є поняття поезії, яке треба від’єднати, відірвати від форм поезії написаної, де розгромлена й хвора епоха прагне утримати при собі всю поезію. І коли я кажу, що вона прагне, я перебільшую, бо насправді вона неспроможна чогось захотіти; вона підкоряється формальній звичці, якої вона абсолютно не здатна позбутися. Цей різновид неясної поезії ми ототожнюємо з природною і спонтанною енергією, але не всі види природної енергії можна пов’язати з поезією, і нам слушно видається, що саме в театрі вона повинна знайти своє інтегральне вираження — найчистіше, найчіткіше, найбільш реально відокремлене...” (IV, с. 280).

З цього погляду, смисл жорстокості можна розуміти як *необхідність* і *строгість*. Арто, звичайно ж, пропонує нам не бачити в слові “жорстокість” чогось іншого, ніж “строгість, застосування й несхитна рішучість”, “безповоротна визначеність”, “детермінізм”, “підкорення необхідності” тощо, і не обов’язково “садизм”, “жах”. “пролиту кров”, «розп’ятого ворога» (IV, с. 120) тощо (і певні спектаклі, що несуть на собі сьогодні знак Арто, — можливо, насильницькі, навіть криваві, але при цьому вони не жорстокі). Проте злочин завжди лежить біля витоків жорстокості, необхідності, яку називають жорстокістю. І насамперед батьковбивство. Первісний прототип театру, який треба відродити, це рука, піднесена проти того, хто несправедливо привласнив логос, проти батька, проти бога сцени, підпорядкованої владі усного слова і тексту. “Як на мене, право називатися автором, тобто творцем, має лише той, хто безпосередньо керує сценою. І саме тут — вразливе місце театру, такого, яким його розглядають не лише у Франції, а й у Європі і навіть

на всьому Заході: західний театр визнає як мову, приписує властивості й переваги мови, називає мовою, з тією своєрідною інтелектуальною гідністю, з якою звичайно вимовляють це слово, лише мову артикульовану, артикульовану граматично, тобто мову слова, і слова написаного, слова, яке, вимовлене чи не вимовлене, має реальну цінність лише в тому випадку, якщо воно було написане. У театрі, яким ми його мислимо тут [у Парижі, на Заході], текст — це все” (IV, с. 141).

Що ж тоді станеться зі словом у театрі жорстокості? Повинне воно буде просто замовкнати або зникнути?

Аж ніяк. Слово перестане керувати сценою, але воно буде на ній присутнє. Воно посяде там строго обмежене місце, воно матиме свою функцію в системі, якій буде підпорядковане. Бо відомо, що репрезентації театру жорстокості повинні бути заздалегідь ретельно організовані. Відсутність автора та його тексту не робить сцену занедбаною й покинутою. Сцену не покинуто, віддано під владу імпровізаційної анархії, “легковажних пророкувань” (IV, с. 239), “імпровізацій Копо” (IV, с. 131), “сюрреалістичного емпіризму” (IV, с. 313), *комедії дель арте* або “примхам неосвіченого нахнення” (*там само*). Отже, все буде *розписано* в письмі й тексті, структура якого вже не буде схожою на модель класичної репрезентації. Яке ж місце відведе слову ця необхідність таких письмових інструкцій, що носитимуть назву тієї ж таки жорстокості?

Слово і його запис — фонетичне письмо, елемент класичного театру — слово і його запис будуть стерті на сцені театру жорстокості лише тією мірою, якою вони претендують на те, щоб їх там *диктували*: водночас диктували цитати або репліки й накази. Ні режисе-

рові-постановнику, ні акторові більше нічого не диктуватимуть: “Ми відмовимося від театральної забобонності щодо тексту та диктатури автора” (IV, с. 148). Це буде також кінцем *дикції*, яка перетворювала театр на тренування в читанні. Кінцем того, “що спонукало деяких аматорів театру говорити, що прочитана п’єса може принести не менше й не більше втіхи, аніж п’єса, поставлена на сцені” (с. 141).

Як же функціонуватимуть тоді слово й письмо? Вони знову перетворяться на *жести*: логічна й дискурсивна інтенція, завдяки якій слово зазвичай забезпечує свою раціональну прозорість і витончує власне тіло в напрямку смислу, дозволяє йому в дивний спосіб загорнутися в те, що конститує його в прозорості, буде пригнічена або підпорядкована: щоб деконститувати прозорість, оголюватимуть плоть слова, його звучність, його інтонацію, його інтенсивність, крик, який артикуляція мови та логіки ще не зовсім охолодила, те, що залишається від пригніченого жесту в усякому слові, той унікальний і незамінний рух, що від нього загальність поняття та повторення так і не змогли цілком відмовитися. Відомо, якої ваги Арто надавав тому, що називають — у цьому випадку досить невдало — *ономатопеєю*. Глоссопоеза, яка не є ані імітаційною мовою, ані створенням імен, приводить нас *на край* того моменту, коли слово ще не народилося, коли артикуляція вже не є криком, але ще не є дискурсом, коли повторення *майже* неможливе, а разом із ним і мова взагалі: розділення концепту й звуку, означуваного й означника, пневматичного й граматичного, свобода тлумачення і традиції, рух інтерпретації, відмінність між душею і тілом, володарем і рабом, Богом і

людиною, автором і актором. Це переддень походження мов і того діалогу між теологією і гуманізмом, який метафізика західного театру ніколи не переставала невтомно повторювати³.

Отже, йдеться не так про те, щоб побудувати німу сцену як таку, гомін якої ще не затих у слові. Слово — це труп психічного мовлення, і треба віднайти, разом із мовою самого життя, “мовлення, яке було до слів”⁴. Жест і слово ще не розділені логікою репрезентації. “Я додаю до усної мови іншу мову і намагаюся повернути її давню магічну ефективність, ефективність чародійну, інтегральну, — мові усного слова, про таємничі можливості якої ми забули. Коли я говорю про те, що я не гратиму написаної п’єси, я хочу цим сказати, що я не гратиму п’єси, яка спирається на письмо та усне слово, що в тих спектаклях, які я поставлю, переважатиме фізична сторона, якої не можна зафіксувати й описати в узвичасній мові слів; і що навіть та частина, яка промовлятиметься й буде написана, буде написана й промовлятиметься в новому сенсі” (с. 133).

Що можна сказати про цей “новий смисл”? І насамперед про це нове театральне письмо? Воно більше не гратиме обмеженої ролі засобу записування слів, воно покриє все поле цієї нової мови: це вже буде не лише письмо фонетичне, призначене для запису усного мовлення, а письмо ієрогліфічне, письмо, в якому фонетичні елементи будуть скоординовані з елементами візуальними, мальовничими, пластичними. Поняття ієрогліфа перебуває в центрі “Першого маніфесту” (1932 р., IV, с. 107). “Осмисливши цю мову в просторі, мову звуків, криків, світла, ономотопей, театр повинен організувати її, утворивши ра-

зом із персонажами та об'єктами справжні ієрогліфи і користуючись їхнім символізмом та їхніми взаємозалежностями у стосунку до всіх органів та до всіх планів”.

На сцені сновидіння, такої, якою її описує Фройд, мовлення має той самий статус. Треба було б терпляче обміркувати цю аналогію. У *Traumdeutung* та в “Метапсихологічному додатку до вчення про сни” місце та функціонування усного слова обмежені. З'являючись у сновидінні, усне слово вторгається в нього лише як один із багатьох його елементів, іноді під виглядом “речі”, якою первісний процес оперує згідно з власною структурою. “Думки тоді перетворюються на образи — передусім візуальні — і репрезентації слів зводяться до репрезентацій відповідних речей, так ніби весь процес спрямовувався б єдиною стурбованістю: здатністю інсценування (*Darstellbarkeit*)”. “Слід особливо відзначити, що робота сновидіння має дуже мало спільного з репрезентацією слів; вона завжди готова замінити ті або ті слова на інші, аж поки не знайде вираз, який дозволяє найкраще маніпулювати ним у пластичній інсценізації” (*G. W.*, X, с. 418—419). Арто говорить також про “візуальну і пластичну матеріалізацію слова” (IV, с. 83); і про те, щоб “користуватися словом у конкретному й просторовому смислі”, “маніпулювати ним як твердим предметом, що здатний похитнути речі” (IV, с. 87). А коли Фройд, говорячи про сновидіння, згадує про скульптуру й живопис або про художника примітивного жанру, котрий, як це роблять автори коміксів, малював стрічки, що звисають із рота його персонажів, на яких був написаний (*als Schrift*) дискурс, що його художник утратив надію інсценувати й зобразити” (*G. W.*, II—III, с. 317), то

легко зрозуміти, чим може стати слово, коли воно більше не є елементом, обмеженим місцем, письмом, що перебуває в оточенні загального письма та простору репрезентації. Це структура ребуса або ієрогліфа. “Зміст сновидіння дається нам як образне письмо (*Bilderschrift*)” (с. 283). А ось що він писав у статті, опублікованій у 1913 р.: “Під словом “мова” тут не слід розуміти лише вираження думки в словах, але також мову жестів і всякі інші види виразу психічної активності, такі, як письмо...” “Якщо подумати про те, що засоби інсценування у сновидінні — це переважно візуальні образи, а не слова, нам здається більш виправданим порівнювати сновидіння з системою письма, а не з мовою. Фактично тлумачення сну наскрізь аналогічне розшифруванню образного письма стародавнього світу, такого, як єгипетські ієрогліфи...” (*G. W.*, VIII, с. 404).

Важко з певністю говорити, наскільки Арто, який часто звертався до психоаналізу, був обізнаний із текстом Фрейда. Та, в усякому разі, варто відзначити, що він описує гру слова й письма у сцені жорстокості майже точно в термінах Фрейда, причому Фрейда, тоді ще досить мало проясненого. Уже в “Першому маніфесті” (1932 р.) говориться: “МОВА СЦЕННИ: йдеться не про те, щоб скасувати артикульоване слово, а про те, щоб надати словам приблизно того самого значення, яке вони мають у сновидіннях. Крім того, треба буде знайти нові засоби для запису цієї мови, чи то запозичивши їх із музичного запису, чи то скориставшись певним різновидом зашифрованої мови. У тому, що стосується звичайних об’єктів або навіть людського тіла, піднесених на рівень знаків, то очевидно, що тут можна черпати натхнення з ієрогліфічних зна-

ків..." (IV, с. 112). "Вічні закони, що є законами всякої поезії і всякої життєздатної мови; і тут доречно пригадати ті закони, за якими функціонують ідеограми Китаю та стародавні єгипетські ієрогліфи. Отже, я не тільки не звужую можливостей театру та мови, відмовляючись ставити на сцені написані п'єси, а й примножую ці можливості" (с. 133).

Проте Арто не менше дбав про те, щоб наголосити також на своїх розходженнях із психоаналізом і передусім із психоаналітиками, тими представниками цього напрямку, котрі вважали, що психоаналіз керує всім дискурсом, підпорядковуючи собі і його ініціативу, і його силу ініціації.

Тому що театр жорстокості — це справді театр сновидіння, але сновидіння *жорстокого*, тобто абсолютно необхідного й детермінованого, сновидіння розрахованого, керованого, у протилежність тому, що Арто вважав емпіричним безладом спонтанного марення. Шляхи та образи сновидіння можуть бути опановані. Сюрреалісти читали Ерві де Сен-Дені⁵. У цьому театральному підході до снів "поезія і наука повинні віднині взаємототожнюватися" (с. 163). Для цього, безперечно, треба скористатися методами цієї новітньої магії, якою є психоаналіз: "Я пропоную повернутися в театрі до цього елементарного уявлення про магію, підхоплену сучасним психоаналізом" (с. 96). Але не слід поступатися тому, що Арто вважає блуканням навпомацки уві сні або у сферах неусвідомленого. Треба створити або відтворити *закон* сновидіння: "Я пропоную відмовитися від цього емпіризму образів, що їх свідоме постачає нам навмання і що ними ми розкидаємось так само навмання, називаючи їх поетичними образами" (*там само*).

Бо він хоче “побачити, як на сцені промениться й тріумфує” “те, що належить нерозгаданості та магнетичним чарам сновидіння” (II, с. 23). Таким чином, Арто відмовляється бачити у психоаналітикові тлумача, другого коментатора, герменевта або теоретика. Він відкидає психоаналітичний театр із не меншою переконаністю, ніж та, з якою він засуджував театр психологічний. І з тих самих причин: він відмовився від його потаємної внутрішньої суті, від читача, від директивної інтерпретації або психодраматургії. “На сцені *свідоме* не відіграватиме ніякої власної ролі. Досить уже того замішання, яке воно створює завдяки автору, режисерові-постановнику та акторам — і навіть завдяки глядачам. Тим гірше для аналітиків, аматорів у душі та сюрреалістів... Драми, які ми зіграємо, безперечно, будуть у безпеці від зазіхань будь-якого потаємного коментатора” (II, с. 45)⁶. За своїм місцем і статусом психоаналітик мав би належити до структури класичної сцени, до її форми соціальності, до її метафізики, релігії тощо.

Таким чином, театр жорстокості не може бути театром підсвідомого. Майже навпаки. Жорстокість — це свідомість, це виставлена на загальний огляд ясність. “Немає жорстокості без свідомості, без певної застосованої свідомості”. І ця свідомість живе з убивства, вона є свідомістю вбивства. Ми про це поговоримо далі. Арто говорить це в “Першому листі про жорстокість”: “Саме свідомість забарвлює кожен життєвий акт у свій колір крові, у свій жорстокий відтінок, оскільки очевидно, що життя — це завжди чиясь смерть” (IV, с. 121).

Можливо, Арто виступає тут проти певного фрейдівського опису сновидіння як суб-

ститутивного завершення бажання, як функціональної компенсації: він хоче через театр повернути його гідність сновидінню і зробити з нього щось первісніше, щось вільніше, щось більш *стверджувальне*, аніж акт заміни. Можливо, він виступав саме проти певного образу фрейдівської думки, коли написав у “Першому маніфесті”: “Але розглядати театр як другорядну психологічну або моральну функцію і вірити в те, що сновидіння — лише функція заміни, — це применшувати глибоку поетичну значущість і сновидінь, і театру” (с. 110).

І нарешті, психоаналітичний театр ризикував би десакралізувати Захід, утверджуючи його таким чином у його проєкті та на обрнаному ним шляху. Театр жорстокості — це театр ієратичний. Повернення до свідомого (див. IV, с. 57) зазнає поразки, якщо не пробудить священного, якщо не стане “містичним” випробуванням, “одкровенням”, “виразом” життя при їхньому першому доторканні⁷. Ми бачили, з яких причин ієрогліфи мусили поступитися місцем суто фонічним знакам. Треба додати, що останні пов’язані значно менше, аніж перші, з образністю священного. “І я хочу [втім, Арто сказав: “я можу”] за допомогою ієрогліфа одним подихом віднайти ідею священного театру” (IV, с. 182, 163). Нове богоявлення надприродного та божественного повинне витворитися у жорстокості. Не всупереч, а завдяки витісненню Бога, і завдяки зруйнуванню теологічних механізмів театру. Божественне було спотворене Богом. Тобто людиною, яка, дозволивши Богові відокремити себе від Життя, дозволивши узурпувати власне народження, стала тією людиною, що забруднила божественність божественного: “Далекий від того, щоб вірити в

надприродне й божественне, винайдені людиною, я думаю, що це тисячолітнє втручання людини призвело до спотворення божественного” (IV, с. 13). Таким чином, відновлення божественної жорстокості проходить через убивство Бога, тобто спочатку людини-Бога⁸.

Можливо, тепер нам слід запитати себе не про те, за яких умов сучасний театр може бути вірний Арто, а про те, в яких випадках він, поза всяким сумнівом, йому не вірний. Якими можуть бути теми невірності, навіть у тих, хто з усім відомим галасливим і войовничим запалом проголошує себе переконаним прихильником Арто? Ми задовольнимося тим, що назвемо ці теми. Безперечно, чужі театрові жорстокості:

1. Усякий не священний театр.

2. Усякий театр, де віддається перевага слову або, радше, мовленню, всякий театр слів, навіть якщо йдеться про слово, що руйнує само себе, перетворюючись на жест або розпачливе мимрення, на *петативне* ставлення слова до себе самого, на театральний нігілізм, на те, що іноді ще називають театром абсурду. Такий театр не лише буде пожерттий словом і ніколи не зможе зруйнувати функціонування класичної сцени, але він також не буде, в розумінні Арто (безперечно, також і Ніцше), *ствердженням*.

3. Усякий *абстрактний* театр, який включає щось із тотальності мистецтва, а отже, й із життя та його ресурсів значення, таких як танець, музика, об'єм, пластична глибина, видимий, сонорний, фонічний образ тощо. Абстрактний театр — це театр, у якому тотальність смислу та чуттів не буває використана. Було б помилкою робити з цього висновок, що досить зібрати або накласти одне на одне всі мистецтва, щоб створити тоталь-

ний театр, звернений до “тотальної людини” (IV, с. 147⁹). Нема нічого дальшого від неї, аніж тотальність асамбляжу, аніж це зовнішнє і штучнє мавпування. Натомість певне вичерпання сценічних засобів іноді підводить виставу набагато ближче до задумів Арто. Припустивши (хоча ми, до речі, так не вважаємо), що є якийсь сенс говорити про вірність Арто чомусь подібному до його “послання” (це поняття вже його зраджує), суворя й ретельна, терпляча й невблаганна тверезість у роботі деструкції, економні дії, спрямовані на зруйнування головних деталей ще дуже міцного механізму, сьогодні наближають нас до нього значно більше, аніж загальна мобілізація мистецтв і митців, аніж імпровізована колотнеча або бунтівнича суєта під насмішкватим і пильним оком поліції.

4. Усякий театр дистанціювання. Останній тільки те й робить, що освячує з дидактичною наполегливістю та систематичною важкуватістю неучасть глядачів (і навіть режисерів-постановників та акторів) у творчому акті, на вторгненні всіляких сил, що перетинають простір сцени. *Verfremdungseffekt* залишається бранцем класичного парадоксу та “європейського ідеалу мистецтва”, який “має на меті спонукати дух відокремитися від сили та бути присутнім при своїй екзальтації” (IV, с. 15). Тоді як “у театрі жорстокості глядач перебуває посередині, а вистава його оточує” (IV, с. 98), відстань погляду більше не чиста, вона не може абстрагуватися від цілості чутливого середовища; перебуваючи в самій гушці сценічних подій, глядач не може більше конституювати свій спектакль і сприймати його як об’єкт. Немає більше ані глядача, ані спектаклю, а є *свято* (див. IV, с. 102). Усі межі, що борознять класичну теа-

тральність (репрезентований/репрезентант, означуване/означник, автор/режисер-постановник/актори/глядачі, сцена/зала, текст/інтерпретація тощо), були етично-метафізичними заборонами, зморшками, гримасами, вищирами, симптомами страху перед небезпекою свята. У просторі свята, відкритому для переступу, відстань від репрезентації не повинна була б більше розтягуватися. Свято жорстокості усуває рампи та парапети перед “абсолютною небезпекою”, яка “бездонна” (вересень 1945 р.). “Мені потрібні актори, які були б насамперед істотами, тобто на сцені не боялися б правдивого відчуття удару ножем, які відчували б *абсолютно* реальний біль від уявних пологів, Муне-Сюлі вірить у те, що він робить і створює ілюзію, що він у це вірить, але він знає, що захищений бар’єром, а я збираюся прибрати всі бар’єри...” (Лист до Роже Блена). У стосунку до свята, так названого Арто, та до цієї погрози “бездонності” — “гепенінг” викликає посмішку: він для досвіду жорстокості те саме, чим карнавал у Німці може бути для Елевсінських містерій. Це пов’язано, зокрема, з тим, що він замінює політичне заворушення тією тотальною революцією, яку проголошував Арто. Свято повинне бути політичним *актом*. А *акт* політичної революції *театральний*.

5. Усякий не політичний театр. Ми говоримо, що свято мусить бути політичним *актом*, а не більш або менш красномовною, педагогічною і культурною передачею певного концепту або якогось політико-морального бачення світу. Якби ми поміркували — чого ми тут зробити не можемо — над політичним смыслом цього акту й цього свята, над образом суспільства, що так засліплює тут бажання Арто, нам довелося б пригадати, щоб від-

значити тут найбільшу відмінність у найближчій спорідненості, те, що у Русо також обертається критикою класичного спектаклю, недовірою щодо *артикуляції* в мові, ідеалом публічного свята, яке приходить на зміну репрезентації, і певною моделлю суспільства, досконало присутнього при собі, в малих спільнотах, де звернення до *репрезентації* у вирішальні моменти суспільного життя марне і шкідливе. До репрезентації, до доповнення, до делегування як політичного, так і театрального. Можна було б показати це з великою точністю: саме *репрезентанта* взагалі — і хоч би що він репрезентував — Русо запідозрює і в “Суспільному договорі”, і в *Листі до пана Даламбера*, де він пропонує замінити театральні вистави громадськими святами, без постановки спектаклю, без “жодних видовищ”, святами, де глядачі самі стануть акторами: “Але якою буде, нарешті, мета цих спектаклів? Ніякою, якщо хочете... Поставте посеред площі стовп, прикрашений квітами, зберіть там народ, і ви матимете свято. Або зробіть ще краще: нехай самі глядачі поставлять спектакль; нехай вони самі стануть акторами”.

6. Усякий ідеологічний театр, усякий театр культури, усякий театр спілкування, *інтерпретації* (у звичайному розумінні, певна річ, а не в ніцшеанському), що намагається передати зміст, сформулювати послання (хоч би якою була його природа: послання політичне, релігійне, психологічне, метафізичне тощо), подає для прочитання смисл якогось дискурсу до слухачів¹⁰, не вичерпує себе тотально з *актом* і *часом перебування* на сцені, не зливається з нею, може бути *повтореним* без неї. Тут ми торкаємося того, що видається найглибшою сутністю проекту Арто, його

історично-метафізичного рішення. *Арто хотів стерти повторення взагалі.* Повторення для нього було злом, і можна було б, безперечно, організувати таке прочитання його текстів, яке оберталося б навколо цього центру. Повторення відокремлює від себе силу, присутність, життя. Це відокремлення — жест економічний і спрямований на те, щоб підрахувати те, що вирізняється, і зберегти те, що заощаджує витрати і поступається страху. Ця сила повторення панувала над усім, що Арто хотів знищити, і вона має кілька імен: Бог, Буття, Діалектика. Бог — це вічність, смерть якої триває нескінченно, смерть якої, як відмінність і повторення в житті, ніколи не переставала загрозувати життю. Не живого Бога ми повинні боятися, а Бога-Смерті. Бог — це Смерть. “Бо навіть нескінченність мертва, / нескінченність — це ім’я смерті, / яка не мертва” (in 84). Поки є повторення, Бог перебуває тут, присутнє (теперішнє) оберігає себе, зберігається, тобто викрадає само себе в себе. “Абсолютне — це не буття і ніколи ним не буде, бо не можна ним бути, не вчинивши злочину проти “я”, тобто не відібравши в мене буття, яке хотіло одного дня бути Богом, коли це неможливо, Бог не може виразити себе всього за один раз, адже відомо, що він виражає себе нескінченну кількість разів протягом усіх разів вічності, як нескінченності разів і вічності, і це створює неперервність” (9—1945). Інша назва для ре-презентативного повторення: Буття. Буття — це форма, за якою до безконечності нескінченне розмаїття форм і сил життя та смерті можуть змішуватися і повторюватися у слові. Бо немає такого слова, ані загальном знаку, які не були б побудовані завдяки можливості повторюватися. Знак, який не по-

вторюється, який уже не розділений внаслідок повторення “вперше”, — це не знак. Отже, відсилання означника має бути ідеальним, а ідеальність — це лише забезпечена можливість повторення, аби щоразу відсилати до тотожного. Ось чому Буття — ключове слово вічного повторення, перемога Бога і Смерті над життям. Як і Ніцше (наприклад, у “Народженні філософії...”), Арто відмовляється включити Життя в категорію Буття й обертає порядок генеалогії: “Спочатку треба жити й бути згідним зі своєю душею, а проблема буття — це лише наслідок” (9—1945). “Людське тіло не має більшого ворога, ніж буття” (9—1947). Деякі інші неопубліковані нотатки Арто наділяють великою цінністю те, що він називає “потойбіччям буття” (2—1947), запозичивши цей вираз у Платона (якого Арто не полінувався прочитати) і застосовуючи його в ніцшеанському стилі. І, нарешті, Діалектика — це рух, завдяки якому витрати відновлюються у присутності, вона — економія повторення. Економія — це істина. Повторення *відсумовує* негативність, збирає й оберігає минуле присутнє як істину, як ідеальність. Істинне — це завжди те, що дозволяє себе повторювати. Не-повторення, остаточні й безповоротні витрати в одному разі, пожираючи присутнє, повинні покласти край наполюханій дискурсивності, онтології, яку неможливо окреслити, діалектиці: “діалектика [певна діалектика] — це те, що мене занапастило...” (9—1945).

Діалектика — завжди те, що нас занастало, бо вона — те, що завжди *зважає на* нашу відмову. Як і на наше ствердження. Відмовитися від смерті як повторення — це ствердити смерть як нинішні й безповоротні витрати. І навпаки. Це схема, яка відтворює

ніцшеанське ствердження повторення. Чиста витрата, абсолютна великодушність, що пропонує унікальність присутнього смерті, щоб показати присутнє як *таке*, уже виявили бажання зберегти присутність присутнього, вони вже відкрили книгу пам'яті, думку про буття як пам'ять. Не хотіти зберегти присутнє — це хотіти зберегти те, що конститує його незамінність і смертну присутність, те, що в ньому не повторюється. Тішитися з чистої відмінності. Такою може бути зведена до своєї безкровної схеми матриця історії думки, як вона мислиться з часів Гегеля.

Можливість театру — це неодмінне вогнище цієї думки, що віддзеркалює трагедію як повторення. Ніде загроза повторення не організована так добре, як у театрі. Ніде ми не перебуваємо так близько від сцени як початку повторення, так близько від первісного повторення, що треба було б його стерти, відклеїти його від нього самого як його двійника. Не в тому розумінні, в якому Арто висловлюється в “Театр та його двійник”¹¹, а визначаючи в такий спосіб ту складку, те внутрішнє подвоєння, яке викрадає у театру, в життя тощо просту присутність його присутнього акту, в невимримному русі повторення. “Один раз” — це загадка того, що не має смислу, не має присутності, не може бути прочитане. А для Арто свято жорстокості може відбутися лише *один раз*: “Залишмо вчепаним педантам критику текстів, залишмо естетам критику форм і визнаймо, що сказаного вже не скажеш; що будь-який вираз не має цінності двічі, не живе двічі; що всяке промовлене слово мертве і діє лише в ту мить, коли воно промовляється, що застосована форма більше не може нам послужити й ли-

ше спонукає нас пошукати іншу і що театр — це єдине в світі місце, де реалізований жест не може бути застосований вдруге” (IV, с. 91). Це справді тільки видимість: театральна репрезентація скінченна; вона не залишає за собою, за своєю актуальністю, жодного сліду, жодного об’єкта, який би можна було забрати з собою. Вона — не книжка, не твір, а енергія, і в цьому розумінні вона — єдине мистецтво життя. “Театр навчає, що всякі дії марні, що раз вчинена дія більше не буде вчинена, і переконує у найвищій корисності стану, що його дія позбавила всякої користі, стану, який, коли його *перевернути*, створює сублімацію” (с. 99). У цьому розумінні театр жорстокості був би мистецтвом відмінності та витрат без економії, без застережень, без повернення, без історії. Чистою присутністю як чистою відмінністю. Його дія мусить бути забута, активно забута. Тут треба практикувати *aktive Vergesslichkeit* (активну безпам’ятність), про яку говориться в другому міркуванні на тему “Генеалогія моралі”, де дається також пояснення термінів “свято” і “жорстокість” (*Grausamkeit*).

Відразу Арто до не театального письма має той самий смисл. Те, що надихає його, — це не жест тіла, як у “Федрі”, не відчутний мнемотехнічний, гіпомнесичний знак, що передує записові істини в душі, це, навпаки, письмо як місце інтелігібельної істини, іншого живого тіла, ідеальності, повторення. Платон критикує письмо як тіло. Арто — як стирання тіла, живого жесту, що має місце лише один раз. Письмо — це сам простір і можливість повторення взагалі. Ось чому: “Треба покінчити з цією забобонністю текстів та на-

писаної поезії. Написана поезія має цінність лише один раз, після чого її слід зруйнувати” (IV, с. 93—94).

Після того як ми отак розглянули теми невірності, можна одразу ж зрозуміти, що вірність неможлива. Сьогодні у світі немає такого театру, який відповідав би бажанням Арто. І з цього погляду не слід робити винятку і для спроб самого Арто. Він знав про це краще, ніж будь-хто інший: “граматика” театру жорстокості, про яку він говорив, що її “треба знайти”, завжди залишиться недосяжною межею для репрезентації, яка не була б повторенням, ре-презентації, яка була б повною присутністю, яка не носить у собі свого двійника як свою смерть, присутнього, що не повторюється, тобто присутнього поза часом, не-присутнього. Присутнє не дається як таке, не з’являється, не виникає, воно відкриває сцену часу або час сцени, лише приймаючи свою власну внутрішню відмінність, лише у внутрішній складці свого первісного повторення, в репрезентації. У діалектиці.

Арто добре це знав. “... Певна діалектика...” Бо якщо належним чином осмислити *горизонт* діалектики, — поза гегельянством конвенції, — то, мабуть, можна зрозуміти, що вона — це невизначений рух скінченності, єдності життя і смерті, відмінності, первісного повторення, тобто початку трагедії як відсутності простого початку. У цьому розумінні діалектика — це трагедія, єдино можливе твердження проти філософської або християнської ідеї чистого початку, проти “духу початку”: “Але дух початку незмінно спонукав мене робити дурниці, і я невпинно намагався відокремити себе від духу початку, який є християнським духом...” (вересень 1945 р.). Трагічне — це не неможливість, а необхідність повторення.

Арто знав, що театр жорстокості не починається і не завершується в чистоті простої присутності, а вже в репрезентації, “в другому часі Творіння”, в конфлікті сил, який не міг бути конфліктом простого початку. Жорстокість може, безперечно, почати там здійснюватися, але вона повинна також дати себе *заторкнути*. Така алхімія театру: “Можливо, перш ніж ми підемо далі, нас попросять навести визначення, що саме ми розуміємо під театром типовим і примітивним. І ми тут увійдемо в саму суть проблеми. Якщо справді буде поставлено питання про початок та смисл існування (або про первісну необхідність) театру, то ми справді знайдемо в ньому, з одного боку й у метафізичному плані, матеріалізацію або радше екстеріорізацію якоїсь сутнісної драми, яка містила б у розмаїтій і водночас унікальній спосіб істотні принципи всякої драми, уже *орієнтовані* й *розділені*, але не досить, щоб утратити свій характер принципів, і досить для того, щоб утримати в собі в істотний і активний спосіб, тобто спосіб, сповнений напруги, що раз у раз розряджується, нескінченні перспективи конфліктів. Аналізувати по-філософському таку драму неможливо, її можна осмислити лише поетично... І ця головна драма, як це чудово відомо, існує, і вона створена за образом чогось іще тоншого, аніж самé Творіння, що його можна добре репрезентувати як результат однієї Волі — однієї і *безконфліктної*. Слід припустити, що головна драма, та сама, яка була в основі всіх Великих Містерій, возз’єдналася з другим часом Творіння, часом труднощів і Роздвоєння, часом матерії і згущення ідеї. Дуже схоже на те, що там, де панують простота і порядок, не може бути ні театру, ні драми і що справжній театр наро-

джується, як і поезія, до речі, але іншими шляхами, з анархії, яка сама себе організовує..." (IV, с. 60—62).

Таким чином, первісний театр і жорстокість також починаються з повторення. Але ідея театру без вистави (репрезентації), ідея неможливого, якщо вона не допомагає нам упорядкувати театральну практику, можливо, допоможе нам осмислити їхній початок, переддень і межу, осмислити сьогоднішній театр, починаючи з увертюри до його історії і на горизонті його смерті. Енергія західного театру, таким чином, дозволяє окреслити себе у своїй можливості, що не є випадковою і є для всієї історії Заходу конститутивним центром і тим місцем, де відбувається її структуризація. Але повторення викрадає центр і місце, і те, що ми щойно сказали про його можливість, мало б заборонити нам говорити про смерть як про *горизонт* і про народження як про *увертюру*, що залишилася в минулому.

Арто найбільше наблизився до межі: можливості та неможливості чистого театру. Присутність, щоб бути присутністю і присутністю для себе, завжди починала репрезентувати себе, завжди була вже задіяна. Навіть ствердження мусить задіювати себе, повторюючись. А це означає, що батьковбивство, яке відкриває історію репрезентації і простір трагедії, батьковбивство, яке Арто загалом хоче повторити якнайближче до його початку, але *один лише раз*, — це вбивство не має кінця і повторюється нескінченно. Воно починається з того, що повторюється. Воно задіює себе у своєму власному коментарі і супроводжує себе у своїй власній репрезентації. Де воно стирається й підтверджує переступлений закон. Для цього досить, щоб воно було знаком, тобто повторенням.

Під знаком цього аспекту межі і тією мірою, якою він хотів урятувати чистоту присутності без внутрішньої відмінності, без повторення (або, що парадоксально приводить до того самого, чистоту чистої відмінності¹²), Арто також хотів довести неможливість театру, хотів усунути сцену, не бачити більше, що відбувається на тому місці, де завжди присутній батько або блукає його привид, місця, підпорядкованого повторенню вбивства. Хіба не сам Арто хоче принизити значення архі-сцени, коли пише в "Тут спочиває": "Я Антонен Арто, я — свій син, / свій батько, своя мати / і я сам"?

Арто якнайгостріше відчував те, що він так близько підійшов до межі театральної можливості, що він хотів водночас створити і знищити сцену. Грудень 1946 р.:

"А тепер я скажу одну річ, яка, мабуть, приголомшить чимало людей.

*Я ворог
театру.*

І я завжди був ним.

*Чим більше я люблю театр,
тим більше я, з цієї ж причини, його во-
рог".*

Проте відразу ж видно: саме з театром як повторенням він не може примиритися, саме від театру як не-повторення він не може відмовитися:

*"Театр — це пристрасті, що перехлюпу-
ють через вінця,*

*це жахливий перехід сил
від тіла
до тіла.*

Цей перехід не може відбутися двічі.

*Нема нічого більш нечестивого, як балійсь-
ка система, що в ній*

після того як один раз цей перехід відбувся,

*замість шукати іншого,
застосовують систему особливих чарів
для того, щоб очистити астральну світ-
лину від знайдених жестів”.*

Театр як повторення того, що не повторюється, театр як первісне повторення відмінності в конфлікті сил, де “зло — вічний закон, а те, що є добром, — це зусилля і вже жорстокість, яка додається до іншої”, — така смертельна межа жорстокості, що починається зі своєї власної репрезентації.

Оскільки репрезентація завжди *вже* почалася, вона, отже, не має кінця. Але можна мислити закриття того, що не має кінця. Закриття — це кругова межа, всередині якої повторення відмінності повторюється до нескінченності. Тобто це її простір *гри*. Цей рух — рух світу як гри. “А для абсолютного саме життя — це гра” (IV, с. 282). Ця гра — жорстокість як єдність необхідності та випадку. “Це випадок — нескінченність, а не бог” (“Фрагментації”). Ця гра життя — митець¹³.

Отже, мислити закриття репрезентації — це мислити жорстоку могутність смерті та гри, яка дозволяє присутності народитися для себе, втішатися собою через репрезентацію, де вона викрадає себе у відмінюваності. Мислити закриття репрезентації — це мислити трагічне: не як репрезентацію долі, а як долю репрезентації. Її невмотивовану й бездонну необхідність.

І чому у своєму закритті репрезентація *фатально* триває?

ПРИМІТКИ

- ¹ In 84, с. 109. Як і в попередньому есе про Арто, тексти, позначені датами, не були опубліковані.
- ² “Психологія оргазму як почуття, що виходить за межі життя і сили, всередині якого саме страждання діє як стимул, дала мені ключ до концепту *трагічного* почуття, що його не зрозумів ні Аристотель, ні, зокрема, наші песимісти”. Мистецтво як наслідування природи сполучається в істотний спосіб із темою катарсису. “Йдеться *не* про те, щоб позбутися жаху та жалю, і не про те, щоб очистити себе від небезпечного афекту через бурхливий вибух почуттів. — як вважав Аристотель: ні, йдеться про те, щоб, перетнувши жах та жаль, *самому бути* одвічною радістю становлення — тією радістю, яка містить у собі також радість знищення (*die Lust am Vernichten*). І тут я знову повертаюся до того місця, звідки колись вирушив. “Народження трагедії” було моєю першою переоцінкою всіх цінностей. Я утверджуюся на ґрунті, на якому ростуть моя воля, моя влада, я — останній учень філософа Діоніса, я — той, хто навчає одвічного повернення (*Götzen-Dämmerung, Werke*, II, с. 1032).
- ³ Треба було б зіставити “Театр та його двійника” з “Есе про походження мов” та “Народженням трагедії”, всіма близькими до цієї теми текстами Русо та Ніцше і реконституювати їхню систему аналогій та опозицій.
- ⁴ “У цьому театрі всяке творення йде від сцени, знаходить своє тлумачення і свої початки в потаємному психічному імпульсі, який є Мовленням, що існувало до слів” (IV, с. 72). “Ця нова мова... спирається на НЕОБХІДНІСТЬ мовлення набагато більше, аніж на вже сформоване слово” (с. 132). У цьому розумінні слово — це знак, символ втоми живого мовлення, хвороба життя. Слово як чисте мовлення, підпорядковане передачі та повторенню, — це смерть у мові: “Можна сказати, що розум, не здатний на щось більше, вирішив прихилитися до ясності слова” (IV, с. 89).

Про необхідність “змінити призначення мовлення в театрі” див. IV, с. 86, 87—113.

⁵ “Сновидіння й засоби керувати ними” (1867 р.) згадувалися у вступі до “Сполучених посудин”.

⁶ “Вбогість малоймовірного психічного елемента, що ним безліч психологічних припушень незмінно шпигали у м’язи людства” (Лист до Роже Блена, написаний в Еспалоні 25 березня 1946 р.). “До нас дійшло дуже мало, причому досить сумнівних, документів про містерії середніх віків. Немає сумніву в тому, що вони мали з чисто сценічного погляду значні ресурси, що їх театр не зумів зберегти протягом століть, але в давніх, а нині забутих суперечках про душу можна відкрити науку, що її сучасний психоаналіз шойно якоюсь мірою віродив, причому в набагато менш ефективному й морально менш плідному смислі, аніж вона подавалася в містичних драмах, що розігрувалися на папертях” (2—1945). Цей фрагмент можна додати до численних нападок на психоаналіз.

⁷ “Усе в цій поетичній і активній манері передбачити вираження на сцені спонукає нас відвернутися від людського, актуального й психологічного сприйняття театру, щоб віднайти сприйняття релігійне й містичне, смисл якого наш театр зовсім утратив. А втім, якщо досить промовити слово *релігійний* або *містичний*, щоб тебе прийняли за паламаря або глибоко неосвіченого бонзу на подвір’ї буддійського монастиря, здатного лиш на те, щоб бездумно бубоніти молитви, то це свідчить лише про нашу неспроможність висловувати зі слова всі його наслідки...” (IV, с. 56—57). “Це театр, який усуває автора на користь того, кого на нашому західному театральному жаргоні ми назвали б режисером-постановником; але цей останній перетворюється на такого собі чаклуна-організатора, на церемоніймейстера священних ритуалів. У тому матеріалі, з яким він працює, теми, що їх він примушує трепетати, належать не йому, а богам. Вони походять, так нам здається, від первісних функцій Природи, що їм віддавав перевагу подвійний Розум. Те, що він приводить у рух, — МАНІФЕСТОВАНЕ. Це щось подібне до первісної фізики, від якої Розум ніколи не відривався” (с. 72 і далі). “Є в них [у постановках театру з індонезійського міста Балі] щось церемоніальне з релігійного ритуалу, в тому розумінні, що вони викорінюють із розуму, який їх споглядає, будь-яку думку про симуляцію, про сміховинну імітацію реальності... Думки, до яких ця вистава спрямовує, стани духу, що їх вона намагається створити, містичні

розв'язання, які вона пропонує, схвильовані, піднесені, сприймаються негайно й без будь-яких відхилень. Усе це видається заклинанням, що *прикликає* наших демонів" (с. 73, див. також с. 318—319 і V, с. 35).

⁸ Треба відновити, всупереч законові страху, що дав народження і людині, і Богові, єдність зла і життя, сатанинського і божественного: "Я, Антонен Арто, що народився в Марселі 4 вересня 1896 р., я — Сатана, і я бог, і я не хочу Святої Діви" (написано в Родезі у вересні 1945 р.).

⁹ Про інтегральний спектакль див. II, с. 33—34. Ця тема часто супроводжується алюзіями про участь як "зацікавлену емоцію": про критику естетичного досвіду як незацікавлення. Вона нагадує критику Ніцше кантівської філософії мистецтва. Набагато більше в Ніцше, ніж у Арто, ця тема не повинна суперечити цінності ігрової невмотивованості в художній творчості. Якраз навпаки.

¹⁰ Театр жорстокості — це не лише вистава без глядачів, це також слово без слухачів. Ніцше: "Людина, що перебуває в стані діонісійського збудження, не більшою мірою, аніж оргіастична юрба, не має слухача, якому вона хотіла б щось передати, тоді як епічний оповідач і аполлонічний митець взагалі передбачають такого слухача. І навпаки, істотною характеристикою діонісійського мистецтва є те, що воно не цікавиться слухачем. Захопленого служителя Діоніса можуть зрозуміти лише такі, як і він, як я вже десь говорив. Але якщо ми уявимо слухача, що присутній на одному з ендемічних вибухів діонісійського збудження, то нам довелось б провістити йому долю, подібну до долі Пентея, необачного простака, який був виявлений і роздертий менадами"... "Але опера, судячи з найавторитетніших свідчень, починається з претензії слухача зрозуміти її слова. Як? То слухач може мати претензії? То слова ще й треба зрозуміти?"

¹¹ У листі до Ж. Поляна (25 січня 1936 р.): "Мені здається, що я знайшов для своєї книжки назву, яка відповідає її змісту. Це буде: ТЕАТР ТА ЙОГО ДВІЙНИК, бо якщо театр дублює життя, то життя — двійник справжнього театру... Цей заголовок матиме на увазі всіх двійників театру, що їх, як мені здається, я знайшов за ці багато років: метафізику, чуму, жорстокість... Саме на сцені відновлюється єдність думки, жесту, вчинку" (V, с. 272—273).

¹² Бажаючи знову ввести чистоту в концерт відмінності, ми приводимо в нього не-відмінність і повну присутність. Цей рух має дуже тяжкі наслідки для

всякої спроби, що йде всупереч індикативному антигегельянству. Як здається, його можна уникнути, лише мислячи відмінність поза визначенням буття як наявності, поза альтернативою присутності й відсутності і всього того, що їм підпорядковане, лише мислячи відмінність як нечистоту початку, тобто як відмінність у скінченній економії тотожного.

¹³Знову процитуємо Ніцше. Це тексти відомі. Ось, наприклад, міркування в дусі Геракліта: "І ось так, як дитина й митець, грається вічно живий вогонь, будує і руйнує в невинності і ця гра — гра Еона з самим собою... Дитина іноді кидає іграшку; але відразу знову хапає її, скоряючись невинній забаганці. Та коли вона починає будувати, вона зв'язує, стуляє, розпитує, підкоряючись певному закону й певному внутрішньому порядку. Лише людина естетична дивиться на світ таким поглядом, лише вона одержує від митця та від будівництва твору мистецтва досвід плюралістичної полеміки, закон і право якої вона може, проте, носити в собі; досвід митця в тому, як піднятися над своїм твором і водночас бути в ньому, споглядаючи його та допрацьовуючи; досвід необхідності та гри, досвід конфлікту та гармонії в тому, як вони повинні поєднатися для продукування твору мистецтва" ("Філософія в епоху грецької трагедії" — *La philosophie à l'époque de la tragedie greque*, Werke, Hanser, III, с. 367—7).

ІХ

ВІД ОБМЕЖЕНОЇ ЕКОНОМІЇ ДО ЕКОНОМІЇ ЗАГАЛЬНОЇ

БЕЗЗАСТЕРЕЖНЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

Він [Гегель] не знав, наскільки він має рацію.

Ж. Батай

“Часто Гегель видається мені очевидністю, але очевидністю, яку тяжко переносити” (“Винний”). Чому ж сьогодні — і саме сьогодні — найкращих читачів Батая слід шукати серед тих, кому носити гегелівську очевидність здається справою зовсім легкою? Настільки легкою, що проказана пошепки альяція на той або той фундаментальний концепт, — це часто лише привід, якщо не вдаватися в подробиці, — якое послаблення умовності, сліпоту до тексту, заклик розділити ніцшеанські або марксистські погляди бувають достатніми, щоб скинути цей тягар з плечей. Мабуть, це тому, що носити тягар будь-якої очевидності швидко набридає, і тоді воліють просто знизати плечима й відвернутися від цієї науки. І на протилежність тому, що зробив Батай, така поведінка тільки сприяє тому, що ти залишаєшся, не знаючи того й не бачачи, в гегелівській очевидності, з якою ти нібито розлучився. Якщо гегельянство не визнавати, не сприймати його всерйоз, це тільки посилить його історичне панування, дозволивши йому без перешкод задіяти свої величезні ресурси впливу. Гегелівська очевидність здається легшою, ніж будьколи, саме в ту мить, коли вона налягає на

плечі всім своїм тягарем. Цього Батай теж остерігався: важка сьогодні, “згодом вона стане ще важчою”. І якщо, більше, ніж будь-хто інший, більше, ніж до будь-кого іншого, він прагнув наблизитися до Ніцше, майже прагнучи ототожнити себе з ним, то й це його бажання аж ніяк не було зумовлене прагненням до спрощення:

“Ніцше знав про Гегеля лише його узвичаєну вульгаризацію. “Генеалогія моралі” — дивний доказ невігластва у стосунку до діалектики володаря і раба, що вражає своєю ясністю... ніхто нічого не знає про себе, якщо він не вловив цього руху, який визначає й обмежує послідовні можливості людини” (“Внутрішній досвід”).

Витримати гегелівську очевидність сьогодні означає ось що: треба, в усіх смислах, переступити через “сон розуму”, той, який породжує, і той, який присипляє потвор; треба рішуче його перетнути для того, щоб пробудження не було оманливою хитрістю сновидіння. Тобто також і оманою розуму. Сон розуму — це, мабуть, не заснулий розум, а сон у формі розуму, невсипуща пильність гегелівського логосу. Розум не спить над глибоким сном, у якому він зацікавлений. Тобто, якщо “очевидність, одержана уві сні розуму, втрачає (втратить) характер пробудження” (*там само*), треба, щоб розплющити очі (а хіба Батай коли-небудь прагнув чогось іншого, хоча й слушно боявся, що цим наражає себе на ризик смерті: “Ці умови, за яких я *лобачу*, означали б мою смерть”), перебути цю ніч із розумом, пильнуючи й засинаючи разом із ним: усю ніч, до самого ранку, аж до тих вранішніх сутінків, що нагадують — у цьому легко й помилитися — так само, як кінець дня нагадує кінець ночі, ту годину, коли філософська тварина може, нарешті, та-

кож розплющити очі. Йдеться про цей ранок і ніякий інший. Тому що наприкінці цієї ночі щось сліпо замислювалося, — я хочу сказати, в дискурсі, внаслідок чого філософія, завершуючись, включала в себе, передбачаючи, щоб утримати їх при собі, всі фігури свого потойбіччя, всі форми і всі ресурси свого зовнішнього. Це зроблено простим їх вимовленням. За винятком, можливо, якогось сміху. І все ж.

Сміх філософії (гегельянства) — така насправді форма пробудження — прикликає тоді всю “дисципліну”, весь “метод медитації”, впізнаючи дороги філософа, розуміючи його гру, застосовуючи його хитрощі, маніпулюючи його картами, дозволяючи розгорнутися його стратегії, привласнюючи його тексти. Потім, завдяки тій праці, яка його підготувала (а філософія — це праця, так вважає Батай), і рішуче, потай, непередбачено руйнуючи своїм вибухом зраду або байдужість, сухо й дзвінко лунає сміх. І до того ж це відбувається в привілейовані хвилини, які є не так хвилинами, як завжди ескізно накресленими рухами досвіду, рідкісними, непримітними, легкими, без переможної глупоти, далеко від громадського майдану, зовсім близько до того, з чого сміється сміх: а сміється він насамперед із тривоги, яку не слід навіть називати негативом сміху, ризикуючи знову бути спійманим мовою Гегеля. І вже в цій прелюдії відчувається, що *неможливе*, обмірковане Батаєм, завжди матиме цю форму: як, після того як уже вичерпано дискурс філософії, вписати в лексику і в синтаксис мови, нашої мови, яка була також мовою філософії, те, що не вкладається в опозиції концептів, підпорядкованих цій повсякденній логіці? Необхідний і неможливий, цей надлишок мусив примусити мову дивно ви-

кривитися. І, звичайно ж, примусити її до нескінченних пояснень, спрямованих на те, щоб порозумітися з Гегелем. Після понад століття розривів, “випереджень”, зі “спростуваннями” або без них, рідко коли зв’язок із Гегелем так важко піддавався б визначенню: безумовна співучасть супроводжує гегелівський дискурс, спонукає “сприймати його серйозно” навіть із погляду термінології, не заперечуючи проти його філософської форми, і водночас якийсь вибух сміху виривається за його рамки і руйнує його смисл, в будь-якому випадку, сигналізує про вістря “досвіду”, що розчленовує його *в самій його суті*; що спонукає добре роздивитися й дізнатися, з чого саме сміються.

Отже, Батай сприйняв Гегеля цілком серйозно, як абсолютне знання¹. А прийняти таку систему всерйоз, — Батай це знав, — означало заборонити собі видобувати з неї концепції або оперувати її окремими твердженнями, висновувати з них наслідки, переносячи їх у стихію дискурсу, який для них чужий: “Думки Гегеля взаємопов’язані, і то до такої міри, що не можна збагнути їхнього смислу, якщо сприймати їх не в неминучому русі, що забезпечує їхню зв’язність” (*там само*). Батай, безперечно, поставив під знак запитання ідею або смисл ланцюга в гегелівському розумі, але при цьому він мислив його як такий у тотальності, не забуваючи про його внутрішню строгість. Можна було б також описати тут як сцену, — але ми цього не робитимемо, — історію відносин Батая з різними іпостасями Гегеля: тим Гегелем, який узяв на себе відповідальність за “абсолютний розрив”²; тим, якому “здалося”, що він збожеволів”³; тим, який, між Вольфом і Контом — і “хмарами професорів”, на цьому “сільському весіллі”, що ним є філософія, — не ставить

собі жодних запитань, тоді як “самотній, з болем у голові, К’еркегор ставить їх перед собою”⁴; тим, який “наприкінці свого життя” “не переймався більше жодними проблемами”, “повторював свої курси та грав у карти”; старим Гегелем, “перед портретом якого, як і при читанні «Феноменології духу»”, “не можна не спізнати холодного, як лід, відчуття завершеності”⁵. І, нарешті, Гегелем “маленького комічного резюме”⁶.

Та облишмо сцену й персонажів. Драма передусім текстуальна. У своїх нескінченних намаганнях порозумітися з Гегелем Батай, безперечно, мав лише обмежений і непрямий доступ до самих текстів⁷. Це, проте, не перешкодило йому підняти це прочитання та питання на рівень рішень. Узяті кожен окремо й знеруховлені поза їхнім синтаксисом, усі концепти Батая гегелівські. Треба це визнати, але на цьому не слід зупинятися. Бо через неможливість осмислити в усіх їхніх строгих наслідках те потрясіння, якому він їх піддає, нову конфігурацію, в якій він їх зміщує і заново вписує, проте, ледве її торкаючись, можна, в тому або тому конкретному випадку, дійти висновку, що Батай гегельянець, або що він антигегельянець, або що він заплямував Гегеля. І щоразу це була б помилка. І неможливо було б установити той формальний закон, який, з необхідністю проголошений у нефілософський спосіб Батаєм, виражав зв’язок усіх його концептів із концептами Гегеля; і через концепти Гегеля — з концептами всієї історії метафізики. Усіх його концептів, а не тільки тих, якими, щоб відтворити формулювання цього закону, ми будемо змушені тут обмежитися.

Епоха смислу: панування і суверенність

Суверенність — хіба не виражає вона, на перший погляд, *панування* (*Herrschaft*) із “Феноменології”? Операція панування полягає в тому, пише Гегель, щоб “показати, що ми не прив’язані до жодного детермінованого буття-там, як, зрештою, і до універсальної сингулярності буття-там взагалі, показати, що ми не прив’язані до життя” (перекладено з французького перекладу Ж. Іполіта). Така “операція” (це слово, яким постійно користується Батай, щоб визначити той привілейований момент, коли акт суверенності стає узвичаєним перекладом слова *Tun*, що так часто зустрічається в розділі про діалектику володаря (пана) і раба) приводить, отже, до того, щоб *запустити в дію* (*wagen, daransetzen; запустити в дію — mettre en jeu* — один із найчастотніших і найфундаментальніших виразів Батая) всі ресурси його власного життя. Людина закріпачена — це та, яка не запускає свого життя в дію, яка хоче його зберегти, бути збереженою (*servus*). А підносячись над життям, дивлячись смерті у вічі, приходять до панування; приходять до для-себе, до свободи, до вдячності (*reconnaissance*). Отже, свобода проходить через запускання в дію життя (*Daransetzen des Lebens*). Володар — це той, хто мав силу витримати тривогу смерті і зберегти її твір. Таким повинен бути, як вважає Батай, центр гегельянства. “Головним текстом” буде, в “Передмові до феноменології”, той, який підносить знання “на висоту смерті”⁸.

Відомо, якими вузькими й небезпечними ущелинами проходить діалектика володаря і раба. Дуже важко оглянути їх так, щоб не заблукати в них. Нас тут цікавлять ті сутнісні

переміщення, які здійснювала думка Батая, мандруючи ними. І передусім — у чому різниця між пануванням і суверенністю. Не можна навіть сказати, що ця відмінність має сенс: вона — *відмінність смислу, єдиний інтервал*, який відокремлює смисл від певного не-смислу (нонсенсу). Панування має смисл. Запускання в дію життя — це момент у конституюванні смислу, в презентації сутності та істини. Це обов'язковий етап в історії усвідомлення себе та феноменальності, тобто презентації смислу. Для того щоб історія — тобто смисл — спліталася в один ланцюг або в одну тканину, треба щоб володар *випробував її істину*. Це можливо лише за двох умов, які не дозволяють себе розділити: щоб володар (пан) зберігав життя для того, щоб утішатися тим, що він здобув, ризикуючи ним; і щоб у кінці такого сплітання, що його так чудово описав Гегель, "*істина незалежної свідомості (була) свідомістю рабською*". А коли сервільність стане пануванням, вона збереже в собі слід свого витісненого походження, "*вона увійде в себе як *вигіснена* свідомість (*zurückgedrängtes Bewusstsein*) і перетвориться, через перевертання, на справжню незалежність*". Саме цю асиметрію, цей абсолютний привілей раба Батай не перестає обмірковувати. Істину володаря слід шукати в рабові; і раб, який стає паном, залишається "*вигісненим*" рабом. Така умова смислу, історії, мови, філософії тощо. Володар не має стосунку до себе, самосвідомість конститується лише через посередництво свідомості рабської в русі вдячності (*reconnaissance*); але разом із тим через посередництво речі; остання є спочатку для раба сутністю, якої він не може відразу заперечити у втісі, а може тільки обробити, "*вдосконалити*" її (*bearbeiten*); а це

зводиться до того, щоб притлумити (*hemmen*) своє бажання, затримати (*aufhalten*) зникнення речі. Зберігати життя, утримувати себе в ньому, працювати, затримувати бажання, обмежувати запускання в дію, не підпускати смерть *близько*, навіть у ту мить, коли дивляться їй *у вічі*, — така сервільна умова панування і всієї історії, яку вона робить можливою.

Гегель ясно висловив необхідність для володаря зберігати життя, яке він виставляє. Без цієї економії життя "найвище випробування через смерть пригнічує водночас загальну певність у собі". Отже, піти назустріч смерті, чистій і простій, означає ризикувати абсолютною втратою смислу, тією мірою, якою цей останній неминуче проходить через істину володаря та самосвідомість. Ми ризикуємо втратити результат дії смислу, який хотіли в такий спосіб *виграти у гри*, ту вигоду, яку з цього можна мати. Цю смерть, чисту й просту, цю німу й непродуктивну смерть Гегель називав *абстрактною негативністю*, в протиставленні до "заперечення свідомості, яка *пригнічує* в такий спосіб, що *зберігає й утримує* те, що пригнічується (*Die Negation des Bewusstseins, welches so aufhebt, dass es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält*), і яка, тим самим, переживає факт пригніченого-становлення (*und hiemit sein Aufgehoben werden überlebt*). У цьому досвіді самосвідомість навчає, що Життя таке ж істотне, як і чиста самосвідомість".

Тут Батай вибухає сміхом. Отже, завдяки хитрощам життя, тобто розуму, життя залишається в житті. Інша концепція життя була потай впроваджена на його місце, щоб там залишитися, щоб ніколи там не бути, як і розум, який, зрештою, сягає надміру (бо, як го-

вориться в “Еротизмі”, “за своїм визначенням” *надмір* перебуває поза межами розуму”). Це життя — не природне життя, не біологічне існування, задіяне в пануванні, воно — життя сутнісне, яке зростається з першим, утримує його в собі, примушує його працювати на конституювання самосвідомості, істини та смислу. Така істина життя. Через це застосування *Aufhebung*, яке зберігає задіяння, залишається господарем гри, обмежує її, опрацьовує її, надає їй форми та смислу (*die Arbeit... bildet*), ця економія життя обмежує себе збереженням, циркуляцією та відтворенням “я” як смислу; тому все те, що об’єднується під назвою панування, провалюється в комедію. Незалежність самосвідомості стає сміховинною в ту мить, коли вона звільняється, поневолюючи себе, коли вона входить у *працю*, тобто в діалектику. Лише сміх виривається за рамки діалектики та самого діалектика: він вибухає лише після абсолютної відмови від смислу, після абсолютного ризику смерті, після того, що Гегель називає абстрактною негативністю. Негативністю, яка ніколи не існувала, яка ніколи себе *не подає*, бо якби вона це зробила, то знову розпочала б працю. Сміх, який буквально *не постає* ніколи, тому що він вихоплюється за рамки феноменальності взагалі, абсолютної можливості смислу. І саме слово “сміх” повинне читатися у вибуху, а також у розщепленні його смислового ядра в напрямку до *системи* суверенної операції (“сп’яніння, еротичне виверження, виверження жертвовного, виверження поетичного, героїчна поведінка, люті, абсурдність” тощо, див. “Метод медитації”). Цей вибух сміху примушує засяяти — проте, *не показуючи* її, а тим більше, не говорячи про неї — відмінність між пану-

ванням і суверенністю. Остання, як ми зможемо в цьому переконатися, — це більше і менше, ніж панування, більше і менше вільне, ніж вона сама, наприклад, і те, що ми говоримо про предикат свободи, може бути поширене на всі характеристики панування. Будучи водночас більше і менше пануванням, аніж панування, суверенність зовсім інша. Батай відбирає її операцію в діалектики. Він витягує її за горизонт смислу і знання. До тієї міри, що попри ті характеристики, які роблять її схожою на панування, вона тепер — лише одна з фігур у зчепленнях феноменології. Подібна до фігури за своїми окремо взятими характеристиками, вона, проте, є її абсолютним спотворенням. Це відмінність, що не виявила б себе, якби аналогія обмежувалася тією або іншою абстрактною характеристикою. Але суверенність, абсолют запускання в дію, не тільки далека від того, щоб бути абстрактною негативністю, — вона ще й повинна показати серйозність смислу як абстракцію, вписану в гру. Сміх, який конститує суверенність у її стосунку до смерті, не є, як іноді вважали⁹, негативністю. І він сміється сам із себе, “більший” сміх сміється зі сміху “меншого”, бо суверенна операція має також потребу в житті — в тому, яке поєднує два життя, — щоб налагодити зв’язок із собою у втішанні собою. Отже, вона повинна в певний спосіб симулювати абсолютний ризик і посміятися з цього симулякра. У комедії, що розігрується в такий спосіб, вибух сміху — це те саме майже ніщо, в яке абсолютно провалюється смисл. Із цим сміхом “філософія”, яка “є роботою”¹⁰, не може нічого вдіяти, не може навіть нічого сказати тоді, коли вона мала б “звернути *передусім* увагу на цей сміх” (*там само*). Ось чому сміх від-

сутній у гегельянській системі; і то навіть не на кшталт відсутнього або абстрактного обличчя. “У “системі” поезія, сміх, екстаз — це ніщо. Гегель поспіхом звільняється від усього цього: він не знає іншої мети, крім знання. Його грандіозна втома пов’язана, на мій погляд, із жахом сліпої плями” (“Внутрішній досвід”). Що уявляється сміховинним, то це *підпорядкування* очевидності смислу, силі цього імперативу: що існує смисл, що ніщо вирішальним чином не пропадає внаслідок смерті, що остання набуває свого значення ще від “абстрактної негативності”, що завжди можлива праця, яка, затримуючи втіху, наділяє смислом, серйозністю та істинністю задіяння. Це підпорядкування — суть і стихія філософії, гегелівської онто-логіки. Абсолютно комічне — це тривога перед утратою основ, перед абсолютним пожертвуванням смислу — невтримним і безповоротним. Поняття *Aufhebung* (переважно спекулятивний концепт, як запевняє нас Гегель, такий, щодо якого німецька мова володіє незаперечним привілеєм вираження, яке не піддається перекладу) сміховинне в тому, що воно означає *стурбованість* дискурсу, що натужно намагається знову привласнити собі всю негативність, опрацювати задіяння в *інвестуванні*, щоб послабити абсолютну витрату, наділити смислом смерть і разом із тим зробити себе сліпим у бездонності не-смислу (нонсенсу), в якому зачерпується й вичерпується глибина смислу. Бути незворушним, як Гегель на комедії *Aufhebung*, це зробити себе сліпим до досвіду священного, до відчайдушної жертви присутності та смислу. Так вимальовується фігура досвіду — але чи можна досі користуватися цими двома словами? — що не зводиться до всієї феноменології духу, пере-

буваючи там, як сміх у філософії, *недоречною*, зображуючи в жертві абсолютний ризик смерті, витворюючи водночас ризик абсолютної смерті, вдавання, через яке цей ризик може бути пережитий, неможливість прочитати там смисл або істину, і цей сміх, який зливається в симулякрі з відкритістю священного. Описуючи цей симулякр, немислимий у філософії, його сліпу пляму, Батай, звичайно, мусить висловити його, вдати, ніби він його висловлює в гегелівському логосі:

“Я говоритиму далі про глибокі відмінності між людиною пожертви, що діє в незнанні (неусвідомленні) результатів того, що вона робить, і Мудрецем (Гегелем), що розглядає імплікації абсолютного Знання в його очах. Попри ці відмінності, завжди йдеться про те, щоб виявляти Негативне (і завжди в якійсь конкретній формі, тобто в лоні Тотальності, складові частини якої є нероздільні). Привілейованим виявом Негативності є смерть, але смерть насправді не відкриває нічого. Власне, смерть в принципі відкриває людині її природне буття, але це відкриття ніколи не відбувається. Бо як тільки помирає тваринне буття, що підтримує буття людське, воно само перестає існувати. Для того щоб людина, зрештою, відкрилася самій собі, вона мусила б померти, але їй слід було б зробити це живою, спостерігаючи, як вона перестає бути. Іншими словами, сама смерть мусила б стати (само)свідомістю у ту саму мить, коли вона знищує свідоме буття. В якомусь розумінні, це відбувається (чи принаймні має відбуватися або відбувається у швидкоплинний, невловний спосіб) за допомогою певних хитрощів. У процесі принесення жертви той, хто приносить в жертву себе, ототожнює себе з твариною, яку спіткала смерть. Таким чином, він, помираючи, бачить, як

помирає, і навіть, у певному розумінні, зі своєї доброї волі співчуває зброї, яка його вбиває. Але це комедія! Принаймні це була б комедія, якби існував якийсь інший метод, що давав би змогу живому спостерігати вторгнення смерті: це закінчення скінченної істоти, яка завершується сама і може сама завершити *свою* Негативність, яка її вбиває, *кінчає* її й у вирішальний спосіб її пригнічує... Таким чином, обов'язково треба було б, щоб людина жила в ту мить, коли вона справді помирає, або щоб вона могла жити з реальним відчуттям, що помирає. Ця трудність проголошує необхідність *видовища* або, загалом кажучи, *репрезентації*, вистави, не відбувши репетиції яких, ми могли б перед лицем смерті залишатися незворушними невігласами, як це, певно, відбувається з тваринами. І справді, немає нічого менш тваринного, аніж фікція смерті¹¹, більш або менш віддалена від реального”.

Лише наголос на симулякрі та на хитрощах уриває гегелівську безперервність цього тексту. Подальша жаргівливість укаже на відмінність:

“Наблизивши її до пожертви і тим самим до першої теми репрезентації (мистецтва, святкувань, спектаклів), я хотів показати, що реакція Гегеля — це фундаментальна людська поведінка... Це той вираз, який традиція полюбляла повторювати до нескінченності... Для Гегеля було істотним *усвідомити* Негативність як таку, осмислити її жах, — у даному випадку це жах смерті, — підтримуючи роботу смерті й дивлячись їй просто в обличчя. Гегель у цей спосіб виступає не так проти тих, які “відступають”, як проти тих, що кажуть: “Це — ніщо”. А найдалі він, як здається, відходить від тих, котрі реагують весело. Я на-

полягаю на цьому, прагнучи підкреслити, зробити якомога очевиднішою, після їхньої подібності, опозицію між поведінкою наївною і поведінкою — *абсолютної* — Мудрості Гегеля. Справді, я абсолютно не переконаний, що з двох поведінок найменш *абсолютна* буде найбільш наївною. Я процитую парадоксальний приклад веселої реакції на роботу смерті. Ірландський і галльський звичай “wake” маловідомий, але його дотримувалися ще в кінці минулого сторіччя. Він став темою останнього твору Джойса, “*Finnegan's wake*”, де йдеться про поминки над Фінігеном (але читати цей славетний роман дуже нелегко). У країні галлів *відкриту* домовину ставили вертикально на найпочеснішому місці в домі. Мрець був одягнений у своє найкраще вбрання, з капелюхом-циліндром на голові. Його родина запрошувала всіх своїх друзів, які тим більше вшановували пам'ять того, хто їх покинув, чим більше вони танцювали та випивали за його здоров'я. Ішлося про смерть *іншого*, але в таких випадках смерть іншого — це завжди образ власної смерті. Всякий може так веселитися лише за однієї умови: вважається, що мрець, який є іншим, самохіть обрав собі таку долю, а отже, і мрець, яким стане пияк, так само легко на неї погодиться”.

Ця веселість не належить до економії (структури) життя, вона не відповідає “бажанню заперечити існування смерті”, хоч вона близька до цього, наскільки можливо. Вона — не та конвульсія, яка йде за тривогою, за сумним сміхом, розчиняючись у ту саму мить, коли людина спромоглася “щасливо відбутися”, і ставлячись до тривоги згідно з відношеннями між позитивним і негативним.

“Навпаки, веселість, пов'язана з роботою смерті, вселяє мені тривогу, вона наголо-

шується моєю тривогою і навзамін загострює цю тривогу: і, нарешті, весела тривога, тривожна веселість вкидають мене в стан "абсолютного розриву", де саме моя радість закінчує тим, що розриває мене, але де пригніченість може прийти за моєю радістю, якщо я не буду роздертий до самої своєї суті роздертістю, яку неможливо виміряти".

Сліпа пляма гегельянства, *навколо* якої може організуватися репрезентація смислу, — це та точка, в якій деструкція, пригнічення, смерть, жертва конституюють таку безповоротну витрату, таку радикальну негативність — тут, треба сказати, *беззастережну*, — що їх не можна навіть визначити в їхній негативності в процесі або в системі: точка, де немає більше ні процесу, ні системи. У дискурсі (єдності процесу та системи) негативність завжди є зворотним боком та співучасницею позитивності. Про негативність можна говорити й завжди говорили лише в цій тканині смислу. Але суверенна операція, *точка не-застереження* не є ані позитивною, ані негативною. Її можна вписати в дискурс, лише викресливши предикати або піддавши її суперечливій суперімпресії, яка тоді виходить за межі логіки філософії¹². Не забуваючи про цінність їхнього розриву, можна було б показати, що грандіозні революції Канта й Гегеля не зробили в цьому плані нічого іншого, як розбудили або відкрили найбільш перманентне філософське визначення негативності (з усіма концептами, які систематично зав'язуються навколо неї у Гегеля: ідеальністю, істиною, смислом, часом, історією тощо). Грандіозна революція полягала в тому, — тут навіть хочеться сказати *лише в тому*. — щоб прийняти всерйоз негативне. Надати смислу

його *тяжкій праці*. Але Батай не приймає негативного всерйоз. Проте він мусить відзначити у своєму дискурсі, що все ж таки він не повертається до позитивної і докантивської метафізики повної присутності. Слід відзначити в його дискурсі точку не-повернення деструкції, інстанції витрати без застереження, яка, отже, не залишає нам ресурсу мислити її як негативність. Бо негативність — це *ресурс*. Називаючи “абстрактною негативністю” беззастереженість абсолютної витрати, Гегель засліпив себе *квапливим рухом* до тожого, яке він розв’язав у вигляді негативності. Квапливим рухом до серйозності смислу та безпеки знання. Ось чому “він не знав, наскільки він мав рацію”. І помилявся в тому, що мав рацію. Мав рацію щодо негативного. Дійшов “до самого кінця” “абсолютного розриву” і до негативного без “міри”, без застереження, і це не означає послідовно дотримуватися його *логіки* аж до тієї точки, коли в дискурсі *Aufhebung* (сам дискурс) примусить її співпрацювати в конституюванні смислу та у створенні його пам’яті, що інтеріоризує, тобто *Erinnerung*. Це означає, навпаки, конвульсивно роздерти *лице* негативного, і це перетворює його на *іншу* заспокійливу поверхню позитивного — і виставити в ньому за одну мить те, що вже більше не може бути назване негативним. Саме тому, що немає застереженого зворотного боку, тому, що воно вже більше не може дозволити конвертувати себе в позитивність, тому, що воно більше не може *співпрацювати* у зчепленні смислу, концепту, часу та істинного в дискурсі, тому що воно буквально не може більше *працювати* й дозволити дивитися на себе як на “роботу негативного”. Гегель це бачив, не бачивши його, він показав це, приховуючи його

Тож треба йти за ним до кінця, не стримуючи себе, аж до тієї точки, де можна буде довести його слухність проти нього самого й відірвати його відкриття від надто *свідомої* інтерпретації, яку він йому дав. Більше, аніж будь-який інший, гегелівський текст не утворює одного цілого. Шануючи його бездоганну зв'язність, його все ж таки можна розкласти на окремі прошарки, показати, що він *сам себе інтерпретує*: кожне його твердження — інтерпретація, підпорядкування інтерпретаційному рішенню. Необхідність *логічної* безперервності — це рішення або середовище інтерпретації всіх гегелівських інтерпретацій. Інтерпретуючи негативність як тяжку працю, роблячи ставку на дискурс, на смисл, на історію тощо, Гегель робив ставку проти гри, проти шансу. Він засліпив себе можливістю власного закладу, тим фактом, що свідоме припинення гри (наприклад, перехід через істину певності в самому собі й через панування як незалежність самосвідомості) само є певною фазою гри; що гра *включає* в себе роботу смислу або смисл роботи, і включає їх не в термінах знання, а в термінах *зпису*: смисл — це *функція* гри, він вписаний в одному місці в конфігурацію гри, яка не має смислу.

Оскільки жодна логіка віднині не керує смислом інтерпретації, оскільки логіка — це інтерпретація, можна, отже, заново інтерпретувати — всупереч Гегелю — його власну інтерпретацію. Саме це й зробив Батай. Повторна інтерпретація — це симульоване повторення гегелівського дискурсу. Під час цього повторення ледь помітне зміщення роз'єднує всі артикуляції і розрізає всі шви імітованого дискурсу. Тоді шириться тремтіння, яке змушує тріщати всю стару шкаралупу.

“Справді, якщо напрям думки Гегеля протиставляє наївності пожертви вчену свідомість і нескінченну впорядкованість дискурсивної думки, ця свідомість, ця впорядкованість мають іще одне темне місце: ми не можемо стверджувати, що Гегель не знав про “момент” пожертви: цей “момент” включений, імплікований у весь рух “Феноменології”, де саме Негативність смерті, тією мірою, якою людина її приймає, перетворює людиноподібну тварину на людину. Але навіть не побачивши, що жертва сама свідчить про *весь* рух смерті, кінцевий — і притаманний Мудрецеві — досвід, описаний у передмові до “Феноменології”, був спершу *початковим і універсальним*, — він не знав, наскільки він мав рацію, — з якою точністю він все-таки описав рух Негативності” (“Гегель, смерть і жертва”).

Дублюючи панування, суверенність не *унікає* діалектики. Не можна сказати, що її викидають звідти, як деталь, що раптом стала незалежною внаслідок певного рішення чи внаслідок якоїсь поломки. Якби ми в такий спосіб відтяли суверенність діалектики, ми перетворили б її на абстрактну негацію і консолідували б онто-логіку. Далека від того, щоб розривати діалектику, історію та рух смислу, суверенність наділяє економію розуму її стихією, її середовищем, її безмежними околицями нонсенсу. Далека від того, щоб притлумлювати діалектичний синтез¹³, вона вписує його в жертвоприносини смислу й примушує там функціонувати. Іти на ризик смерті не досить, якщо залучення до гри відбувається не як шанс або випадковість, а інвестується як робота негативу. Отже, суверенність мусить також пожертвувати пануванням, *презентацією* смислу смерті. Втра-

чений для дискурсу смисл тоді абсолютно зруйнований і спожитий. Тому що смисл смислу, діалектика відчуттів та смислу, відчутного та концепту, єдність смислу слова *смисл*, до якої Гегель був завжди таким уважним¹⁴, були завжди пов'язані з можливістю дискурсивної сигніфікації. Приносячи в жертву смисл, суверенність підриває можливість дискурсу: не тільки внаслідок розриву, цезури або рани, завданої в саме серце дискурсу (абстрактної негативності), а й через таку собі відкритість, через вторгнення, яке раптово відкриває межі дискурсу і зворотний бік абсолютного знання.

Звичайно ж, “сигніфікативному дискурсу” Батаї іноді протиставляє поетичне, екстатичне, священне слово (“Але інтелект, дискурсивна думка Людини розвинулися як функція сервільної праці. Лише слово священне, поетичне, обмежене в плані безпорадної краси, зберігало силу виявляти повну суверенність. Пожертва, таким чином, — це спосіб бути суверенним, автономним лише тією мірою, в якій *сигніфікативний* дискурс її не інформує”, “Гегель, смерть...”), але це слово про суверенність — не *інший* дискурс, не інший ланцюг, що розгортається з боку сигніфікативного дискурсу. Існує лише один дискурс, він сигніфікативний, і Гегеля тут не обминути. Поетика або екстатика — це те, що у *всякому дискурсі* може відкритися до абсолютної втрати ним смислу, у глибині (або без глибини) священного, нонсенсу, незнання або гри, до втрати того знання, з якого він прокидається після кидка костей. Поетичне начало суверенності проголошує себе в “мить, коли поезія відмовляється від *теми* й від смислу” (“Метод медитації”). Воно лише проголошує себе, бо вкинута в “гру без пра-

вил” поезія ризикує тоді дозволити краще, аніж будь-коли, приручити себе, «підкорити”. Цей ризик — власне *модерний*. Щоб уникнути його, поезія повинна “супроводжуватися ствердженням суверенності. “даючи”, як каже Батай, вигадавши для цього чудову формулу, яку неможливо довести, те, що може послужити назвою для всього того, що ми намагаємося тут зібрати як форму та страждання її письма, “коментар до відсутності в ній усякого смислу”. Без чого поезія була б, у найгіршому випадку, *підкорена*, а в найкращому з випадків — “включена”. Тоді “сміх, сп’яніння, жертва й поезія, навіть еротика відходять у резерв і існують, незалежні, *включені* у сферу, як діти в домі. У своїх межах вони — менші суверени, які не можуть змагатися з *владою* діяльності” (*там само*). Саме в інтервалі між *підкоренням*, *включенням* та *суверенністю* і треба було б досліджувати зв’язки між літературою та революцією, такі, якими їх мислив Батай під час своїх намагань порозумітися з сюрреалізмом. Очевидна неоднозначність його суджень про поезію включена в конфігурацію трьох концептів. Поетичний образ не *підкорений* у тій своїй частині, де він “веде від відомого до невідомого”; але поезія “майже в усьому — поезія занепаля”, оскільки вона збирає, щоб опертися на них, метафори, що їх вона, безперечно, відриває від “сервільної сфери”, але відразу ж “відмовляється від них на користь внутрішньої руїни, якою є підхід до незнаного”. “Лихо не володіти більше нічим, як руїнами, але це не означає не володіти нічим, це значить утримувати однією рукою те, що дає друга”¹⁵: операція також гегелівська.

Отже, як вияв смислу, дискурс — це втрата самої суверенності. Сервільність — це, та-

ким чином, тільки бажання смислу: *твердження*, з яким нерідко змішують історію філософії; *твердження*, що визначає працю як смисл смислу, а *tesché* — як розгортання істини; *твердження*, яке могло бути потужно зібране в гегелівському моменті і яке Батай, ідучи слідами Ніцше, схильний довести до висловлювання, денонсування якого він міг би обрізати в бездонності немислимого нонсенсу, включаючи його, нарешті, у велику гру. Причому мала гра полягає в тому, щоб також наділити смислом у дискурсі відсутність смислу¹⁶.

Два письма

Ці судження мали привести до мовчання, а я пишу.
У цьому нема ніякого парадоксу.

Але треба говорити. “Неадекватність кожного слова... принаймні має бути висловлена”¹⁷, щоб зберегти суверенність, тобто, в певному розумінні, щоб її втратити, щоб залишити також можливість не тільки її смислу, а й її не-смислу (нонсенсу), щоб відрізнити її, через цей неможливий коментар, від усякої негативності. Треба знайти слово, яке зберігає мовчання. Необхідність неможливого: сказати в мові — сервільності — те, що не є сервільним. “Те, що не є сервільним, не може бути висловлене... Ідея мовчання (це — недосяжне) обеззброює! Я не можу говорити про відсутність смислу, не надавши їй смислу, якого вона не має. Мовчання уривається, коли я щось кажу. Завжди якесь *lamta sabachtani* (“Чому ти мене покинув?”) закінчує історію і викрикує нашу неспроможність мовчати: я повинен наділити смислом те, що його не має: буття, зрештою, дається нам як неможливе!” (“Метод медитації”). Якщо сло-

во мовчання “з-поміж усіх слів” “найпорочніше або найпоетичніше”, то це тому, що, вдаючи, ніби замовчує смисл, воно *говорить* нонсенс, воно само сповзає і стирається, не утримується, *замовчує* себе, не як мовчання, а як мовлення. Це сповзання виявляє водночас дискурс і не-дискурс. Воно може накинути себе нам, але суверенність може також скористатися з нього, щоб точно виявити смисл у смислі, дискурс у дискурсі. “Треба знаходити”, пояснює нам Батай, — обравши “мовчання” як “приклад слова, яке сповзає”, “слів” та “об’єктів”, які в такий спосіб “примушують сповзати нас”... (*Expérience intérieure*, с. 29). Сповзати до чого? До інших слів, до інших об’єктів, звичайно ж, які проголошують суверенність.

Це сповзання ризиковане. Та коли воно зорієнтоване в такому напрямку, то те, чим воно ризикує, — це смисл і втрата суверенності у фігурі дискурсу. Ризик *утворити смисл*, погодитися. Погодитися з розумом. З філософією. З Гегелем, який завжди має рацію, щоразу як тільки розтуляють рота, щоб артикулювати смисл. Щоб піти на цей ризик у мові, щоб урятувати те, що не хоче бути врятованим, — можливість абсолютної гри й абсолютного ризику, — треба подвоїти мову, вдатися до хитрощів, до продуманих стратегічних ходів, до симулякрів¹⁸. До масок: “Те, що не є сервільним, не може бути висловлене: причина для сміху, для...: те саме можна сказати про екстаз. Те, що не є корисним, мусить ховатися (під маскою)” (“Метод медитації”). Говорячи про “межу мовчання”, треба організувати стратегію і “знайти [слова], які знову впровадять — в якійсь точці — суверенне мовчання, що уриває артикульовану мову” (*там само*).

Виключаючи артикульовану мову, суверенне мовчання, отже, у певний спосіб, чуже відмінності як джерелу значення. Вона, як здається, стирає перервність, і саме так насправді треба розуміти необхідність *континууму*, про який Батай безперервно згадує як про *комунікацію*¹⁹. *Континуум* — це привілейований досвід суверенної операції, що переступає через межу дискурсивної відмінності. Але — ми тут торкаємося, в тому, що стосується руху суверенності, в точці найбільшої неоднозначності та найбільшої нестабільності — цей *континуум* не є повнотою смислу або присутності, такої, якою вона *передбачена* в метафізиці. Силоміць пробиваючись до бездонної негативності та до витрати, досвід *континууму* — це також досвід абсолютної відмінності, відмінності, що більше не повинна бути такою, якою Гегель осмислив її, глибше, аніж будь-хто інший: відмінністю на службі в присутності, за працею в історії (сми́слу). Відмінність між Гегелем та Батаєм — це відмінність між цими двома відмінностями. В такий спосіб можна уникнути двозначності, яка могла б обтяжити поняття *комунікації*, *континууму* або *миті*. Ці концепти, які *начебто ідентифікуються* як завершення присутності, виділяють і загострюють надріз відмінності. “Фундаментальний принцип виражається в такий спосіб: “комунікація” не може мати місця між одним повним і неторканим буттям та іншим; вона хоче, щоб буття мали в собі буття, *залучене до гри*, розташоване на межі смерті, на межі небуття” (“Про Ніцше”). А *мисть* — темпоральний модус суверенної операції — не є точкою повної і незаторкнутої присутності: вона ковзає і ховається між двома присутностями; вона — відмінність, як стверджувальне викрадення присутності. Вона не дається, вона *ви-*

крадається, виноситься сама собою в русі, який є водночас насильницьким зломом і втечею-зникненням. Мить *потаємна*: “Незнання водночас містить у собі глибоку тривогу, але й пригнічення тривоги. Тому стає можливим потай набути потаємний досвід, який я називаю досвідом миті” (“Лекції про Не-Знання”).

Отже, треба знайти слова, “які знову впровадять — в одній точці — суверенне мовчання, яке уриває артикульовану мову”. Оскільки йдеться, як ми вже бачили, про певне *сповзання*, то треба знайти те, що не менш, аніж слово, точка, *місце на шляху* або слово, взяте зі старої мови, зможе бути вміщене там, бути запущеним у цей рух, сповзати й примусити сповзати весь дискурс. Треба буде закарбувати в мові певний стратегічний хід, який насильницьким рухом і рухом ковзання, сповзання, потаємним рухом вигне його старе тіло в такий спосіб, щоб привести його синтаксис і лексику до великого мовчання. Радше, ніж до концепту або до смислу суверенності, до привілейованого моменту суверенної *операції*, “хай би вона навіть мала місце лише один раз”.

Відношення абсолютно унікальне: між мовою та суверенним мовчанням, що не *терпить ніякого відношення*, ніякої симетрії з тим, що нахиляється і сповзає, щоб увійти з нею у відношення. Проте це відношення має строго, *науково*, у спільному *синтаксисі* встановлювати підпорядковані значення і операцію, яка є не-відношенням, яка не має ніякого значення і вільно тримається поза синтаксисом. Треба науково встановити відношення з не-відношенням, знання з не-знанням. “Хай навіть суверенна операція буде можливою лише один раз, наука, що встановлює

відношення між об'єктами думки та суверенними моментами, можлива..." ("Метод медитації"). "Відтоді починається, заснована на відмові від знання, впорядкована рефлексія..." ("Лекції про Не-Знання").

Це буде тим важче, якщо взагалі можливо, зробити, оскільки суверенність, не будучи пануванням, не може командувати цим науковим дискурсом у стилі *archie* або згідно з принципом відповідальності. Як і панування, суверенність, безперечно, стає незалежною внаслідок залучення до гри життя; вона ні до чого не прив'язується, нічого не зберігає. Але, на відміну від гегелівського панування, вона не повинна навіть прагнути зберегти себе, зібратися або зібрати вигоду від себе та від власного ризику, вона "не може навіть бути визначена як благо". "Я дорожу нею, але чи дорожив би я нею так, якби не мав певності в тому, що з таким самим успіхом можу й посміятися з неї?" ("Метод медитації"). Отже, запорукою операції не є самосвідомість, здатність бути при собі, зберігати себе і споглядати себе. Ми не перебуваємо у стихії феноменології. Що відразу пізнається з цієї першої характеристики, що не може бути прочитана в рамках філософської логіки, то це те, що суверенність *собі не наказує*. І взагалі нічому не наказує: ані чужому, ані речам, ані дискурсам, з погляду продукування смислу. Саме тут перша перешкода для цієї науки, яка, згідно з Батаєм, мусила б співвіднести свої об'єкти з суверенними моментами і яка, подібно до всякої науки, вимагає порядку, взаємозв'язку, відмінності між принципом і похідним. "Метод медитації" не приховує "перешкоди" (це вираз Батая):

“Не тільки суверенна операція нічому не підпорядковується, але вона й нічого не підпорядковує, вона байдужа до результату, хоч би яким він був; якщо я хочу здійснити постфактум редукцію думки, підпорядкованої чомусь суверенному, я можу це зробити, але тому, що справді є суверенним, немає до цього ніякого діла, в будь-яку мить воно може розпорядитися мною в інший спосіб”.

Тому якби суверенність хотіла підпорядкувати собі когось або щось, то відомо, що в такому разі вона дозволила б знову підкорити себе діалектиці, вона потрапила б у залежність від раба, від речі, від роботи. Вона зазнала б невдачі у своєму прагненні до перемоги та у своїх зусиллях вдати, ніби здобула перевагу. Навпаки, панування стає суверенним, коли воно перестає боятися краху та заважає себе як абсолютна жертва своїх жертвоприносин²⁰. Отже, володар і суверен однаково зазнають невдачі²¹ й обидва досягають успіху у своїй невдачі, один — наділивши її смислом через поневолення за посередництвом раба, що означає також зазнати невдачі у спробі обминути невдачу, а другий — зазнавши невдачі абсолютної, що водночас означає втрату самого смислу невдачі в досягненні не-сервільності. Ця майже невловна відмінність, яка не є навіть симетрією зворотного й незворотного боку, повинна регулювати всі “ковзання” та “сповзання” суверенного письма. Вона має *заторкнути ідентичність* суверенності, про яку *завжди йдеться*. Бо суверенність — це не ідентичність, не “я”, не *для-себе*, не *до себе* ані *при собі*. Щоб не командувати, тобто щоб не поневолювати себе, вона *не повинна нічого* підпорядковувати собі (прямий додаток), тобто не підпорядко-

вувати себе нічому й нікому (сервільне посередництво непрямого додатку): вона повинна витратити себе без стриму, втратити себе, втратити знання, втратити пам'ять про себе, втратити своє внутрішнє: проти *Erinnerung*, проти жадібності, яка асимілює смисл, вона повинна здійснювати забуття, *aktive Vergesslichkeit*, про яке говорить Ніцше, і, як останнє повалення панування, вона повинна більше не прагнути, щоб її впізнавали.

Відмова від упізнавання водночас приписує й забороняє письмо. Радше вона розрізняє два письма. Вона забороняє те, яке проєктує слід і через яке як письмо панування воля хоче зберегти себе в сліді, бути там впізнаною і відновлювати свою присутність. Отже, існує ще й письмо сервільне, яке Батай зневажав. Але ця зневажена сервільність письма — не та, яку традиція засуджує від часів Платона. Цей останній дивився на сервільне письмо як на безвідповідальне *techné*, тому що присутність того, кому належить дискурс, тут зникає. Батай, навпаки, розглядає сервільний проєкт зберегти життя — фантом життя — у присутності. Правда, в обох випадках існує страх перед певною смертю, і слід було б обміркувати цей взаємозв'язок. Питання тим складніше, що суверенність водночас визначає інше письмо: те, яке втворює слід саме як слід. Це останнє письмо є слідом лише в тому випадку, якщо в ньому присутність безповоротно прихована, від своєї першої обіцянки, і якщо воно конститує себе як можливість абсолютного стирання. Слід, який не можна стерти, — це не слід. Отже, треба реконструювати систему тверджень Батая про письмо у світлі цих двох відношень — назвімо їх меншим та більшим — до сліду.

1. У всій сукупності текстів суверенна відмова від упізнавання поєднується зі стиранням письма. Ось, наприклад, про письмо поетичне як менше письмо:

“Ця жертва розуму на перший погляд уявна, вона не призводить ані до кривавих наслідків, ані до чогось аналогічного. Проте вона відрізняється від поезії в тому, що вона є тотальною, і якщо й зберігає втіху, то лише завдяки довільному сповзанню, яке неможливо стримати, або завдяки невимушеному сміхові. Якщо ж випадково вона дозволяє вижити чомусь, то це пояснюється її здатністю забувати — як, буває, після жнив залишається квітка на скошеному полі. Ця дивна жертва, яка передбачає останній стан мегаломанії, — ми відчуваємо, що перетворюємося на Бога, — призводить, проте, до цілком звичайних наслідків в одному з випадків: щоб втіха викрадалася у нас сповзанням і щоб мегаломанія не пожиралася вся цілком, ми залишаємося приречені дозволяти, щоб нас “упізнавали”, хотіти бути Богом для юрби; це умова сприятлива для божевілля, але ні для чого іншого... Якщо вже йти до кінця, то треба стерти себе, витерпіти самотність, пережити її і вистраждати, відмовитися бути *впізнаним*: бути там як відсутній, позбавлений відчуттів, терпіти без бажання та надії, бути десь-інде. Думку (з огляду на те, що вона має у себе в глибині) треба поховати живцем. Я публікую її, наперед знаючи, що вона не буде впізнана перед буттям... Я можу, й вона може зі мною лише зануритися до цієї точки в нонсенс. Думка руйнує, і її деструкція не передається натовпові, вона звернена до менш слабких” (“Постскрипtum до страждань”).

Або ще:

“Суверенна операція започатковує ці процеси: вони — рештки сліду, залишеного в пам’яті, і існування функцій; та тією мірою, якою вона відбулася, вона індиферентна, і їй байдуже до цих решток” (“Метод медитації”).

Або ще:

“Виживання записаного — це виживання мумії” (“Винний”).

2. Але є така суверенна структура, яка, навпаки, повинна урвати сервільний взаємозв’язок слова й смислу.

“Я пишу, щоб анулювати в собі гру підпорядкованих операцій” (“Метод медитації”).

Отже, залучення до гри, те, що виходить за межі панування, — це *простір письма*; воно існує між письмом меншим і письмом більшим, і обидва вони нехтуються володарем, останнє більше, аніж перше, остання гра — більшою мірою, аніж перша. (“Для володаря гра була нічим, ні меншою, ні більшою”. “Лекції про Не-Знання”).

Чому тільки простір письма?

Суверенність абсолютна, коли вона визволяється від усіх зв’язків і перебуває в ночі таємниці. *Континуум* суверенної комунікації має своєю стихією цю ніч потаємної відмінності. Ми нічого б там не зрозуміли, якби думали, що існує якась суперечність між цими двома даностями. Ми зрозуміли б там, правду кажучи, лише те, що розуміють у логіці філософського панування: для якої, навпаки, треба примирити бажання бути впізнаним, розрив потаємного, дискурс, співпрацю тощо з перервністю, артикуляцією, негативністю. Протиставлення між неперервним і перервним постійно зміщується від Гегеля до Батая.

Але це зміщення не здатне трансформувати ядро предикатів. Усі атрибути, прив'язані до суверенності, запозичені з гегелівської логіки панування. Ми не можемо, а Батай не міг і не мусив мати у своєму розпорядженні якийсь інший концепт чи навіть якийсь інший знак, якусь іншу єдність слова та смислу. Уже знак "суверенності", у своєму протиставленні сервильності, походить з тієї ж глибини, що й панування. Якщо його взяти поза його функціонуванням, ніщо його від нього не відрізняє. Можна навіть абстрагувати в тексті Батая всю зону, в якій суверенність залишається в рамках класичної філософії *суб'єкта*, а надто в рамках того волонтаризму²², щодо якого Гайдегер показав, що він іще зливався, в Гегеля й Ніцше, із сутністю метафізики.

Не можучи й не мусячи вписатися в ядро самого концепту (бо якщо тут і було щось відкрито, то це те, що немає ніякого ядра смислу, концептуального атома, а що концепт утворюється у тканині відмінностей), простір, який відокремлює логіку панування і, якщо хочете, не-логіку суверенності, повинен буде вписатися у зчеплення та функціонування якогось письма. *Це* письмо — більше — називатиметься *письмом*, тому що воно *виходить за межі логосу* (смислу, панування, присутності тощо). У цьому письмі — тому, яке шукав Батай, — *ті самі* концепти, видимо незмінні в собі, зазнаватимуть мутації смислу або, радше, переживуть, хоча зовні залишаться незмінними, втрату смислу, до якої вони сповзають і в яку глибоко провалюються. Заплющити очі на цю очевидну покvapність, на цю безжальну пожертву філософських концептів, далі читати текст Батая, запитувати його, оцінювати його *всередині* "сигніфікативного дискурсу" — це, можливо,

означає щось у цьому розуміти, і це, безперечно, означає не читати його. Що завжди можна робити — і хіба мало робили? — з великою вправністю, а іноді із використанням філософських ресурсів та очевидностей. Не читати текст — означає не розуміти формальні потреби тексту Батая, потребу його фрагментації, його зв'язку з оповідями, чия авантюриність не так просто накладається на “філософські” афоризми або на “філософський дискурс”, стираючи свої означники перед їхнім означуванням змістом. На відміну від логіки, такої, якою вона входить до свого класичного концепту, на відміну навіть від гегелівської *Книги*, що її Кожев обрав своєю темою, письмо Батая не толерує у своїй головній інстанції розрізнення між формою та змістом²³. У цьому воно — письмо; і воно мобілізоване суверенністю.

Це письмо — і тут воно не так навчає нас, як подає нам приклад, у якому ми сьогодні зацікавлені, — є достатньо гнучким, щоб зчеплювати класичні концепти в тому, що вони мають у собі неунікного (“Я не міг уникнути того, щоб не висловлювати свою думку по-філософському. Але я звертаюся не до філософів” (“Метод...”), і воно робить це так, що, на перший погляд, вони в певний спосіб підкоряються своєму звичному закону, але пов'язуючи себе в певній точці з моментом суверенності, з абсолютною втратою свого смислу, з беззастережною витратою, з тим навіть, що можна назвати негативністю або втратою смислу лише на його філософській грані; отже, із нонсенсом, який перебуває поза абсолютним смислом, поза закриттям або горизонтом абсолютного знання. Затягнуті в це розраховане сповзання²⁴, вони стають *нестерпними* (“Я впроваджую нестерпні концеп-

пти”. “Малий”). Філософ засліплює себе в тексті Батая, тому що він там — філософ лише завдяки непохитному бажанню тримати, утримати від сповзання певність у собі та безпеку концепту. Для нього текст Батая — пастка: у первісному значенні цього слова (французького слова *piège*) — *спокуса*.

Трансгресія смислу — це не доступ ані до безпосередньої й невизначеної *ідентичності* нонсенсу, ані до можливості *підтримати* нонсенс. Мабуть, було б доцільніше говорити про *epochè* епохи смислу, про взяття в дужки, — на письмі, — що зупинило б епоху смислу: на протилежність епосі феноменологічній; остання приводить до назви смислу та до його *бачення*. Це редукція, що повертає нас до смислу. Суверенна трансгресія — це редукція цієї редукції: не редукції до смислу, а редукції смислу. Водночас із “Феноменологією духу” ця трансгресія виходить за межі феноменології в її загальному розумінні, в її найновітніших досягненнях. (Див. *Expérience intérieure*, с. 19).

Це нове письмо — чи *залежатиме* воно від суверенної інстанції? Чи *підкорятиметься* воно її імперативам? Чи підпорядкується воно тому, що (ми сказали б, за самою своєю сутністю, якби суверенність мала якусь сутність) не підпорядковує собі нічого? Аж ніяк, і це унікальний парадокс відношення між дискурсом і суверенністю. Співвіднести більше письмо з суверенною операцією — це інституювати відношення у формі не-відношення, вписати розрив у текст, співвіднести ланцюг дискурсивного знання з не-знанням, яке не перебуватиме в цьому відношенні жодної миті, з абсолютним не-знанням, з бездонності якого підіймаються випадковість або запораука смислу, історії та горизонтів аб-

солютного знання. Запис такого відношення буде “науковим”, але слово науки зазнає тоді радикальних змін, тремтить, нічого не втрачаючи зі своїх власних норм, лише тому, що його співвіднесено з абсолютним незнанням. Його можна буде називати наукою лише в перейденому закритті, але треба буде тоді це зробити, відповідаючи всім вимогам цього найменування. Не-знання, що виходить за межі самої науки, не-знання, яке *знатиме*, де і як вийти за межі *самої* науки, не зможе бути науково визначене (“Хто коли-небудь знатиме, що це таке — нічого не знати?” “Малий”). Це не буде визначене не-знання, окреслене історією знання як фігура, захоплена діалектикою, це буде абсолютний надмір усієї *епістемі*, всієї філософії і всієї науки. Лише в *подвійній позиції* можна осмислити це унікальне відношення: воно не належить ні до “сцієнтизму”, ні до “містицизму”²⁵.

Стверджувальна редукція смислу, радше ніж позиція нонсенсу, суверенність не є, отже, *принципом* або *основою* цього напису. Не-принцип і не-основа, вона рішуче усувається в чеканні *archie*, що дала б їй упевненість, умови можливості або трансценденталу дискурсу. Тут більше немає філософських передумов. “Метод медитації” навчає нас, що дисциплінований хід письма повинен точно привести нас у ту точку, де немає більше ні методу, ні медитації, де суверенна операція пориває з ними, бо вона нічому не дозволяє себе зумовлювати — ні тому, що їй передус, ні навіть тому, що її готує. Так само, як вона не прагне ані бути застосованою, ані бути розповсюдженою, ані тривати, ані навчати (і саме тому, як висловився Бланшо, її влада *згладжується*), так само як вона не прагне визнання, так само вона не робить жодного

руху в напрямку до визнання дискурсивної і попередньої праці, без якої вона, до того ж, може обійтися. Суверенність повинна бути невдячною. “Моя суверенність (...) анітрохи не вдячна мені за мою працю” (“Метод...”). Добросовісна турбота про передумови — цілком філософська і гегельянська.

“Критика, яку Гегель адресував Шелінгові (у передмові до “Феноменології”), не менш вирішальна. Праця, що передує операції, недоступна непідготовленому інтелектові (як висловився Гегель: так само безглуздим було б братися за пошиття чобіт, якщо ти не швець). Ця праця через властивий їй спосіб застосування гальмує, проте, суверенну операцію (буття, що йде так далеко, як тільки може). Власне, суверенний характер вимагає відмовитися від того, щоб підпорядкувати операцію впливу попередніх умов. Операція відбувається лише у випадку нагальної необхідності: якщо така нагальна необхідність виникає, то вже немає часу виконувати роботу, сутність якої полягає в тому, щоб бути підпорядкованою цілям, зовнішнім щодо неї, цілям, які, власне, такими не є” (“Метод медитації”).

Отже, якщо згадати, що Гегель, безперечно, перший, хто довів онтологічну єдність методу та історичності, то з цього необхідно зробити висновок, що *надмір* суверенності — це не тільки “суб’єкт” (“Метод...”, с. 75), а й сама історія. І не можна сказати, що ми повертаємося у класичний і догегелівський спосіб до антиісторичного смислу, який міг би конституювати одну з фігур “Феноменології духу”. Суверенність переступає через тотальність історії смислу і смислу історії, проектування, який завжди їх таємно пов’язував. Незнання, в такому разі, позаісторичне²⁶, але тільки для того, щоб здійснити акт завершен-

ня історії і закриття абсолютного знання, щоб сприйняти їх усерйоз, а потім зрадити, вийшовши за їхні межі або симулюючи їх у грі²⁷. У цій симуляції я зберігаю або передбачаю тотальність знання і не обмежую себе ні якимсь знанням, ані якимсь не-знанням, детермінованим і абстрактним, але я звільняюся від абсолютного знання, повертаючи його на своє місце як таке, розташовуючи його і вписуючи в простір, що над ним воно не паує. Таким чином, письмо Батая приносить усі семанти, тобто всі філософеми суверенній операції, безповоротному споживанню тотальності смислу. Воно черпає з ресурсів смислу, щоб їх вичерпати. З доскіпливою зухвалістю воно розпізнає конститутивне правило того, що воно повинне ефективно — економічно — деконституювати.

Таким чином, ми виходимо на шляхи того, що Батай називає *загальною економією*.

Загальне письмо і загальна економія

Загальній економії письмо суверенності відповідає принаймні двома своїми характеристиками: 1) це наука; 2) воно пов'язує свої об'єкти з необмеженою деструкцією смислу.

У такому дусі “Метод медитації” проголошує появу “Проклятої частини”:

“Наука, що пов'язує об'єкти думки з суверенними моментами, є фактично лише *загальною економією*, що передбачає смисл цих об'єктів, у їхньому відношенні одне до одного і, нарешті, у відношенні до втрати смислу. Питання цієї *загальної економії* розташовується в плані *економії політичної*, але наука, що позначається цією назвою, є лише обмеженою економією (ринкових вартостей). Ідеться про проблему, істотну для науки, що має стосунок до вико-

ристання багатств. Загальна економія насамперед цікавиться тим фактом, що виробляються надлишки енергії, які, за своїм визначенням, не можуть бути використані. Надлишкова енергія може тільки витрачатися без будь-якої мети, а отже, й без усякого смислу. Саме ця марна й безглузда витрата і є суверенністю²⁸.

Як наукове письмо, загальна економія не є, звичайно ж, самою суверенністю. А втім, *самої* суверенності не існує. Суверенність розчиняє цінності смислу, *розуміння-самої-речі*. Ось чому дискурс, який вона відкриває або який із нею пов'язаний, передусім не є істинним, правдивим або "ширим"²⁹. Суверенність неможлива, отже, *її нема* — вона є, Батай пише це слово курсивом, "цією втратою". Письмо суверенності ставить дискурс у зв'язок з абсолютним не-дискурсом. Як загальна економія, воно не є втратою смислу, а, як ми це щойно прочитали, воно — це "зв'язок із втратою смислу". Воно відкриває питання про смисл. Воно не описує не-знання, бо це неможливо, а описує лише наслідки не-знання. "...Про саме не-знання, загалом, говорити не уявляється можливим, тоді як ми можемо говорити про його наслідки..."³⁰.

Проте ми не повертаємося до узвичаєного порядку науки, що пізнає. *Письмо суверенності не є ні суверенністю в межах її операції, ані поточним науковим дискурсом*. Цей останній має своїм смислом (своїм дискурсивним змістом і своєю спрямованістю) орієнтований стосунок непізнаного до пізнаного або до пізнаваного, до завжди знаного або до знання, яке передбачається. Хоча загальне письмо також має смисл, *будучи лише відношенням до не-смислу (нонсенсу)*, цей порядок тут змінюється на протилежний. Відно-

шення до абсолютної можливості пізнання тут відкладається. Знане пов'язується з незаним, смисл — із нонсенсом. “Це пізнання, яке можна було б назвати визволенням (але яке я волію ліпше назвати нейтральним), — це застосування функції, відірваної (визволеної) від рабської залежності, від якої вона походить: ця функція співвідносила непізнане з пізнаним (із тривким), тоді як від того моменту, коли вона відривається, вона співвідносить пізнане з непізнаним” (“Метод...”). Цей рух, як ми бачили, лише накреслений ескізно в “поетичному образі”.

Не можна сказати, що в такий спосіб феноменологія духу змінюється на свою протилежність і пересувається на горизонті абсолютного знання або рухається круговими шляхами Логосу. Замість просто змінитися на свою протилежність, вона стає зрозумілою: її не просто розуміє розуміння, яке пізнає, але вона вписується зі своїми горизонтами знання та фігурами смислу у відкритість загальної економії. Ця остання згортає їх у такий спосіб, щоб співвіднести їх не з основою, а з бездонністю витрати, не з *телосом* смислу, а з *нескінченною* деструкцією цінності. Атеологія Батая — це також а-телеологія і анесхатологія. Навіть у його дискурсі, який треба вже відрізнити від суверенного ствердження, ця атеологія не просувається, проте, шляхами негативної теології; шляхами, які неминуче зачаровували Батая, але які, мабуть, іще зберігали, поза всіма відкинутими предикатами і навіть “поза буттям”, певну “супер-есенціальність”³¹; поза категоріями суцього верховне суще і смисл, непідвладний деструкції. Можливо: бо тут ми торкаємося меж і найбільшої зухвалості дискурсу в західній думці. Ми мо-

гли б показати, що відстані та зближення між ними не відрізняються.

Оскільки феноменологія духу співвідносить послідовність фігур феноменальності з певним знанням про смисл, який завжди вже оголошений, вона (і феноменологія взагалі) відповідає обмеженій економії: звуженій до ринкових вартостей, можна було б сказати, повернувшись до термінів визначення, про “науку, що вивчає користування багатствами”, обмежену щодо розуміння та в конституційованій цінності об’єктів до їхнього *круговороту*. *Круговорот* абсолютного знання міг би підпорядкувати собі, міг би вмістити лише цей круговорот, лише *коло репродуктивного споживання*. Абсолютне виробництво та абсолютна деструкція цінностей, надлишкова енергія як така, та, що “може бути лише змарнована без будь-якої мети, а отже, й без будь-якого смислу”, все це уникає феноменології як обмеженої економії. Остання може визначати відмінність і негативність лише як грані, моменти або умови смислу: як працю. Проте нонсенс суверенної операції — не негатив, не умова смислу, навіть якщо він є *також* цим і навіть якщо його назва дозволяє його зрозуміти. Він — не резерв смислу. Він перебуває поза опозицією позитивного і негативного, бо акт знищення, хоча й призводить до втрати смислу, не є *негативом* присутності, що зберігається або споглядається у *істинності* свого смислу (*bewahren*). Такий розрив симетрії повинен поширити свої наслідки на весь ланцюг дискурсу. Концепти загального письма *прочитуються* лише за умови, що вони винесені, переміщені поза альтернативи симетрії, де вони, проте, начебто перебувають і де, в певному розумінні, вони повинні залишатися й далі. Стратегія грає на

цьому перебуванні й цьому перенесенні. Наприклад, якщо брати до уваги цей *коментар до нонсенсу*, те, що *виявляє* себе тоді, в закритті метафізики як не-цінності, *відсилає* за межі опозиції цінності і не-цінності, за межі самого концепту цінності як концепту смислу. Те, що для того, щоб порушити безпеку дискурсивного знання, виявляє себе як містика, відсилає за межі опозиції містики та раціонального³². Батай передусім не новий містик. Те, що *виявляє себе* як внутрішній досвід, не є досвідом, тому що він не відповідає жодній присутності, жодній повноті, а тільки неможливному, яке він "відчуває" у муках. Цей досвід також аж ніяк не внутрішній: хоч він таким і здається, і начебто не співвіднесений ні з чим іншим, ні з чим зовнішнім інакше, аніж у вигляді не-відношення, таємниці й розриву, він також повністю *виставлений* — на муки — голий, відкритий назовні, без застережень і сумління, глибоко поверховий.

Можна було б підпорядкувати цій схемі всі концепти загального письма (концепти науки, матеріалізму, свідомого тощо). Предикати в ньому існують не для того, аби *захотіти щось сказати*, не для того, аби щось виразити або позначити, а для того, щоб змістити смисл, примусити його ковзати, спростувати його або відвернути вбік. Це письмо не обов'язково створює нові концептуальні одиниці. Його концепти не обов'язково відрізняються від концептів класичних характеристиками, що мають форму сутнісних предикатів, але різняться якісними відмінностями сили, висоти тощо, які самі кваліфікуються в такий спосіб лише через метафору. Традиційні назви зберігаються, але їх позначають відмінностями *більшого й меншого, архаїчного та класичного*³³ тощо. Це

єдиний спосіб позначити в дискурсі те, що відокремлює дискурс від того, що його перевершує.

Проте письмо, всередині якого діють ці стратагеми, не полягає в тому, щоб підпорядкувати концептуальні моменти тотальності системи, де вони, нарешті, набули б смисл. Не йдеться про те, щоб підпорядкувати сповзання, відмінності дискурсу та гру синтаксису тотальності передбачуваного дискурсу. Навпаки. Якщо гра відмінності необхідна для того, щоб як слід прочитати концепти загальної економії, треба заново вписати кожне поняття в закон її сповзання і співвіднести її з суверенною операцією, то не слід, одначе, перетворювати її на момент, підпорядкований якійсь структурі. Саме між цими двома рифами мусить пройти прочитання Батая. Воно не муситиме виокремлювати поняття, ніби вони були б своїм власним контекстом, так ніби можна було б зрозуміти безпосередньо, в їхньому змісті, що *означають* такі слова, як “досвід”, “внутрішній”, “містичний”, “робота”, “матеріал”, “суверенний” тощо. Помилка тут може полягати в тому, що приймалося б за можливість безпосередньо прочитати засліплення традиційної культури, яка подавалася б як природна стихія дискурсу. Але й навпаки, не слід підпорядковувати контекстуальну увагу та відмінності значення *системі смислу*, що дозволяла б або обіцяла абсолютне формальне панування. Це означало б стерти надлишок нонсенсу й знову провалитись у закриття знання: знову ж таки, не читати Батая.

Щодо цього пункту вирішальний також діалог із Гегелем. Наприклад: Гегель і, за його прикладом, кожен, хто розташувався в надійній стихії філософського дискурсу, були б

неспроможні прочитати, в його відрегульованому сповзанні, такий знак, як знак “досвіду”. Особливо про це не розводячись, Батай зазначає в “Еротизмі”: “На думку Гегеля, все безпосереднє погане, і Гегель, поза всяким сумнівом, відкинув би те, що я називаю досвідом безпосереднього”. Проте, хоча внутрішній досвід у свої вирішальні моменти й пориває з опосередкуванням, він не є внаслідок цього безпосереднім. Він не користується з абсолютно близької присутності й передусім не може, як гегелівське безпосереднє, увійти в рух опосередкування. Такі, якими вони подають себе в стихії філософії, як і в логіці та феноменології Гегеля, безпосередність та опосередкованість *однаково* “підпорядковані”. Саме в цій своїй функції вони можуть переходити одна в одну. Отже, суверенна операція затримує також підпорядкування у формі безпосередності. Аби зрозуміти, що тоді вона не входить у роботу та у феноменологію, треба вийти з філософського логосу й осмислити немислиме. Як водночас переступити через опосередковане та безпосереднє? Як вийти за межі “підпорядкування” у сенсі логосу (філософського) в його тотальності? *Можливо*, через більше письмо: “Я пишу, щоб скасувати в собі самому гру підпорядкованих операцій (це, зрештою, надмірність)” (“Метод медитації”). Можливо тільки, “це, зрештою, надмірність” тому, що це письмо не повинне ні в чому нас запевнювати, воно не дає нам ніякої певності, ніякого результату, ніякої вигоди. Воно абсолютно авантюрне, це випадковість, а не техніка.

*Трансгресія нейтрального
і зміщення Aufhebung*

Поза класичними опозиціями, яке воно, письмо суверенності, — біле чи нейтральне? Його можна мислити, бо воно може щось висловити лише у формі *ні се, ні те*. Хіба це не один зі збігів між думками Батая і Бланшо? І хіба Батай не пропонує нам нейтрального пізнання? “Це пізнання, яке можна було б назвати визволеним (але яке я волію називати нейтральним), — це застосування відокремленої (звільненої) функції рабської залежності, від якої воно походить... воно співвідносить пізнане з непізнаним” (*уже цитувалося*).

Але тут треба уважно поміркувати над тим, що не суверенна операція *нейтральна*, а дискурсивне пізнання. Нейтральність має негативну природу (*ne-uter*), вона — негативна грань трансгресії. Суверенність не нейтральна, навіть якщо вона нейтралізує, у *своєму дискурсі*, всі суперечності або всі опозиції класичної логіки. Нейтралізація твориться в пізнанні та в синтаксисі письма, але вона співвідноситься з суверенним і трансгресивним твердженням. Суверенна операція не вдовольняється тим, що нейтралізує в *дискурсі* класичні опозиції, вона переносить у “до-свід” (що розуміється в головному) закон або заборони, які утворюють систему з дискурсом і навіть із роботою нейтралізації. Через двадцять сторінок після того, як було запропоновано “нейтральне пізнання”, читаємо: “Я встановив можливість нейтрального пізнання? Моя суверенність приймає його в мене, як пташка, що співає й не почуває до мене ніякої вдячності за мою працю”.

Таким чином, зруйнування дискурсу — це не проста нейтралізація стирання. Вона при-

множує слова, спрямовує їх одні проти одних, затягує їх у процес нескінченного заміщення, єдиним правилом якого є суверенне ствердження гри поза смыслом. Це не застереження і не відступ, не нескінченний шепіт пустого мовлення, що стирає сліди класичного дискурсу, а своєрідний потлач знаків, що спалюють, пожирають, пускають за вітром слова у веселому ствердженні смерті: це — пожертва і виклик³⁴. Так, наприклад:

“Раніше я позначав суверенну операцію назвами *внутрішнього досвіду* або *екстремуму можливого*. Тепер я позначаю її також назвою: *медитація*. Зміна назви означає, що набридло застосовувати якусь певну назву, хоч би якою вона була (*суверенна операція* найнудніша з усіх: *комічна операція*, в якомусь розумінні, була б менш оманлива); найбільше мені до вподоби медитація, але в ній звучить щось занадто побожне” (“Метод медитації”).

Що ж відбулося? Нічого загалом не було сказано. Автор не зупинився на жодному слові; ланцюг завис у повітрі; жоден із концептів не відповідає вимогам, усі вони визначають один одного й водночас руйнують або нейтралізують себе. Але було стверджено правило гри або радше гру як правило; і необхідність вийти за межі дискурсу та негативності нудьги (застосувати якесь слово, хоч би яким воно було, в заспокійливій ідентичності його смыслу).

Але ця трансгресія дискурсу (а отже, й закону взагалі, адже дискурс постулює себе, постулюючи норму або цінність смыслу, тобто стихію законності взагалі) повинна, як і всяка трансгресія, зберегти й підтвердити якимсь чином те, за межі чого вона виходить³⁵. Це єдиний спосіб утвердити себе як трансгресію

і, отже, досягти священного, яке “дається в насильстві злomu”. Описуючи в “Еротизмі” “суперечливий досвід заборони й трансгресії”, Батай додає примітку до наступної фрази: “Але трансгресія відрізняється від “повернення до природи”: вона усуває заборону, не пригнічуючи її”. А ось і примітка: “Марно наполягати на гегелівському характері цієї операції, яка відповідає моментові діалектики, що виражається неперекладним німецьким дієсловом *aufheben* (вийти за межі, підтримуючи)”.

А чи справді марно наполягати? Чи можна, як говорить Батай, помітити рух трансгресії за гегелівським концептом *Aufhebung*, що, як ми вже достатньо переконалися, представляє перемогу раба та конституювання смислу?

Тут нам доведеться витлумачити Батая всупереч Батаєві, або радше один шар його письма всупереч іншому шару³⁶. Заперечуючи те, що в цій примітці Батаєві здається само собою зрозумілим, ми, можливо, чіткіше окреслимо фігуру зміщення, якому тут підданий весь гегелівський дискурс. Тому Батай — ще меншою мірою гегельянець, ніж він сам вважає.

Гегелівське *Aufhebung* повністю витворюється всередині дискурсу, системи або роботи сигніфікації. Якесь визначення заперечується й зберігається в іншому визначенні, що розкриває його істинність. Від одного нескінченного визначення до інших, відбувається перехід від визначення до визначення, і цей перехід, спричинений тривогою нескінченності, скоує смисл. *Aufhebung* міститься в колі абсолютного знання, воно ніколи не виходить за межі свого закриття, ніколи не призупиняє тотальність дискурсу, роботи, смислу.

закону тощо. Оскільки воно ніколи не підіймає, хай навіть для того, щоб утримати її, форму абсолютного знання, яка править для нього за вуаль, гегелівське *Aufhebung* повністю належить до того, що Батай називає "світом праці", тобто непоміченої заборони, як такої, у своїй тотальності. "Так само людська спільнота, почасти присвячена праці, визначається в *заборонах*, без яких вона не стала б цим *світом праці*, яким вона переважно є" ("Еротизм"). Таким чином, гегелівське *Aufhebung* належить до обмеженої економії і є формою переходу від однієї заборони до іншої, *круговоротом* забороненого, історією як істиною забороненого. Отже, Батай може використати лише *порожню* форму *Aufhebung*, в *аналогічний* спосіб, щоб визначити те, *що ніколи не було зроблене*, трансгресивне відношення, що пов'язує світ смислу зі світом нонсенсу. Це зміщення парадигматичне: інтрафілософський концепт, концепт переважно спекулятивний, обмежується рамками письма, щоб окреслити рух, який конститує властиво надмір усякої можливої філософемі. Цей рух тоді виявляє філософію як форму наївної або природної свідомості (що у Гегеля означає також свідомість культурну). Оскільки *Aufhebung* залишається в рамках обмеженої економії, воно полонене цієї природної свідомості. Хоч би як намагалося "ми" "Феноменології духу" подавати себе як знання того, чого не знає наївна свідомість, заглиблена у свою історію та у визначення своїх обрисів, воно залишається природним і вульгарним, тому що мислить *перехід*, *істину* переходу лише як круговорот смислу або цінності. Воно розвиває смисл або бажання смислу природної сві-

домості, тієї, яка замикається в колі, щоб *пізнати* *смысл*: завжди йдеться про те, звідки це прийшло і куди йде. Воно не *бачить* бездонності гри, над якою здійснюється історія (смыслу). У цьому вимірі філософія, гегелівська спекуляція, абсолютне знання і все те, чим вони керують і керуватимуть без кінця у своєму закритті, залишаються визначеннями природної, сервільної і вульгарної свідомості. Самосвідомість сервільна.

“Від найвишого знання до вульгарного пізнання — здебільшого розподіленого — відмінність дорівнює нулю. Пізнання світу — за Гегелем — це справа першоголіпшого (*перший-ліпший*, а не Гегель, вирішує для Гегеля ключове питання, що стоїть різниці між божевіллям і розумом: “абсолютне знання в цьому пункті підтверджує повсякденне уявлення і, спираючись на нього, є однією з його форм). Повсякденне знання перебуває в нас як інша *тканина!*.. У певному розумінні, умовою, за якої я зміг би *бачити*, буде вийти, виплутатися з цієї “тканини”. І звичайно ж, я відразу повинен уточнити: умовою, за якої я міг би *бачити*, є смерть. Жодної миті я не матиму змоги *бачити!*” (“Метод медитації”).

Якщо всю історію смыслу зібрати й *зобразити* в якійсь точці картини, як постать раба, якщо дискурс Гегеля, Логіка, Книга, про яку говорить Кожев, — це рабська мова (мова раба), тобто мова трудівника, вони можуть бути прочитані зліва направо або справа наліво, як рух реакційний, або рух революційний, або обидва зразу. Було б абсурдним, якби трансгресія Книги письмом читалася лише в одному визначеному смыслі. Це було б також абсурдним, якби ми надали форми *Aufhebung*, що зберігається в трансгресії і занадто

наповнена смыслом для трансгресії смыслу. Справа наліво або зліва направо: цим двом суперечливим і занадто розважливим твердженням також бракує доречності. В певній визначеній точці.

У дуже визначеній. Тій, що констатує недоречність, за наслідками якої, отже, слід пильно стежити. Ми нічого не зрозуміли б у загальній стратегії, якби абсолютно відмовилися контролювати застосування цієї констатації. Чи її комусь віддано, чи її покинуто, чи вкладено в байдуже яку руку: в праву чи ліву.

.
.
.

“...Умовою, за якої я зміг би *бачити*, буде вийти, виплутатися з цієї “тканини”. І звичайно ж, я відразу повинен уточнити: умовою, за якої я міг би *бачити*, є смерть. Жодної миті я не матиму змоги *бачити*!”

Отже, існує проста тканина абсолютного знання і смертельна відкритість *ока*. Текст і погляд. Сервільність смыслу і пробудження до смерті. Мале письмо і велике світло.

Від одного до іншого, зовсім інше, певний текст. Який мовчазно накреслює структуру *ока*, малює відкритість, наважується зіткати “абсолютний розрив”, абсолютно розриває свою власну тканину, що знову стає “міцною” і сервільною, щоб дати ще себе прочитати.

ПРИМІТКИ

¹ Чи мав я намір звести до мінімуму вплив Гегеля? Ні, якраз навпаки! Я захотів показати ні з чим не зрівнянну значущість його системи. Мені не треба було для цього приховувати ту слабку (і навіть неминучу) частину, в якій вона зазнала краху. У моєму розумінні та з точки зору мого підходу, для цієї системи характерна саме виняткова впевненість її діянь. Якщо в чомусь вона й зазнала краху, то не можна сказати, що це сталося внаслідок помилок. Сам смисл краху відрізняється від смислу її невдач, які, мабуть, мають випадковий характер. Думаю, що говорити про "крах Гегеля" можна, в загальному розумінні, як про істинний і важкий рух смислу". *Hegel, la mort et le sacrifice, in Deucalion, 5.*

² Там само.

³ *De l'existentialisme au primat de l'économie, in Critique, 19, 1947.* "Дивно усвідомлювати сьогодні те, чого К'єркегор не міг знати, що Гегель, як і К'єркегор, знав про відмову від суб'єктивності перед лицем абсолютної ідеї. В принципі можна було б уявити, що тут ідеться, власне, не про Гегеля, а про концептуальну опозицію. Навпаки. Цей факт висновується не з філософського тексту, а з листа до одного друга, якому він звіряється в тому, що протягом двох років йому здавалося, ніби він збожеволів... У якомусь розумінні швидка фраза Гегеля має, можливо, таку силу, якої не має довгий крик К'єркегора. Вона не менше задана в екзистенції — яка тремтить і надривається, — аніж цей крик", і таке інше.

⁴ *Le petit.*

⁵ *De l'existentialisme...*

⁶ "Маленьке комічне резюме. — Гегель, як я собі уявляю, дійшов до крайньої межі. Він був тоді ще молодий, і йому здалося, що він збожеволів. Мені навіть здається, він опрацював систему, щоб вирватися з лабет цієї недуги (безперечно, будь-яка перемога пов'язується з людиною, котра уникає якоїсь загрози). Зрештою, Гегель знаходить *задовільне* розв'язання

своєї проблеми, повертається спиною до своєї крайньої межі. *Благання померло в ньому*. Коли людина шукає спасіння чи навіть меншого — просто жити далі, коли вона втрачає впевненість, їй лишається тільки благання. Гегель, живий, домігся спасіння, вбив у собі благання, *покалічив себе*. Від нього залишився лише кістяк, обтягнутий шкірою, сучасна людина. Але, перш ніж себе покалічити, він, безперечно, дійшов до крайньої межі, він спізнав благання: його пам'ять підводить його до видимої безодні, щоб *анулювати її!* Система — це анулювання". ("Внутрішній досвід").

⁷ Про історію Батаєвого прочитання Гегеля див. перші статті "Документів" (1929 р.) у "Внутрішньому досвіді" (1943 р.), про досвід викладання Койре, а насамперед Кожева, чий вплив, безперечно, був панівним, див. R. Queneau, *Premières confrontations avec Hegel, Critique*, с. 195—196. Принагідно відзначмо, що, принаймні з погляду Батая, жодного фундаментального розриву не спостерігалося між прочитанням Гегеля Кожевим, до якого він майже цілком прислухався, та справжнім ученням марксизму. Ми могли б це довести на прикладі не одного тексту. Слід також відзначити, що, позитивна чи негативна, Батаєва оцінка гегельянства повинна була в його сприйнятті як така перетлумачитися в оцінку марксизму. У бібліографії, яка мала бути додана до неопублікованої "Теорії релігії", можна, зокрема, прочитати ось що: "Цей твір ("Вступ до прочитання Гегеля Кожевим") є експлікацією "Феноменології духу". Ідеї, які я тут розвинув, в основному там викладені. Залишається тільки уточнити відповідності між гегельянським аналізом і цією "теорією релігії": як мені здається, відмінності між першою та другою репрезентаціями можна легко усунути". "Я повинен тут підкреслити ще той факт, що інтерпретація Олександра Кожева аж ніяк не відходить від марксизму: так само легко помітити, що дана "теорія" завжди строго спирається на аналіз економіки".

⁸ "Один фрагмент із передмови до "Феноменології духу" з усією силою виражає необхідність такої позиції. Немає жодного сумніву, що цей чудовий текст спочатку не мав "великого значення", не лише для інтелекту самого Гегеля, а й у всіх смислах. "Смерть, якщо ми хочемо так назвати цю ірреальність, є чимось неймовірно жахливим, і для того, щоб підтримати справу смерті, треба мати дуже велику силу. Безпорадна краса ненавидить розум, бо він вимагає

від неї застосування такої сили: а вона на це не здатна. Але життя Духу — це не життя, яке жахається смерті й оберігає себе від деструкції, воно — те життя, яке витримує смерть і зберігає себе в ній. Дух здобуває свою істину, лише опинившись в абсолютному розриві. Він не є тією (чудесною) силою, що, будиши Позитивом, відвертається від Негативу, так, як ми про щось кажемо: це — ніщо або це — помилка, і, ліквідувавши його в такий спосіб, переходимо від цього до чогось іншого; ні, Дух є цією силою лише в тій мірі, в якій він дивиться Негативному просто у вічі (і) перебуває поруч із ним. Це тривале перебування — магічна сила, яка переносить негативне в задане Буття” (“Гегель, смерть і пожертва”). Постійно відсилаючи читача до перекладу Ж. Іполіта (т. I, с. 29), Батай, якого ми тут цитуємо, говорить, що він цитує переклад О. Кожева, чого насправді не робить. А якщо взяти до уваги, що Ж. Іполіт та О. Кожев відтоді модифікували кожен свій переклад, то матимемо щонайменше п'ять текстів, до яких можна додати й текст “оригіналу”, з якого, певно, можна навчитися й чогось іншого.

⁹ “Але сміх тут — *негатив*, у гегелівському розумінні”. Ж.-П. Сартр “Нова містика” (J.-P. Sartre, *Un nouveau mystique*, in *Situations I*). Сміх — не негатив, тому що його вибух не *зберігається*, не зчеплюється з собою, не поновлюється в дискурсі: сміх *Aufhebung*.

¹⁰ *Conférences sur le Non-Savoir*, in *Tel Quel* 10.

¹¹ *Hegel, la mort et le sacrifice*. Див. також у *l'Expérience intérieure* весь *Postscriptum au supplice*, зокрема с. 193 і далі.

¹² М. Фуко слушно говорить про “не позитивне ствердження”, *Préface a la transgression, Critique*, 195—196.

¹³ “З гегелівської тріади він викидає момент синтезу” (J.-P. Sartre, *op. cit.*).

¹⁴ Див. J. Hyppolite, *Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel*, с. 28.

¹⁵ “Постскриптим до страждань” (*Postscriptum au supplice*).

¹⁶ “Серйозне має лише *один* смисл: гра, яка більше його не має, серйозна лише тією мірою, якою “відсутність смислу також є смислом”, але вона завжди блукає в темряві байдужого не-смислу (нонсенсу). Серйозне, смерть і біль становлять основу його притупленої істини. Але серйозне смерті та болю — це сервільність думки” (*Post-scriptum*, 1953). Єдність серйозного, смислу, праці, сервільності, дискурсу тощо, єдність людини, раба та Бога — таким буде, на думку Батай, глибинний зміст філософії (гегельянської). Ми може-

мо тут тільки відіслати читача до його експліцитніших текстів. А/ "Внутрішній досвід" (*Expérience intérieure*, с. 105): "У цьому мої зусилля відновлюють і руйнують "Феноменологію" Гегеля. Конструкція Гегеля — це філософія праці, "проекту". Гегелівська людина — Буття й Бог — завершується в адекватності цього проекту... Раб... дістається після подолання багатьох покручених доріг до вершини універсального. Єдина перешкода для цього способу бачення (до речі, незглибимої, в якомусь розумінні — недосяжної глибини) — це те, що в людині незвідне до проекту: недискурсивна екзистенція, сміх, екстаз" і так далі. Б/ "Винний" (*Le Coupable*, с. 133): "Гегель, опрацюючи філософію праці (це — *Knecht*, звільнений раб, трудівник, який у "Феноменології" стає Богом), пригнітив шанс — і сміх" і так далі. В/ У праці "Гегель, смерть і пожегтва" Батай показує, внаслідок якого сповзання — що йому слід було б протиставити, в слові про суверенність, інше сповзання — Гегель не зміг запропонувати "на користь сервільній залежності" суверенність, до якої він підійшов так близько, як тільки міг". "Суверенність, на думку Гегеля, походить від руху, що його відкриває *дискурс*, руху, який у світогляді Мудреця ніколи не може бути відокремлений від його одкровення. Отже, вона не може бути повністю суверенною: Мудрець справді не може не підпорядкувати її меті Мудрості, яка передбачає завершення дискурсу... Він приймає суверенність як тягар, що його він скинув з плечей" (с. 41—42).

17 "Лекції про Не-знання" (*Conférences sur le Non-Savoir*).

18 Див. *Discussion sur le péché*, in *Dieu vivant*, 4, 1945, et P. Klossowsky, *A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille*, in *Critique*, 195—196.

19 *Expérience intérieure*, с. 105 і с. 213.

20 Див., наприклад, *l'Expérience intérieure* (с. 196): "той, хто приносить жертву... зазнає невдачі й занапащає себе разом зі своєю жертвою" і так далі.

21 "Суверенність, з другого боку, є об'єктом, що завжди ховається, об'єктом, якого ще ніхто не схопив і ніхто не схопить... У "Феноменології духу" Гегель, розвиваючи далі цю діалектику *володаря* (сеньйора, суверена) та *раба* (людини, поневоленої роботою), яка лежить у основі комуністичної теорії про класову боротьбу, приводить раба до тріумфу, але його позірна суверенність — це лише автономне прагнення до рабської залежності: суверенність здобуває для себе лише царство невдач" ("Жене" в "Літературі й злі").

- ²²Взяті поза їхнім загальним синтаксисом, поза їхнім письмом, певні твердження справді виражають волюнтаризм, усю філософію *оперативної* діяльності суб'єкта. Суверенність — це *практична операція* (див., наприклад, "Лекції про Не-Знання", с. 14). Та лише той, хто не *читає* тексту Батая, не вплив би ці твердження в загальну тканину, яка їх руйнує, зчеплюючи їх або вписуючи в себе. Ось, наприклад, що говориться через сторінку: "І не досить буде навіть сказати: про суверенний момент не можна говорити без того, щоб його змінити, без того, щоб його змінити як істинно суверенний. Так само як і говорити про нього, є суперечним *шукати* ці рухи. У той момент, коли ми чогось шукаємо, хоч би що це було, ми не живемо суверенно, ми підпорядковуємо нинішній момент моментові майбутньому, який прийде за ним. Можливо, ми й досягнемо суверенного моменту внаслідок нашого зусилля, і справді можливо, що таке зусилля необхідне, але між часом зусилля й суверенним часом обов'язково буде розрив і, можна навіть сказати, безодня".
- ²³Вже цитоване дослідження Сартра артикулює свою першу і другу частини на місці дотику такого твердження: "Але форма — це не все: погляньмо на зміст".
- ²⁴"Застосування слизьке, але розбуджене словами", — сказав Солерс (Sollers, *De grandes irrégularités de langage*) in *Critique*, 195—196.
- ²⁵Одна з головних тем дослідження Сартра ("Нова містика") — це також звинувачення в сцієнтизмі в поєднанні зі звинуваченням у "містицизмі", ("Це також сцієнтизм фальшуватиме всю думку Батая").
- ²⁶Не-знання історичне, як це відзначає Сартр ("...Не-знання сутнісно історичне, тому що його можна визначити лише як певний досвід, що його певна людина набула на певну дату"), лише на дискурсивній, економічній, підпорядкованій грані, яка з'являється і точно дозволяє себе *визначити* в заспокоїливому закритті знання. "Оповідь, яка навчає" — саме так Сартр трохи згодом кваліфікує *внутрішній досвід* — перебуває натомість із боку знання, історії та смислу.
- ²⁷Про операцію, яка полягає в тому, щоб *зображувати абсолютне знання*, в термінах якої "коли досягається не-знання, абсолютне знання стає лише одним із багатьох інших знань", див. у *Expérience intérieure*, с. 73 sq., важливі опрацювання, присвячені картезіанській моделі ("твердий ґрунт, на якому все спочиває") та моделі гегельянській ("повторюваності") знання.

- ²⁸ Ми припустилися б грубою помилки, якби витлумачили ці твердження в "реакційному" розумінні. Споживання надлишкової енергії певним класом не є деструктивним споживанням смислу; воно є значущим повторним привласненням певної додаткової вартості в просторі обмеженої економії. Суверенність із цього погляду є абсолютно революційною. Але вона така сама стосовно революції, яка має намір реорганізувати лише світ праці й перерозподілити вартості в просторі смислу, тобто знову ж таки стосовно обмеженої економії. Необхідність цього останнього руху — який був лише слабо помічений подекуди Батаєм (наприклад, у "Проклятій частині", коли він згадує про "радикалізм Маркса" і про "революційний смисл", який Маркс суверенно сформулював") і найчастіше змазувався кон'юнктурними апроксимаціями (наприклад, у п'ятому розділі "Проклятої частини") — є строгою, але тільки як фаза в стратегії загальної економії.
- ²⁹ Письмо суверенності не є ні істинним, ні хибним, ні правдивим, ні неширим. Воно чисто фіктивне, в одному зі значень цього слова, яким нехтують класичні опозиції істинного й хибного, сутності й видимості. Воно уникає будь-якого теоретичного або етичного запитання. Воно одночасно пропонує себе на меншій грані, на якій, говорить Батай, воно поєднується з роботою, дискурсом, смислом. ("Те, що зобов'язує мене писати, як мені уявляється, це страх збожеволіти", "Про Ніцше"). На цій грані можна себе запитати, цілком слушно й цілком законно, чи Батай "ширий". Що й зробив Сартр: "Отже, перед нами заклик занепасти себе, без розрахунку, без компенсації, без спасіння. Чи є він ширим?" Далі: "Бо, зрештою, пан Батай пише, він має своє місце в Національній бібліотеці, він читає, він кохасться, він їсть".
- ³⁰ "Лекції про Не-Знання". Об'єкти науки є тоді "наслідками" не-знання. Наслідками понсенсу. Скажімо, Бог як об'єкт теології. "Бог — також наслідок не-знання" (*там само*).
- ³¹ Див., наприклад, твори Майстра Екгарта. Негативний рух дискурсу про Бога — лише одна з фаз позитивної онто-теології. "Бог не має імені... Якщо я кажу, що Бог — це буття, я кажу неправду: він — це буття понад буттям і заперечення" (*Renovamini spiritu mentis vestrae*). Це був лише прийом або обхідний шлях мови для онто-теології: "Коли я сказав, що Бог — це не буття і перебуває понад буттям, я аж ніяк не заперечив його буття, навпаки, я наділив його вищим

буттям" (*Quasi stella matutina*). Той самий рух у Псевдодіонісія Ареопігита.

³² Для того, щоб визначити точку, в якій він відокремлює себе від Гегеля та Кожева, Батай уточнює те, що він розуміє під "свідомим містицизмом", "потойбіччям містицизму класичного": "Атеїстичний містик, свідомий себе, свідомий неминучості смерті та зникнення, схильний жити, як сказав Гегель. — *мабуть, про самого себе*. — в "абсолютному розриві"; але для нього йдеться лише про один період: на відміну від Гегеля, він не зможе вийти з нього, "дивлячись Негативному просто в обличчя", але ніколи не можучи перенести його в Буття, відмовляючись це зробити й утримуючи себе в двозначності" ("Гегель, смерть і жертва").

³³ Тут також відмінність має більшу вагу, аніж зміст термінів. І треба об'єднати ці дві низки опозицій (більше / менше, архаїчне / класичне) з тією, яку ми виділили вище в стосунку до поетики (суверенна непідпорядкованість / вставлення / підпорядкованість). Архаїчній суверенності, "що, як здається, передбачає певну безпорадність і в своїй ролі "автентичної" суверенності відкидає "здійснення влади" (панування, що накладає рабську залежність), Батай протиставляє "класичну ідею суверенності", яка "пов'язує себе з ідеєю командування" і, як наслідок, утримує всі атрибути, в яких відмовлено, з *тих самих причин*, операції суверенній (суб'єктивності вільній, переможній, свідомій себе, визнаній тощо, а отже, опосередкованій і відверненій від себе, суб'єктивності, яка повертається до себе, щоб знову бути відверненою внаслідок праці раба). Так от, Батай показує, що "більші позиції суверенності" можуть, так само як і менші, бути "вставлені у сферу активності" ("Метод медитації").

Таким чином, відмінність між більшим і меншим аналогічна лише відмінності між архаїчним і класичним. І ні перше, ні друге не слід розуміти в класичний або другорядний спосіб. Архаїчне не є первісним або автентичним, що детерміновані філософським дискурсом. Більше не протиставляється меншому як велике малому або високе низькому. У "Старому кроті" (статті неопублікованій, оскільки "Біфюр" відмовився її надрукувати), опозиції високого й низького, усіх значень *над* (надреального, надлюдського тощо) та *під* (підземного і т. і.), імперіалістичного орла та пролетарського крота розглядаються в усіх можливостях своїх обернень.

³⁴“Гра — це ніщо, якщо вона не є відвертим і невтримним викликом тому, що протиставлене грі” (на берегах цієї неопублікованої “Теорії релігії” читаємо, що Батай мав також намір назвати її “Померти зо сміху й сміятися до смерті”).

³⁵“Жест... не зводиться до класичної логіки... і для нього, як здається, не конститується жодна логіка”, — пише Солерс у своєму есе “Дах”, яке починається з демаскування у їхній системі всіх форм псевдо-трансгресії, соціальних та історичних облич, на яких можна прочитати взаємозв’язок між “тим, хто живе, не спереचाючись, під кийком закону, і тим, для кого закон не означає нічого”. “Дах, спроба систематичного прочитання» — *Le Toit, essai de lecture systématique, Tel Quel, 29.*

³⁶Як і всякий дискурс, як і дискурс Гегеля, дискурс Батая має форму структури інтерпретацій. Кожне твердження, яке вже за своєю природою є інтерпретативним, дозволяє себе тлумачити в іншому твердженні. Тож ми можемо, просуваючись обережно й залишаючись при цьому в тексті Батая, відокремити інтерпретацію від її реінтерпретації й підпорядкувати її іншій інтерпретації, пов’язаній з іншими твердженнями системи. Що, не порушуючи загальної систематичності, дозволить виявити сильні й слабкі моменти інтерпретації якоїсь думки засобами самої цієї думки, оскільки ці відмінності сил залежать від стратегічної необхідності скінченного дискурсу. Природно, що наше інтерпретаційне читання намагається пройти крізь те, що ми інтерпретували як головні моменти, щоби пов’язати їх між собою. Цей “метод” — те, що ми так називаємо в закритті знання, — знаходить своє виправдання в тому, що ми тут пишемо, йдучи слідами Батая, про зупинку епохи смислу та істини. Це не звільняє нас від необхідності й не забороняє нам визначити правило сили та слабкості: останнє завжди є функцією:

1. віддаленості моменту суверенності;
2. незнання строгих правил знання.

Найбільшою силою є сила письма, яке в найзухвалішій трансгресії й далі зберігає та визнає необхідність системи заборон (знання, науки, філософії, історії, роботи тощо). Письмо завжди прокреслюється між цими двома гранями межі.

Серед слабких моментів Батаєвого дискурсу деякі проявляються в цьому детермінованому незнанні — в певному філософському невігластві. Так, наприклад, Сартр цілком слушно відзначає, що “він явно не зро-

зумів Гайдегера, про якого він говорить часто й "недоречно", і що тоді "філософія мститься". Тут можна було б багато чого сказати стосовно Гайдегера. Ми спробуємо зробити це десь-інде. Відзначмо лише, що в цьому пункті, як і в кількох інших, "помилки" Батая віддзеркалювали ті помилки, які, в ту саму епоху, були типові для прочитання Гайдегера "філософами-фахівцями". Схвалити переклад (згідно з Корбеном) терміна *Dasein* як "людської реальності" (страхотлива дурниця, що призвела до численних прикрих наслідків, про які попереджали перші чотири абзаци *Sein und Zeit*), зробити його навіть елементом дискурсу, наполегливо твердити про "гуманізм, спільний для Ніцше й нашого автора" [Батай] тощо, все це було, як вважає Сартр, із філософського погляду, дуже *ризикованим*. Звернувши увагу читача на цей пункт, щоб прояснити текст і контекст Батая, ми не сумніваємося ані щодо історичної необхідності цього ризику, ні щодо функції пробудження, ціною якої вона була за обставин, що вже не наші. Все це заслуговує на визнання. Потрібні були пробудження і час.

Х

СТРУКТУРА, ЗНАК І ГРА В ДИСКУРСІ НАУК ПРО ЛЮДИНУ

Більший клопіт — тлумачити тлумачення,
аніж тлумачити речі.

Монтень

Можливо, й відбулося в історії поняття структури щось таке, що можна було б назвати “подією”, якби це слово не було навантажене смислом, що його структурна — або структуралістська — вимогливість якраз має своїм завданням піддавати редукції або підозрі. Проте ми збережемо цей термін “подія”, хоча з обачності візьмемо його в лапки. Що ж то була б за подія? Вона мала б зовнішню форму *розриву та подвоєння*.

Легко було б показати, що концепт структури і навіть саме слово “структура” мають вік *епістем*, тобто водночас вік західної науки і вік західної філософії, і що вони пускають коріння у ґрунт повсякденної мови, на дні якої епістема збирає його до купи, щоб привести до себе в метафоричному зміщенні. Проте аж до самої події, на яку мені хотілося б звернути тепер увагу, структура або, радше, структурність структури, хоч вона завжди була в дії, все ж таки була нейтралізована, зведена до мінімуму: це досягалось завдяки тому, що її наділяли центром, співвідносили її з точкою присутності, з певним початком. Цей центр мав своєю функцією не тільки орієнтувати та врівноважувати, організовувати структуру — адже фактично не-

можливо мислити структуру неорганізовану, — а й насамперед домагатися, щоб принцип організації структури обмежував те, що ми могли б назвати *грою* структури. Безперечно, центр будь-якої структури, орієнтуючи та організуючи зв'язність системи, дозволяє гру елементів усередині тотальної форми. Ще й сьогодні структура без будь-якого центру уявляється немислимою як така.

Але центр також закриває гру, яку він відкриває і робить можливою. Як центр, він є тією точкою, де субституція змістів, елементів, термінів більше неможлива. У центрі пермутація або трансформація елементів (які, проте, можуть бути й структурами, що включені в цю структуру) заборонена. Принаймні досі вона завжди була *заборонена* (і я вживаю це слово з певним наміром). Отже, завжди вважалося, що центр, єдиний за визначенням, конституює в структурі те, що, керуючи структурою, уникає структурності. Ось чому для класичного уявлення про структуру властиво, що про центр можна сказати, що він парадоксально розташований і *в* структурі, і *поза* структурою. Він перебуває в центрі тотальності, а проте, оскільки центр до тотальності не належить, вона *має свій центр десь-інде*. Центр не є центром. Концепт центральної структури — попри те, що він репрезентує саму зв'язність, умову епістемі як філософії або як науки — суперечливо зв'язний. І, як завжди, зв'язність у суперечності виражає силу бажання. Концепт центральної структури — це фактично концепт *обґрунтованої* гри, що конституюється на ґрунтовній непорушності та заспокійливій певності, що сама вивільнена з гри. Після досягнення цієї певності може бути опанована тривога, яка завжди народжується, щоб у певний спосіб

бути імплікованою в гру, потрапити в полон гри, бути самим вступом гри у гру. Отже, відштовхуючись від того, що ми називаємо центром, який розташований як зовні, так і всередині, може бути однаково названий і початком, і кінцем, і *archè*, і *телосом*, повторення, субституції, трансформації, пермутації завжди *потрапляють* в історію смислу — тобто просто в історію, — де завжди можна розбудити початок або передбачити кінець у формі присутності. Ось чому, мабуть, можна сказати, що рух усієї археології, як і рух усієї есхатології, пов'язаний із цією редуцією структурності структури і прагне завжди мислити останню, виходячи з повної присутності, що перебуває поза грою.

Якщо все це так, то вся історія концепту структури до розриву, про який ми говоримо, повинна бути осмислена як низка субституцій від центру до центру, як зчеплення детермінацій центру. Центр одержує, послідовно та в упорядкований спосіб, різні форми та назви. Історія метафізики як історія Заходу — це історія цих метафор та метонімій. Їхня матрична форма — нехай мені пробачать за те, що я майже не наводжу прикладів і викладаю свої думки так еліптично, я роблю це, щоб якнайшвидше дістатися до своєї головної теми — визначення буття як *наявності* у всіх значеннях цього слова. Можна було б показати, що всі назви основ, принципу або центру завжди визначали інваріант якоїсь наявності (*eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (сутність, існування, субстанція, суб'єкт), *aletheia*, трансцендентальність, свідомість, Бог, людина тощо).

Подія розриву, розпаду, про яку я згадував на самому початку, відбулася, можливо, в той момент, коли структурність структури,

мабуть, почала осмислюватися, тобто повторюватися, і саме тому я стверджував, що цей розрив був повторенням, у всіх значеннях цього слова. Вже тоді можна було сформулювати закон, який, у певному розумінні, керував би бажанням центру в конституюванні структури, і процес сигніфікації, що підпорядковував би свої зміщення та свої субституції цьому законові центральної присутності; але саме такої центральної присутності, яка ніколи не була собою, яка завжди була вже винесена за межі себе у свій субститут. Субститут не замінює нічого такого, що, в якомусь розумінні, існувало до нього. Тому, безперечно, почали думати, що центру не існує, що центр не може мислитися у формі присутнього-сушого, що центр не має свого природного місця, що він — не постійне місце, а функція, таке собі не-місце, у якому програються до нескінченності субституції знаків. Саме тоді настає мить, коли мова заповнює універсальне проблематичне поле: саме тоді настає мить, коли, за відсутності центру або початку, усе стає дискурсом — за умови порозуміння щодо цього слова — тобто системою, в якій центральне, первісне або трансцендентальне означуване ніколи не є абсолютно присутнім поза системою відмінностей. Відсутність трансцендентального означуваного розширює до нескінченності поле та гру сигніфікації.

Де і як відбувається це децентрування як думка про структурність структури? Щоб визначити це творення, дехто мав наївність звернутися до певної події, певної доктрини або до імені якогось автора. Це творення, безперечно, належить до тотальності епохи, яка є нашою епохою, але воно завжди вже починало оголошувати про себе і *працювати*. Про-

те, якби ми захотіли, щоб навести приклад, обрати кілька “власних імен” і згадати про авторів дискурсів, у яких це творення відбулося найближче до свого найрадикальнішого формулювання, треба було б, звичайно, цитувати ніцшеанську критику метафізики, згадавши про концепти буття, інтерпретації та знаку (знаку без присутньої істинності); фрейдівську критику присутності при собі, тобто свідомості, суб’єкта, ідентичності собі, близькості до себе або власності для себе; і, ще радикальніше, Гайдегера деструкція метафізики, онтології, визначення буття як наявності. Але всі ці дискурси деструкції і всі їхні аналоги ніби замкнені в певному колі. Це коло унікальне, і воно описує форму відношення між історією метафізики та зруйнуванням історії метафізики: *немає ніякого сенсу* обходитися без концептів метафізики в намаганнях похитнути метафізику; ми не маємо у своєму розпорядженні жодної мови — жодного синтаксису і жодної лексики, — яка була б чужою для цієї історії; ми не можемо висловити жодного деструктивного твердження, яке б уже не прослизнуло у форму, логіку та постулати того, що воно мало б на меті спростувати. Візьмімо один приклад серед багатьох інших: саме за допомогою концепту *знака* розхитують метафізику присутності. Але від того моменту, коли хочуть у такий спосіб показати, — як це щойно прагнув зробити я, — що ніколи не було трансцендентального або привілейованого означуваного, а тому поле або гра сигніфікації не мають більше меж, мусили б — але цього якраз і не можуть робити — відмовитися навіть від концепту знака та від самого слова “знак”. Бо значення слова “знак” завжди розумілося й визначалося, по суті, як знак чогось, як пев-

ний означник, що відсилає до певного означуваного, означник, відмінний від свого означуваного. Якщо стерти радикальну відмінність між означником і означуванним, то саме від слова "означник" треба було б відмовитися як від метафізичного концепту. Коли Леві-Строс написав у передмові до "Сирого й вареного", що він "намагався трансцендентально подолати опозицію відчутного та надчуттєвого, відразу розташувавшись на рівні знаків", необхідність, сила та законність його жесту не можуть примусити нас забути, що концепт знаку не може сам по собі подолати цю опозицію відчутного та надчуттєвого. Він визначається цією опозицією: уздовж і впоперек тотальності своєї історії. Він жив і живе лише завдяки їй та її системі. Але ми не можемо позбутися концепту знаку, ми не можемо відмовитися від цього метафізичного взаємозв'язку, не відмовившись разом із тим від критичної роботи, яку спрямовуємо проти нього, не ризикуючи стерти відмінність в ідентичності з собою означуваного, що обмежує в собі свій означник або, що зводиться до того самого, просто виштовхує його з себе. Бо є два різні способи стерти відмінність між означником і означуванним: перший, класичний, полягає в тому, щоб піддати редукації або усунути означник, тобто, в кінцевому підсумку, *підпорядкувати* знак думці; другий, той, який ми тут спрямовуємо проти попереднього, полягає в тому, щоб поставити під знак запитання систему, в якій функціонує попередня редукація: і насамперед опозиція між відчутним та надчуттєвим. Бо *парадокс* полягає в тому, що метафізична редукація знака має потребу в опозиції, яку вона піддає редукації. І те, що ми говоримо тут про знак, може бути поширене на всі кон-

цепти і на всі фрази метафізики, зокрема на дискурс про “структуру”. Але є кілька способів опинитися в цьому колі. Усі вони більш або менш наївні, більш або менш емпіричні, більш або менш систематичні, більш або менш близькі до формулювання або навіть до формалізації цього кола. Ці відмінності пояснюють численність деструктивних дискурсів і незгоду між тими, хто їх витворює. Саме в концептах, успадкованих від метафізики, наприклад, діяли Ніцше, Фройд та Гайдегер. Та оскільки ці концепти — не елементи, не атом, оскільки вони перебувають у межах певного синтаксису або певної системи, кожне конкретне запозичення тягне за собою всю метафізику. Саме це дозволяє тоді цим руйнівникам взаємно руйнувати самих себе, наприклад, Гайдегерові характеризувати Ніцше так само ясно і точно, як і недобросовісно, з недооцінкою, як останнього метафізика, останнього “платоніка”. Можна було б здійснити такий експеримент і стосовно самого Гайдегера, Фройда та деяких інших. І ніяка інша вправа не набула сьогодні такого поширення.

Як можна тепер застосувати цю формальну схему, коли ми звернемося до наук, які сьогодні називають “науками про людину”? Одна з них, можливо, займає тут привілейоване місце. Це — етнологія. Справді, є всі підстави припустити, що етнологія могла народитися як наука лише тоді, коли вдалося здійснити певне децентрування: у той момент, коли європейська культура — а отже, й історія метафізики та її концептів — *дис-локована*, зігнана зі свого місця перед тим, як її перестали розглядати як культуру, на яку слід орієнтуватися. Цей момент не є передусім моментом філософського або наукового

дискурсу, він — також момент політичний, економічний, технічний тощо. Можна сказати з цілковитою певністю, що немає нічого випадкового в тому, що критика етноцентризму, яка є умовою етнології, стала систематично й історично сучасною зруйнуванню історії метафізики. І те, і те відбулося в одну й ту саму епоху.

Але етнологія — як і всяка наука — твориться у стихії дискурсу. І вона — передусім наука європейська, що застосовує, хай навіть знехотя, концепти традиції. А це призводить до того, що, хоче цього етнолог чи не хоче, — і це не залежить від його особистого рішення, — він приймає у своєму дискурсі передумови етноцентризму в той самий момент, коли він їх засуджує. Ця необхідність неминуча, вона не є історичною випадковістю; треба було б обміркувати всі її наслідки. Отже, якщо ніхто не може її уникнути, якщо ніхто не відповідальний за те, що їй поступається, хай навіть незначною мірою, це не означає, ніби всі способи їй поступатися будуть однаково доречними й виправданими. Якість і плідність дискурсу, мабуть, вимірюються критичною строгістю, з якою мислиться цей стосунок до історії метафізики та до успадкованих концепцій. Тут ідеться про критичне ставлення до мови наук про людину та про критичну відповідальність дискурсу. Ідеться про те, щоб виразно й системно постулювати проблему статусу дискурсу, що запозичує зі спадщини ресурси, необхідні для деконструкції самої цієї спадщини. Проблема *економії* та *стратегії*.

Якщо ми тепер, для прикладу, розглянемо тексти Клода Леві-Строса, то зробимо це не лише тому, що сьогодні етнологія має певний привілей серед наук про людину, і навіть не тому, що тут ідеться про думку, що важко

тисне на сучасну теоретичну кон'юнктуру. Ми зробимо це передусім тому, що в працях Леві-Строса був декларований певний вибір і опрацьована. *більш або менш* експліцитно, певна доктрина щодо цієї критики мови і щодо цієї критичної мови в науках про людину.

Щоб простежити за цим рухом у тексті Леві-Строса, оберімо, як провідну нитку, одну з багатьох опозицій — природа / культура. Попри всі свої спроби омолодитися та підфарбувати собі обличчя, ця опозиція — ровесниця філософії. Вона старша навіть за Платона. Вона щонайменше така ж стара, як софістика. Після опозиції *physis / nomos, physis / techne* вона передавалася аж до наших днів через весь історичний ланцюг, де “природа” протиставлялася законові, інституціям, мистецтву, техніці, але також свободі, довільності, історії, суспільству, розумові тощо. Але від самого початку своїх досліджень і від своєї першої книжки (“Елементарні структури спорідненості”) Леві-Строс водночас відчував необхідність застосувати цю опозицію і неможливість довіритися їй. У “Структурах” він виходить із цієї аксіоми або цього визначення: до природи належить те, що є *універсальним* і спонтанним, не залежним від будь-якої окремо взятої культури та від жодної визначеної норми. Натомість до культури належить те, що залежить від системи *норм*, які регулюють життя в суспільстві, а отже, може змінюватися від однієї суспільної структури до іншої. Ці два визначення належать до традиційного типу. Але вже на перших сторінках “Структур” Леві-Строс, який почав довіряти своїм концептам, нашоувхується на те, що він називає *скандалом*, тобто на якусь річ, що більше не вкладається в опозицію природа / культура, одержану ним у спадок,

і, як йому здалося, одночасно вимагає предикатів природи і предикатів культури. Цим скандалом виявилася *заборона інцесту*. Заборона інцесту універсальна, і в цьому аспекті її можна вважати природною; але вона є також заборонаю, системою норм та засобів стриму — і з цього погляду вона належить культурі. “Отже, постулюємо, що все універсальне в людині залежить від природного порядку і характеризується спонтанністю, що все, підпорядковане певній нормі, належить до культури і має характеристики відносного та конкретного. В такому разі ми постанемо перед фактом чи радше перед сукупністю фактів, не далеких від того, щоб у світлі попередніх визначень видатися скандальною суперечністю: бо заборона інцесту показує нам без жодної двозначності і в нерозривному злитті обидві суперечні характеристики двох взаємовиключних порядків: вона конститує правило, але таке правило, яке, єдине серед усіх суспільних правил, наділене водночас рисами універсальності” (с. 9).

Очевидно, що така скандальна невідповідність може мати місце лише *всередині* системи концептів, яка постулює відмінність між природою і культурою. Отже, розпочавши свої дослідження з *факту* заборони інцесту, Леві-Строс зайняв позицію, де ця відмінність, яка завжди приймалася за щось цілком очевидне, стирається або заперечується. Бо як тільки заборона інцесту більше не дозволяє мислити себе в опозиції природа / культура, то вже немає більше підстав казати, що вона є скандальним фактом, ядром непрозорості в мережі цілком прозорих значень; вона більше не є тим скандалом, на який дослідник наштовхується, об який він спотикається в полі традиційних концептів; вона — те, що

уникає цих концептів і, певна річ, передує їм, ймовірно, як умова їхньої можливості. Мабуть, можна сказати, що вся філософська концептуальність, яка утворює систему з опозицією природа / культура, створена для того, щоб залишити в немислимому те, що робить її можливою, а саме: походження заборони інцесту.

Цей приклад можна надто швидко пригадати, але він — один серед багатьох, і вже він показує, що мова носить у собі необхідність власної критики. Щодо цієї критики, то вона може розгортатися двома шляхами і в два “способи”. У ту мить, коли починає відчуватися межа опозиції природа / культура, можна захотіти систематично й строго дослідити історію цих двох концептів. Це перший жест. Таке систематичне й історичне дослідження не було б ані філологічним жестом, ані жестом філософським у класичному значенні цих двох слів. Турбуватися про основоположні концепти всієї історії філософії, де-конституювати їх не означає виконувати роботу філолога або класичного історика філософії. Це, безперечно, попри свою видимість, найзухваліший спосіб зробити крок за межі філософії. Вихід “за межі філософії” набагато важче осмислити, аніж звичайно уявляють ті, які вірять, що вони протягом тривалого часу оперували нею з безцеремонною невимушеністю і які загалом занурені в метафізику всім масивом свого дискурсу, що його вони, як їм здається, відірвали від неї.

Другий вибір — і мені здається, що він більше відповідає манері Леві-Строса, — вибір, який дозволив би уникнути тієї безплідності в порядку емпіричного відкриття, що може супроводжувати перший варіант, — полягав би в тому, щоб зберегти, то там, то там

переступаючи через їхні межі. всі ці давні концепти як інструменти, котрі ще можуть служити. Їх більше не наділяють жодною цінністю істинності, жодним точним значенням, від них завжди готові відмовитися за першої ж нагоди, якщо інші інструменти здадуться зручнішими. А поки що використовують їхню відносну ефективність і застосовують, щоб зруйнувати старий механізм. до якого вони належать і деталями якого вони є. Саме так критикує *себе* мова наук про людину. Леві-Строс сподівається, що в такий спосіб він зможе виділити *метод істини*. інструменти методу та об'єктивні значення, на які він спрямований. Можна навіть сказати, що це найперше твердження Леві-Строса; принаймні це перші слова "Структур": "Ми починаємо розуміти, що різниця між станом природи і станом суспільства (сьогодні ми радше воліли б сказати: станом природи і станом культури), за браком прийнятного історичного значення, являє собою цінність, яка повністю виправдовує її використання сучасною соціологією як інструменту методу".

Леві-Строс завжди залишиться вірним цій подвійній інтенції: зберегти як інструмент те, що він критикує за цінність його істинності.

З одного боку, він фактично й далі заперечуватиме цінність опозиції природа / культура. Більш як через тринадцять років після "Структур" — "Мислення дикунів"* озивається точним відлунням до тексту, який я щойно прочитав: "Опозиція між природою та культурою, на якій ми колись наполягали, сьогодні, як нам здається, становить передусім методо-

* Ця книжка вийшла друком укр. мовою (УВДК. Київ, 2001 р.) у перекладі Сергія Йосипенка під назвою "Первісне мислення".

логічну цінність". І ми могли б сказати, що на цю методологічну цінність не впливає онтологічна не-цінність, якби ми не відчували тут недовіри до цього поняття: "Було б явно не досить розчинити окремі людності в загальному людстві; цей перший захід веде за собою інші... які випадають на долю точних і природничих наук: заново інтегрувати культуру в природу і, в кінцевому підсумку, життя в сукупність фізико-хімічних умов" (с. 327).

З *другого боку*, все там же, в "Мисленні дикунів", він пропонує під назвою *бриколаж* те, що можна було б назвати дискурсом цього методу. Бриколер, каже Леві-Строс, — це той, хто застосовує "випадкові засоби", тобто знаряддя, які він знаходить навколо себе, які вже перебувають там, які не були спеціально задумані для тієї операції, в якій їх використовують, і до якої їх намагаються навпомацки пристосувати, не вагаючись замінити їх щоразу, коли це уявляється необхідним, пробують застосовувати їх по кілька відразу, навіть якщо їхнє походження і їхня форма дуже різняться, — і так далі. Тобто існує критика мови у формі бриколажу, і можна навіть сказати, що бриколаж — це і є сама мова критики, зокрема критики літературної: мені згадується тут текст Ж. Женета "Структуралізм і літературна критика", опублікований на вшанування Леві-Строса в "Арк", де автор говорить, що аналіз бриколажу міг би бути "застосований майже дослівно" до критики і, зокрема, до "критики літературної". (Передруковано в *Figures*, ed. du Seuil, с. 145.)

Якщо бриколажем називають необхідність для тексту запозичувати свої концепти з більш або менш послідовної чи зруйнованої спадщини, то треба говорити, що весь дискурс бриколажний. Інженер, якого Леві-Строс

протиставляє бриколеру, мусив би сконструювати тотальність своєї мови, синтаксису та лексики. У такому розумінні, інженер — це міф: суб'єкт, який був би абсолютним початком власного дискурсу і конструював би його “з усіх можливих деталей”, був би творцем слова, самого слова. Тобто ідея інженера, який би порвав з усім бриколажем, — це ідея теологічна; а що Леві-Строс десь-інде говорить нам, що бриколаж — міфопоетичний, то можна побитися об заклад, що інженер — це міф, вигаданий бриколером. Але щойно перестають вірити в такого інженера та дискурс, що пориває зв'язок з історичною спадщиною, щойно визнають, що всякий скінченний дискурс утворюється з певного бриколажу, що інженер або вчений — це також певною мірою бриколери, тоді сама ідея бриколажу починає захитуватися, відмінність, у якій вона набувала свій смисл, розпадається.

З цього всього висновується друга нитка, що повинна провести нас у лабіринті, який тут снується.

Діяльність бриколажу Леві-Строс описує не лише як діяльність інтелектуальну, а й як діяльність міфопоетичну. Так, у “Мисленні дикунів” читаємо: “Як і бриколаж у технічному плані, міфічне мислення може досягти в інтелектуальному плані блискучих і непередбачених результатів. І навпаки, часто відзначали міфопоетичний характер бриколажу”.

Але гідні всілякого захвату зусилля Леві-Строса спрямовані не тільки на те, щоб запропонувати, зокрема в найактуальнішому з його досліджень, структурну науку про міфи та міфологічну діяльність. Його зусилля знаходять свій вияв, і я навіть сказав би, насаперед, у тому статусі, яким він наділяє

свій власний дискурс про міфи, те, що він називає своїми “міфологіями”. Це той момент, коли його дискурс про міф віддзеркалює і критикує сам себе. І цей момент, цей критичний період, очевидно, цікавить усі мови, що ділять між собою поле наук про людину. Що говорить Леві-Строс про свої “міфології”? Саме тут відносять міфопоетичну цінність бриколажу. Справді, що видається найпривабливішим у цьому критичному дослідженні нового статусу дискурсу, так це проголошена відмова від будь-якого посилання на *центр*, на *суб'єкта*, на привілейоване *посилання*, на походження або на абсолютну *archie*. Можна було б простежити тему цього децентрування через усю вступну частину його останньої книжки “Сире й варене”. Я наведу лише кілька прикметних прикладів.

1. Насамперед Леві-Строс визнає, що міф бороро, який він використовує тут як “міф відсилання (референції)”, не заслуговує на цю назву і це ставлення, тут ідеться про визначення, яке тільки вводить в оману, та про хибну практику. Цей міф не більше, ніж будь-який інший, заслуговує свого референційного привілею: “Фактично міф бороро, який віднині визначатиметься назвою *міф референції*, як ми спробуємо довести, є не чим іншим, як більш або менш успішною трансформацією інших міфів, що походять або з цього ж суспільства, або із суспільств сусідніх, чи й досить віддалених. Отже, було б цілком виправданим обрати за висхідну точку байдуже який із представників цієї групи. Інтерес до міфу референції, з цього погляду, пояснюється не його типовим характером, а радше його неправильним розташуванням серед якоїсь групи” (с. 10).

2. Не існує ані єдності, ані абсолютного джерела міфу. Вогнище або джерело — це завжди невловні тіні або віртуальності, які неможливо реально описати і які спочатку не існують. Усе починається від структури, конфігурації або відношення. Дискурс про цю ацентричну структуру, що є міфом, не може сам по собі мати абсолютного суб'єкта та абсолютний центр. Він повинен, щоб зберегти форму та рух міфу, уникнути насильства, що полягало б у центруванні мови, яка описує ацентричну структуру. Отже, тут треба відмовитися від наукового або філософського дискурсу, від епістемі, що ставить абсолютну вимогу, яка є абсолютною вимогою повернутися до джерела, до центру, до основ, до принципу тощо. У протилежність *епістемічному* дискурсу, структурний дискурс про міфи, дискурс *міфо-логічний* повинен сам бути *міфо-морфним*. Він повинен мати форму того, про що він говорить. Ось що говорить Леві-Строс у “Сирому й вареному”, книжці, з якої я хотів би тепер процитувати одну довгу і дуже змістовну сторінку:

“Справді, вивчення міфів ставить методологічну проблему, виходячи з того, що воно не може підлягати картезіанському принципові ділити трудність на стільки частин, скільки буде потрібно для її подолання. Адже не існує справжнього терміна для аналізу міфів, не існує такої потаємної одиниці, яку можна було б виділити наприкінці праці з розкладання. Теми подвоюються до нескінченності. Коли нам уже здається, що ми їх розплутали й відокремили одну від одної, то з'ясовується, що вони знову зливаються до купи у відповідь на вимогу непередбачених подібностей. Унаслідок цього одиниця міфу лише тенденційна і проєкційна, вона ніколи

не віддзеркалює якогось стану або якогось моменту міфу. Оскільки вона — феномен уяви, що передбачається зусиллям інтерпретації, її роль полягає в тому, щоб надати синтетичної форми міфу і перешкодити тому, щоб він розчинився в безладі суперечностей. Тож можна було б сказати, що наука про міфи *анакластична*, якщо застосувати цей давній термін у широкому розумінні, прийнятому етимологією, — термін, який, за своїм визначенням, дозволяє вивчення віддзеркалених променів разом із променями заломленими. Але, на відміну від філософської рефлексії, яка прагне дійти аж до свого джерела, рефлексії, про які йдеться тут, стосуються променів, позбавлених будь-якого вогнища, де вони утворювалися б, крім віртуального... Прагнучи наслідувати спонтанний рух міфічної думки, наш процес дослідження, який можна вважати і занадто коротким, і занадто довгим, мусив улягати її вимогам і шанувати її ритм. Тому ця книжка про міфи — сама, з певного погляду, міф”. Це твердження підхоплюється трохи далі (с. 20): “Оскільки міфи самі будуються на кодах другого порядку (коди першого порядку — це ті, з яких складається мова), то ця книжка запропонує ескізний варіант коду третього порядку, призначеного забезпечувати взаємоперекладність кількох міфів. Це та причина, з якої не буде помилкою розглядати її як міф: у якомусь розумінні, як міф міфології”. Саме цією відсутністю всякого реального й незмінного центру дискурсу пояснюється, чому Леві-Строс обрав для композиції своєї книжки музичну модель. Відсутність центру стає тут відсутністю суб’єкта й відсутністю автора: “Міф і музичний твір, таким чином, постають перед нами як диригенти оркестру, слухачі якого —

мовчазні виконавці. Якщо поставити запитання про те, де шукати реальне джерело твору, доведеться відповісти, що визначити його неможливо. Музика і міфологія ставлять людину перед віртуальними об'єктами, лише тінь яких реальна... Міфи не мають автора..." (с. 25).

Отже, саме тут етнографічний бриколаж свідомо береться виконувати міфопоетичну функцію. Але разом із тим ця функція наділяє міфологічним характером — тобто перетворює її на історичну ілюзію — філософську або епістемологічну вимогу існування центру.

Проте, якщо ми визнаємо необхідність жесту Леві-Строса, ми не можемо й не усвідомлювати пов'язаного з ним ризику. Якщо міфо-логічне — це міфо-морфічне, то чи означає це, що всі дискурси про міфи варті один одного? Чи треба буде відмовитися від будь-яких епістемологічних вимог, дозволивши проводити різницю між кількома якостями дискурсу про міф? Це запитання класичне, але неминуче. На нього не можна відповісти — і, гадаю, Леві-Строс на нього й не відповідає, — поки не буде чітко поставлено проблему стосунків між філософемою і теоремою, з одного боку, міфемою та міфопоемою — з другого. А це не проста історія. Оскільки цю проблему чітко не сформульовано, ми прирікаємо себе на те, щоб перетворити уявну трансгресію філософії на непомітну помилку всередині філософського поля. Емпіризм — це той жанр, різновидами якого завжди будуть ці помилки. Транс-філософські концепти мають тенденцію перетворюватися на філософську наївність. Цей ризик можна показати на багатьох прикладах, на концептах знаку, історії, істини тощо. Я

хотів би підкреслити лише те, що вихід за межі філософії полягає не в тому, щоб перегорнути сторінку філософії (бо це найчастіше зводиться до поганого філософування), а щоб у певний спосіб і далі читати філософів. Леві-Строс завжди усвідомлював той ризик, про який я говорю, і цей ризик був неминучою ціною, яку йому доводилося платити за свої зусилля. Я говорив, що емпіризм — це матрична форма всіх помилок, що загрожують дискурсові, який і далі, зокрема у Леві-Строса, прагне бути науковим. Але якби дослідники захотіли покласти в основу проблему емпіризму та бриколажу, вони, безперечно, дуже швидко прийшли б до абсолютно суперечливих тверджень про статус дискурсу в структурній етнології. З одного боку, структуралізм слушно розглядається власне як критика емпіризму. Але водночас немає жодної книжки або нарису Леві-Строса, що не пропонувалася б як емпіричне дослідження, що його інші види інформації можуть або доповнити, або похитнути. Структурні схеми завжди пропонуються як гіпотези, що будуються на скінченній кількості інформації і піддаються випробуванню досвідом. Численні тексти могли б підтвердити це подвійне постулювання. Повернімося ще до вступної частини “Сирого й вареного”, де добре показано, що якщо це постулювання подвійне, то це тому, що тут ідеться про мову понад мовою: “Критики, які стали б нам закидати те, що ми не склали вичерпного реєстру південноамериканських міфів, перш ніж аналізувати їх, припустилися б серйозної помилки, не зрозумівши природи і ролі цих документів. Сукупність міфів певної людності належить до порядку дискурсу. Окрім тих випадків, коли ця людність повністю зникає у фізичному

або в моральному розумінні, ця сукупність ніколи не буває закритою. З тим самим успіхом можна було б закидати лінгвістові, що він склав граматику мови, не зареєструвавши всієї сукупності всіх її слів та виразів, що були промовлені, відтоді як існує ця мова, та не знаючи, якими фразами обмінюватимуться її носії доти, доки вона існуватиме. Досвід показує, що до смішного мала кількість фраз... дозволяє лінгвістові опрацювати граматику мови, яку він вивчає. І навіть граматика часткова або начерк граматики являють собою дорогоцінний набуток, якщо йдеться про мови неznані. Синтаксис не чекає, щоб виразити себе, поки буде інвентаризовано нескінченну кількість мовних подій, тому що він являє собою набір правил, що керують їхнім утворенням. Так от, ми саме й хотіли зробити ескізний варіант синтаксису південноамериканської міфології. В міру того як нові тексти збагачуватимуть міфічний дискурс, ми матимемо нагоду контролювати або змінювати спосіб, у який сформульовані певні граматичні закони, відмовлятися від деяких з них і відкривати нові. Але за жодних обставин нам не слід ставити за провину, що ми не врахували вимоги брати до уваги тотальність міфічного дискурсу. Бо, як ми щойно переконалися, ця вимога не має сенсу” (с. 15—16). Отже, тоталізація визначається або як *даремна*, або як *неможлива*. Це пояснюється, безперечно, тим, що є два способи мислити межу тоталізації. І я хочу ще раз повторити, що ці два визначення співіснують у неявний спосіб у дискурсі Леві-Строса. Тоталізація може бути визнана неможливим у класичному стилі: в такому випадку згадують емпіричне зусилля суб'єкта або скінченного дискурсу, який марно намагається впоратись із нескін-

ченним багатством, якого він ніколи не зможе підпорядкувати. Слів існує забагато, і значно більше, аніж їх можна вимовити. Але можна визначити не-тоталізацію й інакше: вже не як концепт скінченності, не як встановлення емпіричності, а як концепт *гри*. У такому варіанті, якщо тоталізація більше не має сенсу, то не тому, що нескінченність поля не може бути охоплена поглядом або скінченим дискурсом, а тому, що природа цього поля — а саме мова, і мова скінченна — виключає тоталізацію: це поле насправді є полем *гри*, тобто нескінченних субституцій у закритості скінченної сукупності. Це поле дозволяє ці нескінченні субституції лише тому, що воно скінченне, тобто замість того, щоб бути невичерпним полем, як у класичній гіпотезі, замість того, щоб бути надто великим, йому чогось бракує, а саме — центру, який зупиняє і засновує гру субституцій. Можна було б сказати, користуючись у строгому його розумінні, словом, скандальне значення якого незмінно стирається у французькій мові, що цей рух гри, уможливлений нестачею, відсутністю центру або джерела, — це рух *доповнюваності*. Не можна визначити центр і вичерпати тоталізацію тому, що знак, який замінює центр, який його *доповнює*, який займає його місце за його відсутності, цей знак додається, — він надлишковий, *доданий*. Рух сигніфікації додає щось таке, внаслідок чого ми маємо певний надлишок, але цей надлишок плінний, тому що він замінює, доповнює нестачу з боку означуваного. І хоча Леві-Строс не користується словом *додатковий*, не підкреслюючи, як це я тут зробив, двох напрямків смислу, які в дивний спосіб утворюють спільну композицію, аж ніяк не випадково він послуговується двічі цим словом у

своєму “Вступі до творчості Моса”, коли говорить про “надлишковість означника у стосунку до означуваних, до яких вона може бути прикладена”: “Отже, у своїх зусиллях зрозуміти світ людина завжди має у своєму розпорядженні надмір значення (який вона розподіляє між речами за законами символічної думки, що їх обов’язково повинні вивчити етнологи та лінгвісти). Цей перерозподіл додаткової порції — якщо можна так висловитись — абсолютно необхідний для того, щоб загалом приступний для сприйняття означник та незмінне означуване зберігали між собою стосунок доповнюваності, що є неодмінною умовою символічної думки”. (Можна було б, безперечно, показати, що ця *доповнювана порція* значення — початок самого *ratio*.) Це слово знову з’являється трохи далі, після того як Леві-Строс говорить про “це плинне означуване, яке є рабською залежністю всієї скінченної думки”: “Інакше кажучи, надихаючись приписом Моса, що всі суспільні явища можуть бути уподібнені до мови, ми бачимо в *mana*, *wakan*, *oranda* та інших поняттях того самого типу свідоме вираження *семантичної функції*, чия роль полягає в тому, щоб дозволити семантичній думці реалізовуватися, попри властиву їй суперечливість. Так пояснюються на перший погляд нерозв’язні антиномії, невіддільні від цього поняття... Сила і дія, якість і стан, іменник, прикметник і дієслово водночас; абстрактна й конкретна, всюдисутня й локалізована. І справді, *mana* — це все це відразу: але водночас чи не є вона всім відразу саме тому, що є нічим, простою формою чи, точніше, символом у чистому стані, а отже, спроможним зарядитися яким завгодно символічним змістом? У цій системі символів, що конститує

всяку космологію, це буде просто *нульова символічна цінність*, тобто знак, який позначає необхідність *додаткового* символічного змісту (курсив мій. — Авт.) — того, який завантажує означуване, але може бути будь-якою цінністю за умови, що він є складовою частиною доступного резерву і не є, як кажуть фонологи, терміном групи”. (Примітка: “Лінгвісти вже визнали необхідність формулювати гіпотези цього типу. Наприклад: “Нульова фонема протиставляється всім іншим фонемам французької мови в тому, що вона не наділена жодною диференційною ознакою і жодним постійним фонетичним значенням. І навпаки, нульова фонема має функцію протиставлятися відсутності фонемі” (Якобсон і Лоц). Можна було б сказати майже так само, схематизуючи концепцію, яка була запропонована тут, що функція понять типу *tata* — бути протиставленим відсутності значення, не несучи в собі ніякого конкретного значення”).

Надлишковість означника, його *доповнювальний* характер залежить, таким чином, від скінченності, тобто від нестачі, яку треба *заповнити*.

Тоді зрозуміло, чому Леві-Строс надає такої ваги концептові гри. Посилання на всі види гри, зокрема на рулетку, зустрічаються в нього дуже часто, передусім у “Бесідах”, “Расі та історії”, “Мисленні дикунів”. Проте це посилання на гру завжди пов’язане з певними труднощами.

Труднощами, які насамперед мають стосунок до історії. Це класична проблема, навколо якої виникло чимало заперечень. Я вкажу лише на те, що здається мені формалізацією проблеми: приділяючи мало уваги історії, Леві-Строс вчинив суд над концептом, який

завжди був пов'язаний з телеологічною та есхатологічною метафізикою, тобто, парадоксально, з тією філософією присутності, якій вважали за можливе протиставити історію. До тематики історичності, хоча вона, здається, проникла у філософію досить пізно, завжди зверталися, коли йшлося про визначення буття як наявності. З етимологією або без неї і попри класичний антагонізм, який протиставляє свої значення в межах усієї класичної думки, можна було б довести, що концепт епістемі завжди прикликав концепт історії, якщо історія — це завжди єдність становлення як традиції істини та розвитку науки, орієнтованої на привласнення істини присутністю і присутністю при собі, до знання у самосвідомості. Історія завжди мислилася як рух тоталізації історії, відгалуження між двома присутностями. Але якщо є всі підстави ставитися з підозрою до цього концепту історії, ми ризикуємо піддати його редукації, не постулювавши виразно проблему, на яку я тут указую, скотитися до антиісторизму класичного типу, тобто до якогось визначеного моменту в історії метафізики. Таким видається мені алгебраїчний формалізм цієї проблеми. Якщо говорити конкретніше, то в працях Леві-Строса треба відзначити, що повага до структурності, до внутрішньої оригінальності структури примушує нейтралізувати час та історію. Наприклад, поява нової структури, оригінальної системи, завжди відбувається — і це сама умова її структурної специфічності — через її розрив із минулим, з її походженням та причинами. Отже, можна описати характерні ознаки структурної організації, лише обминаючи увагою — в самий момент цього опису — її минулі умови: не постулюючи проблеми переходу від однієї

структури до іншої, взявши в дужки історію. В цей “структуралістський” момент концепти випадковості та перервності незамінні. І справді, Леві-Строс часто до них звертається, як, наприклад, тоді, коли йдеться про цю структуру структур, якою є мова і про яку він говорить у “Вступі до творчості Моса”, що “вона могла народитися лише раптово й відразу”: “Хоч би якими були момент та обставини її появи на еволюційній драбині тваринного життя, мова могла народитися лише раптово й відразу. Речі не могли позначатися поступово. Внаслідок трансформації, вивчення якої належить не до суспільних наук, а до біології та психології, здійснився перехід від того етапу, де ніщо не мало сенсу, до етапу, коли осмисленим стало все”. Що, втім, не перешкоджає Леві-Стросові визнавати повільність, досягання, безперервні труднощі, якими супроводжуються фактичні трансформації, історія (наприклад, у “Расі та історії”). Але він мусив, як свого часу це зробили також Русо та Гусерль, “відкинути всі факти” в той момент, коли він хотів осмислити сутнісну специфічність структури. Як і Русо, він почував себе змушеним завжди мислити походження нової структури за моделлю катастрофи — потрясіння природи в природі, природного розриву природного зчеплення, стрибка природи.

Труднощі, на які наштовхувалася гра, стосувалися не лише історії, вони стосувалися також присутності. Присутність певного елемента — це завжди присутність значуща і субститутивна, вписана в систему відмінностей та в рух певного ланцюга. Гра — це завжди гра відсутності та присутності, але якщо ми хочемо осмислити її радикально, треба мислити її до альтернативи присутності та

відсутності; треба мислити буття як присутність або відсутність, виходячи з можливості гри, а не навпаки. Але якщо Леві-Строс краще, аніж будь-хто інший, прояснив гру повторення і повторення гри, це, проте, не перешкоджало йому в певний спосіб визнавати етику присутності, відчувати певну ностальгію за початком, за архаїчною і природною невинністю, за чистотою присутності і присутністю при собі у слові; і зовсім не важко виявити в нього цю етику, цю ностальгію, і навіть докори сумління, що їх він часто подає як мотивацію етнологічного задуму, коли говорить про суспільства архаїчні, тобто зразкові, на його погляд. Ці його тексти добре відомі.

Отже, звернута до присутності, втраченої або неможливої, з відсутнім початком, ця структуралістська тематика розірваної безпосередності — це сумна, *негативна*, ностальгічна, провинна, русоїстська грань думки про гру, тоді як ніцшеанське *ствердження*, веселе ствердження гри світу та невинності становлення, ствердження світу знаків без помилок, без істини, без початку, відкрите для активної інтерпретації — її друга грань. *Це ствердження визначає не-центр інакше, ніж втрату центру*. І воно грає, не думаючи про свою безпеку. Бо це гра *надійна*: це гра, яка обмежує *субституцію* деталей, які *задані та існують*, деталей *присутніх*. В абсолютній випадковості ствердження також схиляється до *генетичної невизначеності*, до *семінальної авантюри* сліду.

Отже, існують дві інтерпретації інтерпретації, структури, знаку та гри. Одна прагне розшифрувати, мріє розшифрувати якусь істину або якийсь початок, що уникають гри та знакового порядку, і живе необхідністю інтерпретації, як живуть у вигнанні. Друга, яка

більше не звертається до початку, стверджує гру і намагається вийти за межі людини та гуманізму, причому назву людини вона розуміє як назву цього буття, яке протягом усієї історії метафізики або онто-теології, тобто протягом тотальності своєї історії, мріяло про повну присутність, про надійні основи, про початок і про кінець гри. Ця друга інтерпретація інтерпретації, дорогу до якої нам показав Ніцше, не шукає в етнографії, як цього хотів Леві-Строс, чий "Вступ до творчості Моса" я ще раз процитую, "натхненницю нового гуманізму".

Можна помітити сьогодні, — і то не за однією ознакою, — що ці дві інтерпретації інтерпретації, — які були б абсолютно непримиренні, навіть якби ми переживали їх одночасно і мирили їх у темній структурі, — ділять між собою те поле, яке ми називаємо, в такий проблематичний спосіб, науками про людину.

Щодо мене, то я не вірю, хоч обидві ці інтерпретації начебто чітко виявляють свою відмінність і постійно витончують свою незвідність, що сьогодні ми можемо *обирати*. По-перше, тому, що ми перебуваємо в регіоні, який тимчасово визначимо як регіон історичності, де категорія вибору здається дуже легкою. По-друге, тому, що треба спочатку спробувати осмислити спільний ґрунт і *відмінюваність* цієї неминучої відмінності. І тому, що є один тип запитання, — назвімо його знову ж таки історичним, — *концепцію, утворення, проростання та роботу* якого ми здатні сьогодні побачити лише краєм ока. І я говорю ці слова, звичайно ж, звернувши свій погляд до акту народження; але також і до тих людей, які в суспільстві, що з нього я себе не виключаю, відвертають очі перед тим, що досі не

має назви, що звістує про себе і може зробити це, як то необхідно щоразу, коли відбувається народження, лише згідно з неприродною природою, у безформній, німій, дитинній і жахливій формі потворності.

ХІ

ЕЛІПС

Габріелеві Бунуру

То там, то там ми розрізняли письмо: несиметричний поділ окреслював, з одного боку, закриття книжки, з другого — відкритість тексту. З одного боку, теологічна енциклопедія і за її моделлю — книжка людини. З другого — тканина слідів, що позначають зникнення подоланого Бога або стертої людини. Питання письма могло відкритися лише для закритої книжки. Веселе блукання *graphiein* тоді не знало повернення. Відкритість тексту була авантюрою, витратою без резерву.

А проте, хіба ми не знали, що закриття книжки було лише межею серед інших меж? Що лише в книжці, знову й знову туди повертаючись і вичерпуючи всі наші ресурси, нам треба було б остаточно окреслити письмо поза книжкою?

І тоді нам на думку спадає “Повернення книжки”¹. Під цим заголовком Едмон Жабес нам спочатку розповів, що означає “*покинути книжку*”. Якщо закриття — не кінець, то хоч би як намагалися ми протестувати або деконструювати,

“Бог приходить після Бога, а Книга — після Книги”.

Але в русі цього “приходу після” письмо чатує між Богом і Богом, між Книгою і Книгою. І якщо він відбувається після цього чатування та після зовнішнього-закриття, повернення до книжки не закриє нас у ній. Він — момент блукання, він повторює *epochu* книжки, тотальність її підвішеного стану між од-

ним письмом та іншим, її відступ — і те, що зберігається в ній. Він повертається до

“книжки, — мереживної прошивки ризику...”

“...Отже, моє життя після книжки буде чатуванням письма в інтервалі меж...”

Повторення не перевидає книжку, воно описує її початок після письма, яке їй ще не належить або більше їй не належить, яке вдає, повторюючись, ніби дозволяє зрозуміти себе в ній. Це повторення не тільки не дозволяє пригнітити себе або замкнути в томі, а й навіть є першим письмом. Письмом початку, письмом, яке віднаходить початок, вистежуючи сліди його зникнення, письмо, нестямно закохане в початок:

“Писати — це палко любити початок”.

Але ми тепер знаємо, що впливає на нього в такий спосіб не початок, а те, що його замінює; це також і не протилежність початку. Це не відсутність на місці присутності, а слід, який замінює присутність, що ніколи не була присутньою, початок, з якого нічого не почалося. Але книжка живе з цього обману: переконувати, що пристрасть, первісно виникнувши під впливом чогось, може в кінці бути погамована поверненням цього ж таки “чогось”. Обман початку, кінця, лінії, петлі, об’єму, центру.

Як і в першій “Книзі запитань”, уявні рабини відповідають один одному у “Співі про Петлю”:

“Лінія — це обман”.

Реб Сеаб

“Чи не найтрикіше мені, — казав Реб Агім, — було бачити, причому я був не здатний його зупинити, як моє життя закругляється, щоб утворити петлю”.

Після того як коло обертається, як об'єм обмотується навкруг себе, як книжка повторюється. Її тотожність собі самій набуває непомітної відмінності, яка дозволяє нам ефективно, строго, тобто потай, вийти із закриття. Подвоюючи закриття книжки, її роздвоюють. А потім від неї потай тікають, між двома фрагментами тієї самої книжки, вздовж тієї самої лінії, по тій самій петлі, *“над якою чатує тисьмо в інтервалі меж”*. Цей вихід з ідентичного в тотожне залишається дуже легким, він сам нічого не важить, він мислить і зважує книжку як таку. Повернення до книжки тоді стає покиненням книжки, воно прослизає між Богом і Богом, між Книгою і Книгою, в нейтральний простір *“приходу після”*, в невизначеність інтервалу. Тоді повернення не вертається до володіння. Воно не повертає у власність початок. Цього останнього більше немає в ньому самому. Письмо, пристрасть початку, також треба розуміти через суб'єктивний родовий відмінок. Сам початок пасіонарний, пасивний, це він уникає того, щоб бути написаним. Що означає бути вписаним. Уписування початку — це, безперечно, його писане-буття, але це також його вписане-буття, вписане в систему, місцем і функцією якої воно є.

У такому розумінні, повернення до книжки за своєю суттю еліптичне. Чогось невидимого бракує в граматиці цього повторення. Оскільки ця нестача невидима і невизначена, оскільки вона подвоює й досконало присвячує книжку, проходить через усі точки її кола, то нічого не зворухнулося. А проте весь смисл змінився внаслідок цієї нестачі. Повторена, та сама лінія вже не та сама, петля більше не має того самого центру, початок *відіграв свою роль*. Чогось бракує для того,

щоб коло було досконалим. Але в *Ελλειψις* завдяки простому подвоснню шляху прохання закриття, розрив лінії, книжка дозволяє мислити себе як таку.

"І Юкель сказав:

Коло впізнане. Розірвіть криву лінію. Дорога подвоює дорогу.

Книжка освячує книжку".

Повернення до книжки може означати тут форму вічного повернення. Повернення того самого змінюється — але робить це абсолютно — лише з поверненням до того самого. Чисте повторення, хай навіть воно не змінює жодної речі, жодного знака, несе в собі необмежену могутність спотворення та руйнування.

Це повторення — письмо, бо саме в ньому зникає тотожність початку самому собі, присутність при собі так званого живого слова. Це центр. Якщо перша книжка, книжка міфічна, жила з обману напередодні хай там якого повторення, то це сталося тому, що центр був поза грою: незамінний, визволений від метафори та від метонімії, таке собі *інваріантне ім'я*, яке можна було пригадати, але не повторити. Центр першої книжки не міг бути повторений у своїй власній репрезентації. Після того як він хоч раз став об'єктом такої інтерпретації — тобто після того як він був написаний, — коли можна прочитати книжку в книжці, початок у початку, центр у центрі, це — провалля, безодня нескінченного подвоєння. Інший перебуває в тотожному, *"Десь-інде всередині..."*

.
Центр — це колодязь...

.
Де центр? — загорлав Реб Мадис. — Вода, якої зреклись, дозволяє соколові переслідувати свою здобич.

Центр — це, можливо, переміщення запитання.

Ніякого центру там, де коло неможливе.

Якби смерть могла прийти до мене, — казав Реб Бекрі, —

Я був би водночас

Работством контура і цезури”.

Щойно знак з'являється на поверхні, він починає повторюватися. Без цього він не був би знаком, він не був би тим, чим він є, тобто цією нетотожністю собі, яка регулярно відсилає до тотожного. Тобто до іншого знака, який теж народжується для того, щоби ділитися. Графема, що повторюється в такий спосіб, не має, отже, ні природного місця, ні природного центру. Але чи втрачала вона їх коли-небудь? Чи її ексцентричність — це децентрування? Хіба не можна стверджувати безвідносність до центру, замість оплакувати відсутність центру? Який сенс тужити за центром? Хіба центр, відсутність гри та відмінності, це не інша назва смерті? Тієї, яка заспокоює, втихомирює, але зі своєї ями також віє страхом і залучає до гри?

Перехід через негативну ексцентричність, безперечно, необхідний; але тільки пороговий.

“Центр — це поріг.

Реб Наман казав: “Бог — Центр; ось чому великі уми проголосили, що Він не існує, бо якщо центр яблука або зірки — це серце небесного світила або плоду, то яке тоді справжнє середовище саду та ночі?”

І Юкель сказав:

Центр — це невдача...

“Де центр?

— Під попелом”.

Реб Селаг

“Центр — це жалоба”.

Так само як існує негативна теологія, існує негативна атеологія. У змові з першою вона говорить про відсутність центру, коли слід було б уже стверджувати гру. Але чи бажання центру не є ніби функцією самої незнищенної гри? І в повторенні або поверненні гри — хіба не кликатиме нас привид центру? Саме тут, між письмом як децентруванням і письмом як ствердженням гри, вагання нескінченне. Воно належить грі і прив’язує її до смерті. Воно витворюється у “хто знає?” — без суб’єкта та без знання.

“Остання перешикода, останній межовий стовп це — хто знає? — центр.

І тоді все прийде до нас від краю ночі, від дитинства”.

Якщо центр — це справді “переміщення запитання”, то це тому, що завжди якимось *називали* колодязь, який не має ні назви, ні дна і для якого він був знаком; знаком ями, що її книжка хотіла заповнити. Центр був назвою ями. А ім’я людини, як і ім’я Бога, висловлює силу того, що постало на світ, щоб створити там твір у формі книжки. Книжка, сувій пергамену мусили проникнути в небезпечну яму, потай пробратися в загрозову оселю, рухом звіриним, жвавим, мовчазним, гладеньким, лискучим, слизьким, як проникає кудись змія або риба. Таким є неспокійне бажання книжки. Книжки впертої і паразитичної, що кохається і дихає тисячею ротів, які залишають тисячу відбитків на нашій шкірі, це така собі морська потвора, *поліп*.

“Смішно лежати отак на череві. Ти плазуєш. Ти проповзаєш під стіною, проривши

під нею нору. Ти сподіваєшся втекти, як щур. Подібний до тіні, до ранку, до шляху.

А це бажання встояти на ногах, попри втому й голод?

Нора, це була тільки нора,
успіх книжки.

(Яма-спрут, твоя робота?

Спрут був підвішений до стелі, і його мацаки замерхтіли.)

Це була тільки дірка
у стіні,

така вузька, що ти ніколи
не міг у неї пролізти,
щоб утекти.

Не довіряйте своїм оселям. Вони не завжди гостинні”.

Дивна безтурботність такого повернення. Пройнятого розпачем від повторення, а проте радісного, оскільки пощастило ствердити безодню, оселитися в лабіринті поета, описати нору, “успіх книжки”, в яку можна лише занурюватися, яку треба зберегти, руйнуючи її. Жорстоке ствердження відчайдушної економії, такий собі танець. Оселя негостинна, щоб заманювати, як книжка, в лабіринт. Лабіринт тут — безодня: людина провалюється в горизонтальність чистої поверхні, що виявляє себе за кожним поворотом.

“Книжка — це лабіринт. Тобі здається, ніби ти виходиш із неї, а ти поринаєш у неї все глибше. Ти не маєш жодного шансу на порятунок. Тобі треба знищити твір. Ти не можеш зважитися на це. Я помічаю повільне, але неухильне наростання твоєї тривоги. Мур за муром. Хто чекає на тебе в кінці? — Ніхто... Твоє ім'я згорнулося над собою, як згортаються пальці на руків'ї меча”.

У безтурботній погідності цього третього тому “Книга запитань” завершується. Як і слід було сподіватися, залишаючись відкритою, висловлюючи не-закриття, водночас нескінченно відкритою і нескінченно міркуючи про саму себе, “око в оці”, як коментар, що до нескінченності супроводжує “книжку книжки, вилучену й знову покликану”, книжку, знову й знову розпочату і продовжувану після того місця, якого немає ні в книжці, ні поза книжкою, висловлюючи себе як сама відкритість, яка є віддзеркаленням без виходу, відсиланням, поверненням і поворотом лабіринту. Він — дорога, що замикає в собі стежки, які виводять за його межі, яка містить у собі власні виходи, яка сама відчиняє свої двері, тобто відчиняє їх на себе, закривається, щоб осмислити свою відкритість.

Ця суперечність осмислюється як така у третій книзі запитань. Ось чому троїчність — це її шифр та ключ до її погідності. Ось що говорить третя книга про свою композицію:

“Я перша книга у другій”.

.....
*“І Юкель сказав:
 Три запитання
 звабили книжку, і три запитання
 її завершать.
 Те, що закінчується,
 починається тричі.
 Книжка — це три.
 Світ — це три.
 І Бог для людини —
 це три відповіді”.*

Три: не тому, що двозначне, роздвоєність усього й нічого, відсутньої присутності, чорного сонця, відкритої петлі, вкраденого центру, еліптичного повернення буде нарешті підсумовано в якійсь діалектиці, заспоко-

ено в якомусь понятті примирення. “Крок” і “пакт”, про які говорить Юкель у своїй “Півночі, або Третьому запитанні”, — це інша назва смерті, утверджена після “Світанку, або Першого запитання” та “Полудня, або Другого запитання”.

І Юкель сказав:

*“Книжка мене привела
від світанку до сутінків,
від смерті до смерті,
з твоєю тішко, Саро,
у числі, Юкелю,
на краю моїх запитань,
біля ніг у трьох запитань...”*

Смерть приходиться удосвіта, бо все почалося з повторення. Відтоді як центр або початок почали повторюватися, подвоюватися, подвоєне не тільки додавалося до простого. Воно його ділило й доповнювало. Відразу виникав подвійний початок плюс його повторення. Три — це перша цифра повторення. І також остання, бо безодня репрезентації завжди лишається опанована своїм ритмом, до нескінченності. Нескінченне — це, безперечно, не одиниця, не нуль, не незліченне. Воно має троїчну сутність. Два, як і друга “Книга запитань” (“Книга Юкеля”), як і Юкель, залишається неодмінним і непотрібним зчленуванням книжки, принесеним у жертву посередником, без якого не було б троїчності, без якого смисл не був би тим, чим він є, тобто відмінним від себе самого: у грі. Зчленування — це розлам. Можна було б сказати про другу книжку те, що сказав Юкель у другій частині “Повернення до книжки”:

“Були в книжці ліана й нервюра, аж поки їх звідти не викинули”.

Якщо ніщо не передувало повторенню, якщо ніяка теперішність не стежила за слідом, якщо, в певний спосіб, саме *"порожнеча знову підкопується й залишає сліди"*², тоді час письма не йде більше по лінії модифікованих теперішностей. Прийдешнє не є майбутнім теперішнім, вчора не є минулим теперішнім. Потойбічності закриття книжки не треба ані чекати, ані віднаходити. Вона *там*, але *потойбіч*, у повторенні, але вириваючись із нього. Вона там, як тінь книжки, трете між двома руками, що тримають книжку, відмінюваність у "тепер" письма, відстань між книжкою і книжкою, ця інша рука...

Відкриваючи третю частину третьої "Книги запитань", так починається спів про *відстань і тон*:

"Завтра — тінь та здатність віддзеркалення наших рук".

Реб Деріса

ПРИМІТКИ

- ¹ Так називається третій том "Книги запитань" (1965 р.). Другий том, "Книга Юкеля", був опублікований 1964 р. Див. вище "Едмон Жабес і питання книги".
- ² Jean Catesson, *Journal non intime et points cardinaux*, in *Mesures*, oct. 1937, № 4.

ЗМІСТ

I. Сила та значення	7
II. <i>Cogito</i> та історія божевілля	65
III. Едмон Жабес і питання книги	131
IV. Насильство та метафізика	157
V. “Генеза та структура” і феноменологія	313
VI. Підказане слово	345
VII. Фройд і сцена письма	403
VIII. Театр жорстокості та закриття репрезентації	469
IX. Від обмеженої економії до економії загальної	507
X. Структура, знак і гра в дискурсі наук про людину	563
XI. Еліпе	591

Жак Дерида

**ПИСЬМО
ТА ВІДМІННІСТЬ**

Переклав з французької
Віктор Шовкун

Науковий редактор перекладу
Олексій Шевченко

Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*
Редактор *Михайло Москаленко*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректор *Лілія Коляда*
Дизайн обкладинки *Василя Марущинця*

Підписано до друку 18.10.2004.
Формат 84 × 90 ¹/₃₂. Папір офсетний № 1.
Гарнітура Times. Друк офсетний.
Зам. № 4-1858 К.

Видавництво Соломії Павличко "Основи".
01133, Київ, бульв. Лихачова, 5.
Тел./факс (38-044) 295-25-82, 295-86-36
Тел. (38-044) 295-30-64
E-mail: osnovy@ukrnet.net
<http://kipr.com.ua/osnovy/>

ЗАТ "Віпол" ДК № 15.
03151, Київ, вул. Волинська, 60.

Те, що ми називаємо тут *відмінністю*, позначає дивний рух, неминуче неясну різницю (обхід, затримку, делегування, поділ, нерівність, розташування у просторі), *структура* якої виходить за межі декларованих ресурсів класичного логосу.

Саме цей рух і об'єднує низку опублікованих тут есе. Незалежно від того, що в них аналізується, *літературне* письмо чи *структуралістський* мотив (у царині критики, "наук про людину" чи філософії), незалежно від того, до кого відсилає їхній текст, до Ніцше чи Фрейда, до Гусерля чи Гайдеґера, до Арто, Батая, Бланшо, Фуко, Жабе-са чи Левінаса, усі вони спрямовані на точку невидимого зчленування між письмом та відмінністю. Усупереч цій точці дотику, їхньою метою є змістити обидва терміни.