

СТО

Ален  
Бадью

ЛІТ

ТЯ



Кальварія  
[www.calvaria.org](http://www.calvaria.org)

Ален Бадью

## СТОЛІТТЯ

Cet ouvrage a bénéficié des soutiens des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français, ainsi que du Programme d'aide à la publication Skovoroda de l'Ambassade de France en Ukraine/Institut français d'Ukraine.

Це видання було здійснене за підтримки видавничих програм Французького інституту, а також Програми сприяння видавничій справі «Сковорода» Посольства Франції в Україні/Французького інституту в Україні.

Видання здійснене за підтримки  
Міністерства з питань культури Франції —  
Національного центру книги

Ouvrage publié avec le concours  
du Ministère français chargé de la Culture —  
Centre national du livre

Avec le soutien du



ALAIN BADIOU

# Le Siècle

Seuil  
2005

АЛЕН БАДЬЮ

# СТОЛІТТЯ

З французької переклав Андрій Репа

Видавництво Кальварія • Львів  
Ніка-Центр • Київ  
2014

УДК 316  
ББК 60.5  
Б15

Переклад з французької: *Андрій Репа*  
Літературне редагування: *Катерина Міщенко*

Переклад за виданням: *Alain Badiou Le Siècle*  
ISBN 978-2020579308

### **Бадью А.**

Б15 Століття / Ален Бадью ; пер. з фр. А. Репа. – Львів : Видавництво Кальварія ; К. : Ніка-Центр, 2014. – 304 с.

ISBN 978-617-7192-10-6 (Видавництво Кальварія)

ISBN 978-966-521-651-3 (Ніка-Центр)

Ця книга – водночас знайомство з думкою видатного французького філософа Алена Бадью (нар. 1937), а також філософське переосмислення ХХ століття. Автор прагне дати висловитися самому століттю, його різноманітним практикам, голосам його активістів – політичних, художніх, поетичних, театральних, наукових, психоаналітичних тощо. Героями цієї книги є Мандельштам, Брехт, Піранделло, Бретон, Целан, Песоа, Фройд, Лакан і багато інших.

На переконання Бадью, головна пристрасть, що рухала століття, була «пристрасть реального»: ХХ століття надихалося не мріями, ілюзіями та утопіями, а саме мужністю поглянути реальному в вічі, стати частиною події, перейти до прямої реалізації, винайти щось нове – насамперед «нову людину» замість «старої».

Саме тому все ХХ століття перебуває в парадигмі Війни, епічного зіткнення віч-на-віч, що призводить до деструкції або складного починання, символом якого став «Білий квадрат на білому тлі» Малевича. Активісти століття живуть і творять у фігурі антагонізму, між силою волі та розгубленим блуканням, зсередини якого потрібно відшукати нову організаційну дисципліну думки, нове «братерство», нове «ми». Сьогодні, залишаючись вірними пристрасті ХХ століття, нам треба запитати вслід за Бадью: «Що значить «ми» в часи миру, а не війни?».

Книга споряджена кількома додатковими текстами, що глибше розкривають погляди філософа на деякі особливості століття: ґрунтовна розмова з автором про його тези навколо «Століття», панорама сучасної французької філософії, фундаментальні аспекти емансипативної політики, ідея комунізму, зв'язок демократії з корупцією тощо.

Книга розрахована на філософів, культурологів, істориків, літературознавців і теоретиків мистецтва.

УДК 316  
ББК 60.5

ISBN 978-617-7192-10-6 (Видавництво  
Кальварія)

ISBN 978-966-521-651-3 (Ніка-Центр)

© Editions du Seuil, 2005

© Переклад. А. Репа, 2014

© Видавництво Кальварія,  
2014

© «Ніка-Центр», 2014

## Зміст

Вічне століття. <i>Передмова перекладача (Андрій Рєпа)</i> .....	7
Присвята .....	21
1. Питання методу.....	23
2. Звір .....	34
3. Непримиренне.....	50
4. Новий світ: звісно, але коли? .....	62
5. Пристрасть реального і монтаж видимості.....	71
6. Одиниця ділиться надвое .....	82
7. Криза статі .....	91
8. Анабазис .....	103
9. Сім варіацій .....	119
10. Жорстокості .....	133
11. Авангарди .....	153
12. Нескінченне .....	170
13. Спільне зникнення Людини і Бога .....	187
Бібліографія .....	201
<i>Додаток</i>	
За межами формалізації: інтерв'ю .....	203
Панорама сучасної французької філософії.....	234
Про зв'язок філософії та політики .....	245
Ідея комунізму.....	280
Демократія та корупція: філософія рівності .....	296
Іменний покажчик .....	300



# ВІЧНЕ СТОЛІТТЯ

*Передмова перекладача*

*Андрій Рена*

Любіть те, чого не побачите двічі.

*Ален Бадью. Теорія суб'єкта*

Оскільки у цієї книги є метод, а саме – дати висловитися самому століттю, мислити століття «в інтеріорності», зсередины його самого, віднімаючи (як у математиці) зовнішні консенсусні судження й істеричні трибунали сьогодення, щоб почути, що в столітті справді було нового, унікального, неповторного, – я спробую застосувати цей метод до самого Алена Бадью (адже він, урешті-решт, *ототожнюється* з тим століттям, яке розкриває на цих сторінках): як він визначає сингулярність своєї думки щодо її неминучої історичності? Для цього потрібно просто прислухатися до деяких цитат і, таким чином, втілити голос самого Бадью в живій матеріальності тверджень та універсальному формалізмі філософських категорій.

Насамперед треба зауважити, що ця книга – не історія, а *філософія* століття. Гегель порівнював філософію з птицею мудрості – совою Мінерви, що влітає тільки в сутінках, коли день завершується й починається ніч. У нашому випадку завершилося століття... Цей нічний момент філософії підштовхує до вибору: або впасти в меланхолійний сон оплакування «кінця» (Історії, емансипативної політики, самої філософії, великих наративів тощо – й тим паче до цього нас підштовхує похмура епоха Реакції), або ж, як Ален Бадью, бути нічним сторожем великих філософських істин дня. Бадью часто цитує вірш американського поета Воллеса Стивенса «Людина, яка несе річ»:



*Ми маємо терпіти свої думки всю ніч,  
Поки перед нами не застигне в холодній непорушності яс-  
на очевидність\*.*

Ця холодна непорушність ясної очевидності – це насправді вічність, сутнісний час філософії посеред зоряного неба.

Попри запропонований образ темних сутінків, ця філософія освітлена яскравим світлом Ідеї.

Так, філософія хоч і вічна, але приходиться другою, коли нефілософська новизна вже трапилася. Нефілософські події дня приносять філософії докази іманентності й сингулярності істин. На переконання Бадью, філософія починаючи від Платона залежить від певних нефілософських «умов», що перебувають поза філософією: наука, політика, мистецтво, любов. У платонівській лінії думки, якої тримається й творчо переосмислює Бадью, справжню філософію цікавлять, кінець-кінцем, не опінії, а істина, точніше, чотири «істиннісні процедури» – наукові, політичні, мистецькі, любовні. Й суб'єкт – це втілення цих істин у теорії та практиці: адже суб'єкт – це місце поєднання знання і життя, формалізму та вітальності, структур та існування. Тому в якомусь розумінні століття, яке розкриває Бадью, – це своєрідна непо-

---

\* Оригінал: *We must endure our thoughts all night, until The bright obvious stands motionless in cold* (Wallace Stevens, "Man Carrying Thing", in: *Transport to Summer*, 1947). Цит. за: Бадью А. Тела, язика, істини / Пер. с фр. Н. Козыревой // [http://scepis.net/library/id\\_1974.html](http://scepis.net/library/id_1974.html). У іншій лекції, де також натрапляємо на цю поезію, Бадью зазначає: «Філософія – дисципліна, яка приходиться після дня пізнання, досвіду, реального життя – на самому початку ночі. Вочевидь, поставлена нами проблема майбутнього філософії таким чином розв'язана. Маємо два варіанти. Перший: почнеться новий день творчих експериментів в царині науки, політики, мистецтва й любові – й у нас буде новий вечір для філософії. Другий варіант: наша цивілізація себе вичерпала й ми можемо уявити лише похмуре майбутнє, майбутнє вічних сутінок. Отже, майбутнє філософії полягатиме в її повільній смерті, повільному помиранні в ночі. Філософія буде зведена до того, що читаємо на початку прекрасного тексту Семюеля Бекета "Компанія": "В чорноті комусь дається голос". Голос, у якого немає ні значення, ні слухача». – Бадью А. Загадочное отношение философии и политики / Пер. с фр. Д. Кралечкин. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2013. – С. 11–12.

вторна суб'єктивність такого поєднання. І також суб'єкт – це припис зберігати вірність певним подіям століття. Завдання філософа – і в цьому полягає метод цієї книги – дати суб'єктивностям століття виявити, висловити, експонувати себе.

Момент кінця і завершення, настання ночі, можливо, змушує замислитися про сакраментальне: «Що живе, а що померло?..» Таким питанням філософ Бенедетто Кроче у 1906 році – немов сова Мінерви на схилку XIX століття – формулював вагомість Гегеля для сучасності. Теодор Адорно у праці «Три штудії про Гегеля» (1963) радикально незгоден і перевертає таку позицію. «Таке запитання передбачає прийняття автором самовпевненої позиції судді минулого; але коли йдеться про справді великого філософа, справжнє питання, яке слід поставити, не стосується того, що він усе ще міг би нам сказати, що міг би для нас означати, а радше протилежне: хто є ми, чим наша сучасна ситуація могла би бути в його очах, якою наша епоха постала би в його думках»\*.

Чудово, однак сам Бадью приписує цей фундаментальний гріх у піддані минулого суду історії самому Гегелю: «По суті, над нами все ще тяжіє відома формула Гегеля: “Історія світу – це також і трибунал світу”\*\*\*». І хто взяв усі гріхи за двадцять століття на себе? Філософи! Цими роздумами розпочинається «Маніфест філософії» Бадью: «Перед лицем порушеної проти нас епохою справи, за читанням матеріалів суддівського процесу, найважливіші серед яких Колима й Освенцим, наші філософи, зваливши собі на плечі тягар цього століття (а в кінцевому підсумку – і низку століть від

---

\* Це перевертання Адорно повторює Славою Жижек (неявно покликаючись на Бадью) щодо питання комунізму: «Те саме стосується комунізму – замість очевидного питання “Чи ідея комунізму сьогодні доречна, чи її досі можна застосовувати як інструмент для аналізу та політичної практики?” нам варто запитати протилежне: “Який вигляд має наша сучасна складна ситуація крізь перспективу комуністичної ідеї?” Жижек С. Уроки першого десятиріччя (Вступ до книжки «Спершу як трагедія, потім як фарс») / Пер. з англ. А. Кравець, Н. Совсун // *Політична критика*. – 2011. – № 1. – С. 25.

\*\* Бадью А. (Воз)вращение самой философии // Бадью А. Маніфест философии / Сост. и пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – С. 145.

часів самого Платона), вирішили *визнати себе винними*. Ані безліч разів допитувані науковці, ані військові, ні навіть політики не вважали, що бійні нашого часу всерйоз і надовго вплинули на їхні гільдії. Соціологи, історики, психологи – всі процвітають у невинності. Одні тільки філософи чітко засвоїли, що думка, їхня думка, зіштовхнулася з історичними й політичними злочинами нашого століття – і всіх століть, що його породили, – відразу і як з перешкодою для будь-якого продовження, і як з трибуналом, під який підпадає за інтелектуальні – колективні та історичні – службові злочини»\*. Така нещаслива свідомість призводить до паралізації філософії: вона або делокалізується (втрачає своє власне місце й намагається прибитися до інших спеціальностей і практик – наукових, релігійних, художніх тощо, – або музеїфікує себе (перетворюється на нескінченне переповідання власної історії, так зване *академічне повторення* – може це робити залюблено або, навпаки, з ресентиментом, скажімо, до метафізики). Насправді, щобвилікуватися від такої внутрішньофілософської хвороби, філософії треба, вважає Бадью, відмовитися від історицизму. Філософські ідеї мають визначатися без верховного обґрунтування в Історії. Філософія має набратися сміливості виставляти свої поняття без попереднього трибуналу історичного моменту. В «Маніфесті філософії» Бадью пропонує забути історію філософії. Звісно, таке імперативне «забуття» є лишень методом, а геть не навмисним невіглаством. «Забути історію» насамперед означає прийняти *мислинневі рішення*, не звертаючись до їхнього гаданого історичнісно приписаного смислу. Мова йде про те, щоб порвати з історицизмом, щоб вступити, як колись зробили Декарт або Спіноза, в самостійне узаконення дискурсу. Філософія має прийняти аксіоми думки й видобути з них наслідки. Лишень тоді – й виходячи зі своєї внутрішньої обумовленості – вона прикличе свою історію»\*\*.

\* Бадью А. *Маніфест философии* / Пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – С. 10.

\*\* Бадью А. (Воз)вращение самой философии // Бадью А. *Маніфест философии* / Сост. и пер. В. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – С. 145. Крім того, Бадью не підтримує сучасну інтелектуальну моду в історіографії на «місця пам'яті». Пам'ять – царина опінії, вона, по суті, конструює та нагромаджує ідеології, як індивідуальні, так і державні:

Річ у тім, що філософія має власний час. З одного боку, є подієвий час «родових істин» (наукових, політичних, мистецьких, любовних), які неминуче випадкові, рідкісні, сингулярні, послідовницькі, але й заразом, оскільки ці істини – універсальні, вічні, родові, є буттєво-часове «завжди» [*toujour du temps*]\*, яке не можна змішувати з часом Історії (часом ідеології та опінії). В кінцевому підсумку філософія має видобути таку своєрідну «логіко-математичну» вічність часу\*\*.

Візьмемо, до прикладу, емансипативні політики (в множині; вони єдині, на думку філософа, достойні мислення). Вони рідкісні, переривчасті, існують «через послідовності, під подієвим випадком, що скеровує їхній припис. Вони ніколи не є втіленням або історичним тілом позачасової філо-

---

«Будь-яка пам'ять зберігає лише те, що їй приписане часом, долучає минуле згідно зі своїм визначенням теперішнього. В мене немає сумніву, що треба пам'ятати про винищення євреїв чи про боротьбу учасників Опору. Але мені здається, що пам'ять якогось маніяка-неонациста, що вклоняється цій війні, подібна до пам'яті колекціонера – докладно пам'ятаючи про фашистські звірства, він упивається згадками про ті події і прагне їх повторити. Я бачу, як чимала кількість людей знаючих (також істориків) виснували зі своєї пам'яті про часи Окупації та із зібраних документів те, що у Петена було чимало заслуг. З цього очевидно випливає, що за допомогою "пам'яті" одним махом не вирішити питання. Кожного разу настає момент, коли важливо від власного імені заявити: те, що мало місце, – було, і чинити те, що вимагає теперішня ситуація із можливостями, які вона пропонує». Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. – М., СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 39.

\* Саме так французькою перекладений платонівський термін «цілокупність часу»; див.: Платон. Держава. Книга шоста, 486b. – К.: Основи, 2000. В українському перекладі цей фрагмент подано так: «... уміння охопити внутрішнім поглядом неосяжну цілість часу й буття». (Пер. Дзвінки Коваль).

\*\* Щодо зв'язку часу та історії в Бадью, його колишній учень і видатний філософ Кентен Меясу виводить вузлову, хоч і на позір парадоксальну тезу: «*є лише історія вічного, тому що лише вічне виходить із події*». Інакше кажучи: є історія лише істин, наскільки будь-яка істина чітко вічна й незвідна до якого-небудь релятивізму». Meillassoux Q., Histoire et événement chez Alain Badiou. – Intervention au séminaire «Marx au XX<sup>e</sup> siècle: l'esprit & la lettre» (Paris: 2 février 2008) // [http://www.marxau21.fr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=83:histoire-et-evenement-chez-alain-badiou&catid=39:badiou-alain&Itemid=62](http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=83:histoire-et-evenement-chez-alain-badiou&catid=39:badiou-alain&Itemid=62)

софської категорії. Вони не є зішестям Ідеї, як і доленосною фігурою буття. Вони – *сингулярне креслення, в якому пробивається назовні істина колективної ситуації*\*. Може бути Історія держави, але емансипативні політики (протилежні державі) мають лишень історичні модуси сингулярних послідовностей (від однієї «точки» – рішення – до іншої «точки» і так далі). Але разом з тим в історії людства завжди існували так звані *комуністичні інваріанти* – як от повстання гладіаторів Спартака або селянські бунти Томаса Мюнцера: «Комуністичні інваріанти не мають характеру певного класу: вони синтезують універсальне прагнення пригнічених на повалення будь-якого принципу експлуатації та поневолення»\*\*, прагнення, чільною вимогою якого є радикальна рівність. Рівність, справедливість (політичне ім'я для «істини») – це позачасові, безумовні *аксіоми*: їх не дістають в результаті певної діяльності, а постулюють від самого початку як універсальні принципи\*\*\*.

Однак посеред канонічних філософських концептів Бадью, таких як трансісторичні, повністю формалізовані поняття «буття», «подія», «віднімання», «нескінченність», «безсмертя» тощо, непомітно, але завжди працює концепт «століття». Воно дає вихід на певні ключові концепти, пов'язані зі століттям: «катастрофа», «шов», «темний суб'єкт», «очи-

\* Див. статтю «Про зв'язок філософії та політики» в цьому виданні.

\*\* Badiou A., Balmès F. *De l'idéologie*, Paris, éd. François Maspero, 1976. – P. 67. Там само Бадью й Бальме проголошують ще одну аксіоматичну думку, яка потім буде повторюватися в різних варіаціях: «Народ мислить» (Або: «Маси мислять»): «Наше переконання, зафіксоване в усій історії великих народних бунтів, сконцентроване в такій складній очевидності: маси мислять і, більше того, в загальному історичному русі їхнього неперервного спротиву експлуатації та пригніченню, маси мислять правильно». *Ibid.* Ця теза матиме далекі наслідки: насамперед у твердженні, що політика – це певна колективна здатність або політика – це думка. Рансьєр по-своєму розвиває цю «маоїстську» тезу мислиннево-егалітарної здатності на сторінках «Учителя-незнайка. П'ять уроків із розкріпачення розуму»... На сторінках «Століття» відразу ж у першій лекції, де запропоновані різні підходи до століття, Бадью висуває провокативне твердження: *нацисти мислять*.

\*\*\* Див. докладніше: Hallward P., «The Politics of Prescription», in *South Atlantic Quarterly*, fall 2005, 104 (4), p. 769–789.

щення», «не-зв'язність», «ненайменоване», ба навіть «Солже-ніцин і Шаламов»\*... Але «століття» скоріше формулювалось як місце певної ситуації, ніж суб'єктивності. І ось між двома найважливішими своїми теоретичними книгами «Буттям і подією» (1988) та «Логіками світів» (2006) Бадью присвячує століттю цілу книгу, що постала з лекцій, прочитаних у 1998–2001 роках. З одного боку, це ілюстрація філософських концептів самого Бадью, з іншого – його деколи відсторонений, а деколи пристрасний погляд безпосереднього учасника. «Дозволимо собі спокуситися коханкою моменту – Історією», – розпочинає він свої *leçons* (лекції, але також і уроки), але ми маємо пам'ятати, що це також і його історія. Кілька таких біографічних моментів вплинули на сукупний філософський підхід\*\*. Згадаємо деякі з цих моментів: рух Опору, колоніальна війна в Алжирі, Травень-68, Культурна

---

\* Див. переломну працю «Чи можна мислити політику?» (1985): Бадью А. Мета/Політика: Можна ли мислити політику? Краткий трактат по метаполітике / Пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. – М.: Логос, 2005. – С. 26–34. Для Бадью особливо важливим є ім'я Шаламова; до нього він повертається в книзі «Етика» (1993), коли радикально переосмислює всю етику, згадуючи особливість людини за Шаламовим: дивовижну «непоступливість» бути жертвою, тобто непоступливість просто бути смертною істотою. «Безсмертним сущим – ось ким показала себе людина в найтяжчих ситуаціях, у які її тільки можна було поставити, винятковим чином відокремлюючись у багатоманітному й хижацькому плінні життя. Щоб досягнути щось про людину, треба відштовхуватися саме від цього». Бадью А. Етика. Очерк о сознании Зла / Пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2006.

\*\* Ми мали б також окремо зупинитися на інтелектуальних джерелах Бадью, закорінених у новаторській думці двадцятого століття. Зазначимо тільки, що крім математичних теорій, на розробку його філософських концепцій ще замолоду вплинула зустріч із двома теоретиками: Альтюсером і Лаканом (з першим особисто, з другим заочно). Щодо Альтюсера, див. ранню статтю 1967 року: Відновлення діалектичного матеріалізму (Альтюсер). – в кн.: Бадью А. Концепт моделі / Пер. з фр. А. Репа. – К.: Ніка-Центр, 2009. – С. 159–188. Щодо Лакана, читаємо в «Столітті»: «Маю особисте свідчення: 1960 року я, студент Вищої нормальної школи, щойно з неабияким захопленням відкрив опубліковані тексти Лакана, коли Альтюсер, на той час відповідальний за філософську програму, доручив мені зробити перед однокурсниками загальну презентацію концептів Лакана, тоді ще зовсім незнамого. Я зробив дві доповіді, що й досі внутрішньо слугують мені дороговказом».

революція в Китаї, глобальна криза марксизму; з усіх цих подій філософ робить фундаментальні висновки...

У пролозі до книги «Метаполітика» Бадью віддає шану активним учасникам руху Опору, зокрема філософам-математикам Жану Кавае та Альберу Лотману, які пішли боротися з нацизмом і загинули у складних бойових операціях не на хвилі емоційного протесту, а «за логікою» – згідно з глибокою послідовністю свого мислення. Так само в русі Опору брав участь і його батько, який також був математиком. Бадью підбиває підсумок такому рішення: «В цьому “за логікою” залягає зв’язок між філософською строгістю та політичними приписами. Здається, що не стурбованість мораллю і не – як кажуть сьогодні – етичний дискурс породили найбільші фігури філософії як спротиву. Вочевидь, що кращим дороговказом у цьому рішенні був *концепт*, а не свідомість чи навіть духовність»\*.

Таке аксіоматичне мислення, подібне до математичної логіки, закорінюється в рішенні суб’єкта, а не в позитивному вивченні обставин, у яких воно має місце, навіть якщо ці обставини включають непорушні закони класової боротьби, як і не залежить воно від морально-етичних принципів. «У послідовності подій, пов’язаних із рухом Опору, немає взагалі нічого, що можна було б виділити в термінах об’єктивних груп; “робітників”, як і “філософів”, там було не більше, ніж усіх решта. Це витікає з того, що протестувальник “за логікою” підкорюється певній аксіомі або певному наказу, які він формулює від свого власного імені й з яких дістає певні наслідки, не дочекуючи того, щоб – у термінах об’єктивних груп – до нього приєдналися інші. Скажемо, що, міркуючи логічно, спротив – це не опінія. Скоріше це логічний розрив із поширеними й панівними опініями. Як зазначає Платон у “Державі”, перша стадія розриву з опінією – це математика, що врешті-решт прояснює вибір Кавае й Лотмана»\*\*.

В інтерв’ю Бадью часто зазначає, що ще в молодому віці на нього особисто вплинули дві події століття: «Перша –

\* Бадью А. Мета/Політика: Можна ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / Пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. – М.: Логос, 2005. – С. 98.

\*\* Там само. – С. 99.

це боротьба проти колоніальної війни в Алжирі наприкінці 1950-х і на початку 1960-х років. Із цієї боротьби я виніс, що політичні переконання – це не питання кількості, більшості. Тому що на початку Алжирської війни нас, протестувальників проти цієї війни, було насправді дуже мало. Для мене це був урок: ти маєш щось робити, коли вважаєш, що це необхідно, коли це правильно, не турбуючись про кількість\*. Другою подією став Травень 68-го. В цей час я усвідомив, що нам слід організувати безпосередній зв'язок інтелектуалів з робітниками. Ми не зможемо це зробити тільки за посередництва партій, асоціацій тощо. Ми маємо вступити в зв'язок із політичним. Моє зацікавлення маоїзмом і Культурною революцією наприкінці 1960-х і початку 1970-х полягав у такому: це політичне вчення організовувало щось на кшталт безпосереднього зв'язку інтелектуалів із робітниками... Досі я вважаю, що політична дія має бути процесом, розвитком – розвитком принципів і переконань – і необов'язково сповідуваних більшістю. А з іншого боку, є необхідність встановлення безпосереднього зв'язку інтелектуалів з робітниками»\*\*.

\* Близький до Бадью в молоді роки Жак Рансьєр теж згадує цю подію, але з погляду політичного питання ідентифікації та суб'єктивізації: «Політика для мого покоління трималася на неможливій ідентифікації – на ідентифікації з тілами алжирців, забитих до смерті й кинутих у Сену французькою поліцією від імені французького народу в жовтні 1961 року. Ми не могли ідентифікуватися з цими алжирцями, але могли поставити під сумнів нашу ідентифікацію з “французьким народом”, від імені якого вони були піддані смерті. Отже, ми могли діяти як політичні суб'єкти в проміжку або в зазорі між двома ідентичностями, з котрих не могли взяти собі жодної. У цього процесу суб'єктивізації не було власного імені, але, ймовірно, “справжнє” ім'я він дістав у гаслі 1968 року: “Всі ми – німецькі євреї”». (Рансьєр Ж. На краю політичного / Пер. с фр. Б. Скуратова. – М.: Праксис, 2006. – С. 104–105.)

\*\* Бадью А. Родова ідентичність робочого класу досягла предела насичення // [http://scepsis.net/library/id\\_1492.html](http://scepsis.net/library/id_1492.html) Бруно Бостилс робить цікаве зауваження: «Траєкторію позаду постамаїзму Бадью можна підсумувати рухом від “служіння народу” до “служіння істинам”, згадуючи відому тезу Бадью з «Буття та події»: «Отже, філософія перебуває на службі у мистецтва, науки та політики. Чи здатна вона бути на службі любові – більш сумнівно (втім, мистецтво, змішана процедура, підтримує істини любові). У будь-якому разі немає комерційної філософії».



Ще однією подією століття, що стала визначальною для Бадью, була, говорячи абстрактніше, «криза марксизму», що дорівнювала навіть «кризі політики в цілому»\*. Криза марксизму означає не зречення й засудження емансипативної політики як такої; так само як «кінець філософії» не означав відкидання філософії. Багато лівих після Травня-68 відкинули ідеали емансипативної політики, засуджуючи «тоталітаризм» і прославляючи «капітало-парламентаризм» (нині його заведено називати «ліберальною демократією»), тим самим повторюючи логіку, якою свого часу керувалися термідоріанці за Французької революції. Фігура термідоріанця для Бадью – це не просто фігура реакціонера; термідоріанець – це той, хто говорить «ні» всьому, що він зустрічав, ким він був, чому він вірив. Термідоріанець «відкидає свій революційний ентузіазм і продає свою підтримку владі власників... що рівнозначно утвердженню корупції в осерді держави»\*\*.

Як активний учасник Травня-68 й теоретичний прибічник французького маоїзму та постмаоїзму, що надихалися уроками та кризою Культурної революції в Китаї, Бадью переосмислив сталінський терор у філософських термінах «катастрофи» й накладання на філософію «політичного шва». Він закликає до прямої дії в емансипативній політиці – на дистанції від держави та без посередництва партій\*\*\*. Крім

---

(Bosteels B. Post-Maoism: Badiou and Politics // *Positions: east asia cultures critique*. – 2005. – № 13:3. – P. 584.)

\* Бадью А. Мета/Політика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / Пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. – М.: Логос, 2005. – С. 19.

\*\* Див.: Бадью А. Что такое термидорианец? // Мета/Політика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / Пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. – М.: Логос, 2005. – С. 204–217.

\*\*\* Щодо розпаду Радянського Союзу, він зазначає: «Кінець цього монстра, державного комунізму, позбавляє життєвих сил, тягне за собою в своєму падінні будь-яку політичну суб'єктивність, що намагається або під знаком революції, або під знаком права поєднати державний примус і емансипативний універсалізм». Бадью А. Тайная катастрофа: Конец государственной истины / Пер. с фр. Т. Анисимовой. – S/L'2002. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2002.

сталінської «катастрофи» й політичних винаходів Травня-68, складниками цієї гігантської кризи були робітничі повстання. Насамперед для Бадью симптоматичними стали страйки «Солідарності» у Польщі й, зокрема, у Франції страйк на автомобільному заводі Тальбо у 1983 році.

Страйк на заводі Тальбо став для Бадью хрестоматійним прикладом того, що в майбутньому він назве істиннісною процедурою. Це було неочікуване повстання робітників-іммігрантів, яких французька держава не «рахувала» за певну політичну «одиницю» й які жодним чином не були репрезентовані в дзеркалі держави чи партії (навіть ліві партії, інтегровані в державну систему, не звертали уваги на страйк). Робітники-іммігранти в очах держави були непрезентовані. Бадью виніс такий урок: «Політика починається тоді, коли нам пропонують не репрезентувати жертв – проект, що залишав стару марксистську доктрину в полоні виражальної моделі, – а зберігати вірність подіям, у яких жертви висловлювалися про себе самі. Носієм цієї вірності слугує не що інше, як рішення. І це рішення, яке нічого нікому не обіцяє, своєю чергою, зв'язане лише з гіпотезою. Мова йде про гіпотезу політики “не-панування”, засновником якої був Маркс і яку сьогодні треба пере-заснувати заново»\*. Тут вже є всі терміни подальшої філософської доктрини Бадью: з одного боку, критика репрезентації, виражальної моделі, суб'єктів як жертв; з іншого – підтримка вірності події; рішення; гіпотеза не-панування, яка згодом буде названа «комуністичною гіпотезою»...

Отже, позаду «кризи марксизму» лежить більш глибоке питання переосмислення комуністичної Ідеї. Бадью згоден, що комуністична гіпотеза, властива для XIX і XX століть (перший та другий її етапи), вичерпалася й, як він висловлюється, «досягла межі насичення»\*\*. Нині серед багатьох домінує негативна інтерпретація межі насичення: а саме, роблять вибір на користь висловлювання: «Сьогодні в полі-

\* Бадью А. Мета/Політика: Можна ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / Пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. – М.: Логос, 2005. – С. 60.

\*\* Про це докладніше див.: Бадью А. Обстоятельства, 4: Что именуется Саркози? / Пер. с фр. С. Фокина. – СПб.: Академия исследования культуры, 2008.

тичній сфері нічого не можна зробити; реакційна тенденція занадто сильна». Але є друга можливість. Наприклад, у світлі деяких подій зберігати вірність певним аксіомам і виявляти дещо нове в емансипативних практиках\*. Як і в філософії, треба *зробити ще один крок...* Безперечно, це має бути афірмативний крок нового починання.

На наш погляд, Бадью розробляє цю думку в переробці понять діалектики (дуже часто випробовуючи її антидіалектичними моделями на кшталт «диз'юнктивного синтезу», про який немало сказано на сторінках «Століття»). Діалектика, на переконання Бадью, насамперед означає форму мислення, що схоплює істину ситуації не через опосередкування, а через переривання, розрив або розкол у репрезентації (в книзі «Століття» це висловлено в формулі «Одиниця ділиться на Двійку»). Вже після повстання на заводі Тальбо він писав: «Я стверджую, що концепти події, структури, втручання й вірності є концептами діалектики, якщо, звісно, не зводити діалектику до плаского – неадекватного вже для Гегеля – образу тоталізації та обробки негативності. Діалектичність діалектики... як учення про подію, а не регульована пригода духу. Це радше політика, ніж історія... Діалектична думка насамперед розпізнається через її конфлікт із репрезентацією. Вона вводить у своє поле ту нерепрезентовану точку, з якої підтверджується, що ми торкнулися *реального*\*\*». Отже, пригода діалектики в ХХ столітті розігрувалася через «пристрасть реального»\*\*\* ... В лекції «Одиниця ділиться надвоє»

---

\* Але також і винайти «велику фікцію»! «Як ми знаємо завдяки Лакану, істина сама перебуває в структурі фікції... Складність, безперечно, в тому, що ми маємо знайти велику фікцію, не маючи її власного імені... В минулому столітті в усіх пристроях фікції, що працювали в політичному полі, було власне ім'я. Для мене наша сьогоднішня проблема... як володіти фікцією без власного імені». Бадью А. Політика: неекспресивная діалектика // Бадью А. Загадочное отношение философии и политики / Пер. с фр. Д. Кралечкин. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2013. – С. 104–105.

\*\* Бадью А. Мета/Політика: Можливо ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / Пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. – М.: Логос, 2005. – С. 69.

\*\*\* Якщо характерною особливістю ХХ століття, що минуло, Бадью називає «пристрасть реального», то особливістю ХХІ ст. він називає «демократичний матеріалізм», який твердить: «Є лише тіла та мови».

натрапляємо на твердження: «Століття – фігура недіалектичного накладання Двоїни та Єдиного. Питання в тому, як століття підсумовує діалектичну думку».

Ще в ранніх працях свого «маоїстського» періоду Бадью постійно наголошував: «Справжнє діалектичне питання... завжди таке: що трапляється нового?»\* Нещодавно в інтерв'ю для Бруно Бостилса він повторює: «Мое єдине філософське питання, я б сказав, таке: чи можемо ми мислити, що є де-що нове в ситуації, не нове поза ситуацією або деінде, а чи можемо ми справді мислити нове та розглядати його в ситуації? Система філософських відповідей, які я розробляю, хоч яка їхня складність, підкорена саме цьому питанню й ніякому іншому»\*\*. Але щоб мислити нове, треба осмислити й старе. «Століття» знає багато таких зіткнень: нове й старе, деструкція та віднімання, реальне та жорстокість, сенс і нонсенс, миттєвий акт і творче тривання, істина та знання, детермінізм і волюнтаризм, історичизм і авангардизм, скінченне й нескінченне, гуманізм та антигуманізм... Вічні розпочинання століття, якого більше немає.

\* \* \*

Українське видання цієї книги реалізовувалося довго. Довелося пройти навіть через зневіру й покласти рукопис перекладу в шухляду на кілька років – з думкою, що ця книжка ніколи не буде опублікована. Занадто впливові в неї виявилися ідейні вороги, які нізащо не хотіли її виходу в світ. Але друзів виявилось більше – і яких: сміливих інтелектуалів, незалежних художників, молодих революціонерів, прекрасних коханців – й ми не могли, врешті-решт, не здобути – разом – цієї маленької перемоги! Насамперед я дякую видавцям: Володимирові Самойленку з «Ніка-Центру», Анетті Антоненко з «Видавництва Кальварії» та Мішелю Сюрья з «Lignes». Також велику вдячність висловлюю колегам-перекладачам,

---

Цій доктрині нового століття Бадью протиставляє свою платонівську «матеріалістичну діалектику», що стверджує: «Є лише тіла та мови, як-що тільки є істини». Цю думку Бадью розвиває в праці «Логіка світів».

\* Badiou A. *Théorie de la contradiction*, Paris, éd. François Maspero, 1975.

\*\* Цит. за: Bosteels B. *Badiou and Politics*. London, Durham, 2011. – P. 307.

які щиро долучилися до створення потрібних фрагментів з німецької та португальської: Катерині Міщенко, Катерині Терещенко, Петру Рихлу. Дякую художникам – Анатолію Белову та Нікіті Кадану, які робили ілюстрації до текстів книжки, що виходили в різних виданнях. Дякую авторам журналів «Простори», «Спільне», «Політична критика», Gaslo.info, які завжди були десь поруч. Також окрема подяка за моральну підтримку: Пітеру Голварду, Володимирі Ночваю, Захару Поповичу, Насті Рябчук, Володимирі Артюху, Наташі Рябовій-Коше, Ярославі Шевченко, Оксані Кривді.

## ПРИСВЯТА

До написання цих текстів мене надихнула одна фраза Наташі Мішель, яка, попри анафеми, якими сиплють у бік революцій та активістів, із презирством ставиться до нігілізму теперішніх записних «демократів». Одного разу вона сказала: «XX століття таки було».

Матрицею цих тринадцяти лекцій став семінар Міжнародного коледжу філософії, що проходив у навчальних 1998–1999, 1999–2000 і 2000–2001 роках.

Отож дякую коледжу й зокрема його голові Жану-Клоду Мільнеру за те, що дозволили мені поділитися своїми думками під час публічних виступів.

Слухачам семінару висловлюю вдячність за колективну підтримку, завдяки якій увесь цей захід набув сенсу.

Дякую Ізабель Водо, яка чудово впоралась із записами та моїми імпровізаціями, що лягли в основу цієї книжки.



21 жовтня 1998 р.

## 1. ПИТАННЯ МЕТОДУ

Що таке століття? Згадуються слова Жана Жене в передмові до п'єси «Негри»\* \*\*. Там він іронічно запитує: «Хто такий негр?» І додає: «Переш за все – якого він кольору?» Я так само хочу запитати: століття – це скільки років? Сто? Тоді постає питання Босюе\*\*\*: «Що значать сто, тисяча років, якщо їх стирає якась одна мить?» Яка надзвичайна мить стирає ХХ століття? Падіння Берлінського муру? Послідовність основ у ДНК? Запровадження євро?

---

\* Перелік цитованих творів подаємо в бібліографії. – *Прим. пер.*

\*\* «Негри», як і майже всі тексти Жене після романів раннього періоду (тобто після великого дослідження Сартра «Святий Жене, комедіант і мученик»), – важливий документ століття, позаяк зображає зв'язок білих людей Заходу з тим, що можна назвати їхнім чорним історичним несвідомим. П'єса «Ширми» намагається не просто переповісти жакіття колоніальної війни в Алжирі, а й створити театр, що передавав би суб'єктивний стан героїв, – унікальна спроба такого роду, якщо, звісно, не брати до уваги дивовижної та відлюдної «Могили для п'ятисот тисяч солдатів» Гійота, який перетворює війну на щось на кшталт матеріалістичної поеми, схожої на поему Лукреція.

На мій погляд, літературне зусилля Жене сягає апогею в шедевр «Полонений закоханий», де він вже не театральними, а прозовими засобами підносить до рівня вічності гострий момент війни палестинців з Ізраїлем, а також – разом із Чорними пантерами – момент нескінченної і прихованої громадянської війни, що зветься Сполученими Штатами.

\*\*\* Не думаю, що хтось іще читає Босюе, й зокрема цитовану мною «Надгробну проповідь». А проте – треба віддати належне Філіпу Солерсу, який здавна палко обстоює його мистецтво, – це один з найсильніших мовців у нашій історії. Для тих, хто, крім усього іншого, цікавиться, як-от, сподіваюся, читач цієї книжки, підсумком століть, важливо розглядати Босюе як найпослідовнішого захисника провіденціалістського, а отже, раціонального, хоч воно і перевищує ресурси нашого розуму, бачення людської історії.



Навіть якщо нам вдасться сконструювати століття, подати його як об'єкт для осмислення, то чи буде це філософський об'єкт, відкритий для такої особливої волі, як воля до розмислу? Чи не є століття передусім історична цілість?

Дозволимо собі спокуситися коханкою моменту – Історією. Вважають, що вона – вагоме підґрунтя будь-якої політики. Наприклад, можна резонно зауважити: століття починається війною 1914–1918 рр., разом із революцією 1917 року, й завершується розпадом Радянського Союзу та кінцем холодної війни. Коротке, зав'язане в міцний жмут століття (сімдесят п'ять років). Загалом, століття радянське. Ми будовуємо його за допомогою добре знайомих, класичних історико-політичних параметрів: війна і революція. Тут війна і революція постають не інакше як «світові». Століття окреслюється, з одного боку, навколо двох світових воєн, з іншого – розгортанням і падінням так званого «комуністичного» проекту як проекту планетарного масштабу.

Інші, правду кажучи, так само захоплені Історією чи тим, що вони називають «пам'яттю», рахують століття зовсім не так. І їх нескладно зрозуміти. Для них століття – це місце настільки апокаліптичних, страхітливих подій, що єдина категорія, здатна передати їхню цілість, є категорія злочину. Злочини сталінського комунізму, злочини нацизму. Отже, в самому серці століття залягає Злочин, що покладає міру всім іншим злочинам: знищення євреїв у Європі. Це прокляте століття. Головні параметри його осмислення – це концентраційні табори, газові камери, бійня, катування, організований державний злочин. Число тут стає внутрішньо властивою оцінкою, позаяк категорія злочину, віднині пов'язана з державою, позначає масове винищення. Підсумок століття відразу ставить питання підрахунку померлих\*. Чому саме

---

\* Вже більше двадцяти років так звані «нові філософи» зводять наслідки століття до такого підрахунку, підпорядковуючи всю думку про політику найбільш регресивному «моральному» підсумовуванню. Нещодавню появу «Чорної книги комунізму» треба розцінювати як абсолютно злочасне історичне опанування такої регресії. Годі дати раду підрахункам, де під словом-валізкою «комунізм» намішані неабияк несхожі й за намірами, й за послідовністю політики, що розтяглися на сімдесят років історії. Якщо йти за методами книги, геть неможливо піддати осмисленню ті грандіозні знищення й даремні втрати життів,

воля до підрахунку? Тому що етичне судження віднаходить тут своє реальне тільки в непосильному надмірі злочину, в рахуванні мільйонів жертв. Підрахунок – це точка, в якій промисловий вимір смерті перетинає потребу судження. Підрахунок – це реальне, яке закладають всередині моральної позиції. Одночасність цього реального і державного злочину має ім'я: тоталітарне століття.

Зазначимо, що воно ще коротше, ніж століття «комуністичне». Починається 1917 року з Леніним (дехто, але це було б надто довго, залюбки розпочав би його від 1793 року та Робесп'єра\*), досягає zenіту 1936 року разом зі Сталіним, 1942–1945 рр. з Гітлером і в цілому завершується 1976 року зі смертю Мао Цзедуна. Таке століття триває близько шістдесяти років. Це якщо не брати до уваги деяких екзотичних «останніх з могікан», типу Фіделя Кастро, або якихось діявольських та ексцентричних розбуджених примар, як-от «фанатичний» ісламізм.

Отож для тих, хто озирає холодним оком коротке століття з його смертельним шаленством, чи для тих, хто його змінює в пам'яті або в покаючих поминаннях, нічого не лишається, як мислити нашу епоху історично, відштовхуючись від її результату. Нарешті, ХХ століття є століття триумфу капіталізму і глобального ринку. Щасливе поєднання безмежного Ринку й безупинної Демократії, відкидаючи патології буйної волі, врешті-решт здобуває сенс століття у вигляді примирення або розважливої посередності. Століття проголосить перемогу економіки, у всіх значеннях терміну:

---

які справді супроводжували деякі ті політики. Адже те, що не помислено, залишається. Попри поширене переконання, повторення можна запобігти завдяки думці, а не пам'яті.

\* У річищі розмов про «тоталітарну» ідентичність емансипативних політик, чи політик неліберальних, дехто вирішив копнути аж до самого коріння Французької революції, зокрема, до центрального його епізоду – якобінства. Тож наприкінці 1970-х років ми слухали всілякі нісенітничі про зв'язок Робесп'єр–Сталін, навіть – у перевернутому вигляді – про визвольний геній Вандеї, що в провінції захищалася від «гноциду», який вчинили республіканці. Саме в цьому сенсі ХХ століття, якщо його сутність криється в тоталітарній мерзенності, починається, з погляду деяких екстремістів Реставрації, з Комітету громадського порятунку.

Капіталу як економіки нерозважливих пристрастей думки. Це ліберальне століття. Століття, коли парламентаризм та його опора відкривають королівський шлях для дрібних ідейок, – найкоротше з усіх. Розпочавшись у кращому разі після 1970-х (останні роки революційного піднесення), воно триває тридцять років. Хтось скаже: щасливе століття. Століття-купчик.

Як усе це осмислити з філософських позицій? Що на концептуальному рівні сказати про перетин століття тоталітарного, століття радянського й століття ліберального? Нам не допоможе миттєвий вибір якогось типу об'єктивної чи історичної єдності (комуністична епопея, чи радикальне зло, чи тріумфальна демократія...). Адже для нас, філософів, питання не в тому, що відбувалося в столітті, а що воно про себе думало. Що мислили люди цього століття такого, що не повторювало думки попередніх епох? Якими були їхні унікальні думки? Що вони помислили такого, чого раніше не мислили, такого, що навіть було немислимим?

Наш метод буде такий: узяти з продукції століття деякі документи, сліди, що вказують на те, як століття мислило себе. Точніше, як століття мислило своє мислення, як воно визначало свою мислячу особливість у стосунку до історичності своєї думки.

Щоб прояснити цей підхід, дозвольте поставити провокативне сьогодні й навіть заборонене питання: якою була думка нацистів? Що мислили нацисти? Завжди наштовхуємось на спроби одразу зосередитися на тому, що нацисти робили (знищували європейських євреїв у газових камерах), але це аж ніяк не дозволяє наблизитися до того, що ж, роблячи свої чорні справи, вони мислили чи що їм здавалось, ніби вони мислили. Адже брак осмислення того, що мислили нацисти, так само не дозволяє осягнути те, що вони робили, і, як наслідок, зупиняє будь-яку справжню політику заборони повернення тих дій. Наскільки нацистська думка немислима, настільки вона залишається серед нас: немислима, а отже, незнищенна.

Коли ж легковажно твердять, що скоєне нацистами (масове знищення) належить до царини немислимого, то забу-

вають надважливий момент, а саме – нацисти осмислювали і ставились до здійсненого ними з великим переживанням, колосальною рішучістю.

Коли говорять, ніби нацизм – не думка, або, загальніше, стверджують те, що варварство не мислить, то насправді вдаються до прихованої процедури виправдання безневинності. Це одна з форм нинішньої «однодумності», яка насправді знаменує наступ однодумної *політики*. Політика – це мислення, варварство – немислення, отже, жодна політика не варварська. Мета цього силогізму полягає лише в тому, щоб приховати варварство (проте цілком очевидне) капітало-парламентаризму, що детермінує наше життя сьогодні. Щоб скинути таку полуду з очей, треба довести, за допомогою свідчень століття, що нацизм – це певна політика, певна думка.

Тоді мені закинуть: ви не хочете бачити, що Зло втілюють насамперед нацизм та на додачу сталінізм. Я доводжу, що, навпаки, визначаючи їх як форму думки чи політики, я дістаю засоби для судження, а ви, гіпостазуючи судження, врешті-решт, забезпечуєте їм повернення.

Насправді, моральне рівняння, що ототожнює Зло і нацистське (чи сталінське) «немислиме», – пригасла теологія. Адже ми здавна успадкували теологічне ототожнення Зла з небуттям. Коли фактично Зло існує, коли є онтологічна позитивність Зла, виходить, що його творець – Бог і Злу треба відмовити в будь-якому бутті. Ті, хто заявляє, буцімто нацизм – це не мислення або (на противагу їхній «демократії») це не політика, воляють лише ту думку і ту політику звільнити від відповідальності. Себто приховати таємну й глибинну спорідненість між політичним реальним нацизму і так званою демократичною безневинністю.

Одна з істин століття полягає в тому, що демократичні союзники у війні проти Гітлера майже не переймалися з приводу масових винищень. Із погляду стратегії вони перебували у війні проти німецького експансіонізму, але зовсім не проти нацистського режиму. З погляду тактики (частота нападів, місця бомбардувань, секретні вилазки тощо) жодне з їхніх рішень не мало на меті перешкодити або принаймні зменшити масштаби нищення. До того ж вони дуже скоро

й розлого про них дізналися\*. Так само й сьогодні нашим демократіям, таким гуманітарним, коли йдеться про бомбардування Сербії та Іраку, практично байдуже знищення мільйонів африканців через хворобу СНІД, яку вони в Європі та Сполучених Штатах можуть контролювати і контролюють; але, зважаючи на свою економіку та власність, комерційне право й фінансові пріоритети, чітко зважені й осмислені імперіалістичні резони, вони не допомагають медикаментами африканцям, що помирають. Тільки білим демократам. В обох випадках справжня проблема століття – це поєднання «демократій» і того, що згодом вони визначать як свого Іншого: варварство, за яке вони не несуть відповідальності. Тільки так, а не інакше, щодо цього питання, можна вибудувати деякі істини.

Логіка цих істин передбачає, що їхній суб'єкт або, інакше кажучи, дієву операцію визначають у самій роботі заперечення того чи іншого фрагмента реального. Саме це ми й спробуємо застосувати до століття.

Моя ідея полягає в тому, щоб ми якомога ближче трималися суб'єктивностей століття. Не якоїсь окремої суб'єктивності, а особливої суб'єктивності, що співвідноситься зі століттям як таким. Спробувати перевірити, чи синтагма «XX століття», не зважаючи на простий емпіричний обраху-

---

\* Стосовно інформації, яку передавали союзникам щодо знищення та газових камер, можна зокрема звернутися до важливої книги Рудольфа Врба й Алена Бестика «Я звільнився з Аушвиця», яка перекладена з англійської (Rudolf Vrba, avec Alan Bestic, *Je me suis évadé d'Auschwitz*, Paris, Ramsey, 1998).

Ці дані добре доповнює стаття Сесиль Вінтер «Чому слово “єврей” перестали вимовляти» (Cécile Winter, «Ce qui a fait que le mot *juif* est devenu impropronçable»). Ця розвідка, з-поміж іншого, коментує, як монтажування фільму Клода Ланцмана «Шоа» уникає деяких фраз Рудольфа Врба.

Фундаментальною працею про нацистський геноцид залишається книга Рауля Гілберга «Знищення євреїв у Європі» (Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, 1961, éd. Fayard, 1988).

Загальний огляд проблем, які висувають перед думкою наслідки політики нацизму, а також ревізіонізм, що заперечує газові камери, пропонує колективна праця за редакції Наташі Мішель «Слово на вустах теперішнього. Негаціонізм: історія чи політика?» (*Paroles à la bouche du présent: le négationnisme, histoire ou politique?*, Éditions Al Dante, 1997).

нок, має слухність для думки. Ми застосуємо такий метод у максимальній інтеріорності. Йдеться про те, щоб не вирікати свій суд про століття у вигляді об'єктивних даних, а запитати себе, яким чином воно було суб'єктивністю, схопити століття, відштовхуючись від іманентного ладу – як категорії самого століття. Наша увага буде спрямована насамперед на документи, що мають сенс для самих діячів століття. Або документи, для яких слово «століття» (хоч воно тільки розпочинається чи заледве почалося) є одне зі стрижневих.

Отож, можливо, замість того, щоб осуджувати, ми спробуємо розв'язати кілька проблем. Сучасна моральна інфляція змушує на всі лади засуджувати й проклинати століття. Я не прагну його реабілітувати, лише помислити, а отже, показати, наскільки воно мислиме. Передусім нас цікавить не «оцінка» століття перед трибуналом прав людини, настільки посереднього інтелектуально, наскільки посередній юридично й політично заснований американцями Міжнародний трибунал. Ми радше спробуємо виокремити й розгадати кілька загадок.

На завершення цієї лекції я озвучу одну дуже важливу таку загадку.

XX століття має особливий зачин. Вважатимемо за його початок два великі десятиліття між 1890–1914 рр. В усіх царинах думки ці роки становлять період надзвичайної винахідливості, поліморфної креативності, яку можна порівняти хіба що з флорентійським Відродженням чи століттям Перикла. Це дивовижний час появи, наснаження й розриву. Згадаймо лишень кілька дат: 1898 року помирає Маларме, тільки-но опублікувавши маніфест сучасного письма «Кинутий жереб ніколи...». 1905 року Айнштайн відкриває спеціальну теорію відносності (якщо його не випередив Пуанкаре) і квантову теорію світла. 1900 року Фройд публікує «Тлумачення сновидінь», подарувавши психоаналітичній революції перший систематичний твір. Там само у Відні 1908 року Шенберг закладає основи для атональної музики. 1902 року Ленін розробляє сучасну політику, принципи якої виклав у праці «Що робити?». Також на початку століття виходять грандіозні романи Джеймса і Конрада, Пруст пише більшу частину «В пошуках утраченого часу», визріває «Уліс» Джойса. Започаткована Фреге, Раселом, Гільбертом,

молодим Вітгенштайном та іншими математизована логіка та її супутниця, мовленнєва філософія, поширюється й на континенті, й у Великій Британії. Орієнтовно в 1912 році Пікасо і Брак перевертають логіку живопису. В своєму усамітненому шаленстві Гуссерль створює феноменологічний опис. Паралельно такі потужні генії, як Пуанкаре чи Гільберт, продовжуючи традицію Римана, Дедекінда, Кантора, перебудовують увесь стиль математики. Прямо перед війною 1914 року у маленькій Португалії Фернанду Песоа ставить перед поезією геркулесівські завдання. Нещодавно винайдений кінематограф показує світові своїх перших геніїв – Мельєса, Грифіта, Чапліна. Годі перелічити всі дива того невеличкого періоду.

Але відразу потому настала довга трагедія, фарби якої розлила війна 1914–1918 рр., трагедія легковажного використання людського матеріалу. Є дух 30-х років. Він зовсім не безплідний, ми про це ще скажемо. Але він настільки ж потужний і жорстокий, наскільки дух початку століття був винахідливий і витончений. У цій послідовності криється загадка.

Або проблема. Запитаємо: страшні роки 30-х, 40-х, навіть 50-х зі світовими війнами, колоніальними війнами, непрозорими політичними утвореннями, масовими знищеннями, гігантськими та хиткими проектами, перемогами, ціна яких була така висока, що їх можна назвати поразками, чи має усе це стосунок, чи не-стосунок, до такого яскравого, творчого, цивілізованого старту, якими були перші роки століття? Між цими шматками часу – війна 1914 року. Яке значення тієї війни? Вона – результат чи символ?

Скажемо, що немає жодного шансу розв'язати цю проблему, якщо не згадати, що той благословенний період – це також час колоніальних загарбань, європейського домінування по всьому чи майже всьому світу. Отож деінде, десь далеко, але й дуже близько до серця, кожна родина спізнала тяжкі обов'язки й бійню. Ще до початку війни 1914 року Африка була віддана на поталу так званій завойовницькій і добромисній дикості, як висловлювались тоді кілька свідків і художників\*. Мені моторошно переглядати тлумачний слов-

---

\* Серед нечастих свідчень митців про століття колоніальної дикості

ник Ларуса 1932 року, що залишився від батьків, де в таблиці ієрархії рас, яка подається як щось очевидне, череп негра намальований між черепом горили та європейця.

Після двох-трьох століть транспортування людського м'яса на потреби рабства завоювання перетворило Африку на жадливий спід європейського, капіталістичного й демократичного блиску. Це триває й до сьогодні. Щось у чорній люті 30-х років, у байдужості до смерті є від Великої війни і траншей, але й, як пекельний відголос із колоній, від того, як там ставляться до людської відмінності.

Треба визнати, наше століття було століттям, як казав Мальро, коли політика обернулася на трагедію. Що ж на початку століття, в часи «прекрасної епохи» підготувало такий світогляд? По суті, з якогось моменту століття захопилося ідеєю змінити людину, створити нову людину. Це правда, ідея ця витає серед фашизмів і комунізмів, монументи яких навіть чимось схожі: статуя пролетаря на порозі звільненого світу або зразковий арієць Зигфрид, що побиває драконів занепаду. Творення нової людини завжди доходить до того, що треба знищити минулу людину. Гостра, непримиренна дискусія точиться навколо того, що є стара людина. Але в усіх випадках проект настільки радикальний, що під час його здійснення вже не зважають на неповторність людських життів – вони лише матеріал. Немовби звуки й форми, що, відірвані від тональної чи фігуративної гармонії, ставали для митців модерного мистецтва матеріалами, призначення яких треба переформулювати. Або як формальні знаки, позбувшись об'єктивної ідеалізації, переносили математичні теорії до механізованого завершення. Проект нової людини в цьому сенсі є проект розриву й заснування, підтримуючи на рівні історії та держави однаково суб'єктивну тональність, що й розриви в науці, мистецтві, сексуальності на початку століття. Отже, можна вважати, що століття було вірне своєму зачину. Віддане безмежно.

згадаємо, звісно, «Подорож до Конго» Андре Жиди. А також не забудемо пісеньку зі збірки «Мадагаскарських пісень» Мориса Равеля, там, де співається: «Стережіться білих, мешканці ріки». Равель відмовився від Ордену почесного легіону через те, що французький уряд підтримував усі можливі й неможливі маневри в Росії проти більшовицької революції.



Цікаво, сьогодні ці категорії мертві й ніхто більше не має політичного прагнення творити нову людину; навпаки, звідусіль вимагають зберегти стару людину, плюс усі зниклі види тварин, навіть подовжити термін зберігання старої кукурудзи. Але саме сьогодні за допомогою генетичних маніпуляцій готується людська зміна, модифікація виду. Уся різниця в тому, що генетика глибоко аполітична. Можна навіть сказати, що вона дурна або принаймні вона – не думка, а всього лишень техніка. Тож логічно, що засудження прометеївського політичного проекту (нова людина звільненого суспільства) збігається з технічною, а в підсумку й фінансовою можливістю змінити особливості людини. Адже така зміна не відповідає жодному проекту. З газет ми дізнаємося, що це можливо, що ми могли б мати п'ять лап або бути безсмертними. А це просто тому, що ніякого проекту немає. Усе відбувається в автоматизмі речей.

Загалом, ми переживаємо реванш усього, що є найбільш сліпе й об'єктивістське в економічному захопленні технікою, проти всього, що є найбільш суб'єктивне й найбільш вольове в політиці. І навіть певною мірою реванш наукової проблеми проти політичного проекту. Адже так і є: наука – і в цьому її велич – має проблеми, але не має проекту. «Докорінно змінити людину в найглибшому розумінні»\* – то був революційний проект, без сумніву невдалий; нині це стало науковою або просто технічною проблемою, яку можна розв'язати. Людину змінюють уже зараз або неодмінно можуть зробити це найближчим часом.

Звичайно, можна спитати: і що робити з тим, що хтось може? Але щоб відповісти на це питання, потрібен проект. Проект політичний, грандіозний, епічний, безжальний. Повірте, не беззубі комісії з етики дадуть відповідь на питання

---

\* На першому етапі «культурної революції» деякі лідери, як Лінь Бяо, підтримали заклик «Докорінно змінити людину». Вже скоро помітили, що зміна людських глибин так чи так, через несподівані результати, вимагала залізної диктатури і зведення рахунків, що відзначалось неабиякою жорстокістю. Також ці силувані пологи нової людини згодом були знеславлені як «лівацький» надмір. Лінь Бяо, що дістався самих висот у 1969 р., втратив життя на хвилі спротиву у вересні 1971 р., очевидно, був убитий в урядових коридорах. У Китаї цей епізод залишається під сімома печатами.

«Що робити з тим, що наука може створити нову людину?» А оскільки немає проекту, або настільки, наскільки він ще неокреслений, то єдина відповідь добре відома. Що робити – підкаже вигода, прибуток.

Але, зрештою, до самого кінця століття буде століттям прищестя іншої людинності, радикальної зміни того, що є людина. Й саме в цьому сенсі воно зберігає вірність неймовірним ментальним розривам тих перших років. Тільки от потроху переходимо від рівня проекту до рівня автоматизму прибутку. Проект багато кого вб'є, але й автоматизм не менше – й продовжує вбивати, однак ніхто не може назвати відповідального. Озираючись назад, ми погоджуємося, що століття мало багато злочинів. Додамо, що вони продовжуються, тільки тепер на місце відомих злочинців прийшли злочинці анонімні, як і суспільства, що їх породжують.

## 2. ЗВІР

Для нашого методу, що базується на голосах і формах, якими століття зверталось до самого себе, вірш «Век» російського поета Осипа Мандельштама, безперечно, показовий. Тим паче, що він був написаний у 20-ті роки, відразу після війни 1914 року, протягом перших років більшовицької влади.

Сьогодні Мандельштам\* визнаний одним з найбільших поетів століття. Звичайно, в роки, що нас цікавлять, його таким не вважали. Але це не значить, що він був десь на задвірках. Він пережив формалістське сп'яніння довоєнних поетичних шкіл. Також по-своєму належав війні й революції. Його торкнулося усе насильство й новаторство в країні, які збурювали його поетичні роздуми. У 30-ті роки митець збунтується проти сталінського деспотизму, не мислячи своєї долі десь поза СРСР, але й не стаючи справжнім політичним опозиціонером. Його судження завжди занурені в поезію чи в дуже тонку думку, що її обрамлює. Вперше він був заарештований 1934 року після того, як написав вірш про Сталіна\*\*.

---

\* З поезією Мандельштама 20-х років можна познайомитися в невеличкій збірці «Tristia та інші поезії» (Gallimard, 1982), упорядник і перекладач Франсуа Керель.

\*\* Ось той вірш про Сталіна:

*Мы живем, под собою не чуя страны,  
Наши речи за десять шагов не слышны,*

*А где хватит на полразговорца, –  
Там припомнят кремлевского горца.*

*Его толстые пальцы, как черви жирны,  
А слова, как пудовые гири верны.*

*Тараканы смеются усища,  
И сияют его голенища.*

що скоріше був сардонічним і гірким докором, аніж поезією політичної критики. Необачний, по-наївному довірливий, він показав цю поезію близько десятку знайомих, серед яких вісім-дев'ять були зайві. Всі вважали Мандельштама приреченим, але його звільнили після особистого втручання Хазяїна. Це один з тих театральних ефектів, які втішають деспотів у їхньому ставленні до митців. Посеред ночі Сталін зателефонував Пастернакові й запитав, чи справді Мандельштам – великий російськомовний поет. Після ствердної відповіді Пастернака дуже ймовірно смертельне заслання замінили на «воронезький перепочинок». Але то був тільки початок. Мандельштама поглинуть великі чистки 1937 року й він загине в далекій Азії на шляху до табору.

---

*А вокруг его сброд тонкошеих вождей,  
Он играет услугами полулюдей.*

*Кто свистит, кто мяучит, кто хнычет,  
Он один лишь бабачит и тычет.*

Було б цікаво порівняти цю російську поезію 30-х років з французькою поезією 1949 року пера Поля Елюара. Ось кілька фрагментів:

*Нині Сталін розвіює всі негаразди  
Його розум з любов'ю дарує довіру  
Кетяги мудрості стиглі й прекрасні  
Ми не знаємо з ним ні зими, ні печалі*

*Обрії Сталіна завжди неосяжні  
Наші сумніви зникли, й навіть у тіні  
Проростає життя, і ми творим майбутнє  
Вже сьогодні день завтрашній сяє  
Мов зоря світанкова, свіжильна, без спеки  
<...>*

*Обраний Сталін життям і людьми  
Щоб у світі надія безмежна жила.*

Помислити суб'єктивність століття щодо сталінського підвиду роду під назвою «комунізм» означає, загалом, помислити розходження цих двох текстів, не кидаючись поспіхом до висновку, ніби Мандельштам мав рацію, а Елюар помилявся, що, вочевидь, не дає жодного ефекту мислення. Набагато цікавіше відверто розглянути істину висловлювання колишнього сюрреаліста Елюара, а саме – що ім'я «Сталін» насправді означало (для мільйонів пролетарів та інтелектуалів) можливість жити без «зими та печалі» й, зокрема, можливість жити без сумнівів.

Поезію, яку ми розглядаємо, написано набагато раніше, 1923 року. Тоді вирує насичене інтелектуальне життя\*. Майбутнє Радянського Союзу ще непевне. У своїй поезії Мандельштам відчуває, що в хаотичному становленні його країни вирішується щось суттєве. Він намагається для самого себе з'ясувати загадковість цього зворушливого моменту ненадійності й хитання. Спочатку прочитаємо поезію повністю.

- 1            *Век мой, зверь мой, кто сумеет*  
 2            *Заглянуть в твои зрачки*  
 3            *И своею кровью склеит*  
 4            *Двух столетий позвонки?*  
 5            *Кровь-строительница хлещет*  
 6            *Горлом из земных вещей,*  
 7            *Захребетник лишь трепещет*  
 8            *На пороге новых дней.*
- 9            *Тварь, куда жизнь хватает,*  
 10           *Донести хребет должна,*  
 11           *И невидимым играет*  
 12           *Позвоночником волна.*  
 13           *Словно нежный хрящ ребенка,*  
 14           *Век младенческой земли.*  
 15           *Снова в жертву, как ягненка,*  
 16           *Тема жизни принесли.*

---

\* Тритомні спогади дружини Мандельштама Надії, що вийшли під назвою «Попри всі сподівання» (Nadejda Mandelstam, *Contre tout espoir. Souvenirs*, trad. du russe par Maya Minoustchine, Paris, Gallimard, 1972, 1974, 1975) – надзвичайно цікавий документ про життя інтелігенції під радянською владою, про етапи, що вели від активізму 20-х років до страхів, мовчанки і «зникнень» 30-х. Наприклад, дізнаємося, що Єжов, один з головних організаторів Терору 1937 р., коли розстрілювали десятки тисяч людей, а висилали сотні тисяч, був витончений інтелектуал, добре знаний в середовищі поетів і письменників. Загалом, прагнення належати до «міцного ядра» дії підштовхувала багатьох членів інтелігенції до виконання поліційних функцій або завдань секретних служб. Це те, що ми також бачимо у Великій Британії, де «комунізм» кембриджських інтелектуалів найбільше проявився в схильності до шпигунства та інфільтрації. Ці траєкторії можна розглядати як перверсивні варіації пристрасті реального.

- 17      *Чтобы вырвать век из плена,*  
 18      *Чтобы новый мир начать,*  
 19      *Узловатых дней колена*  
 20      *Нужно флейтою связать.*  
 21      *Это век волну колышет*  
 22      *Человеческой тоской,*  
 23      *И в траве гадюка дышит*  
 24      *Мерой века золотой.*
- 25      *И еще набухнут почки,*  
 26      *Брызнет зелени побег,*  
 27      *Но разбит твой позвоночник,*  
 28      *Мой прекрасный жалкий век!*  
 29      *И с бессмысленной улыбкой*  
 30      *Вспять глядишь, жесток и слаб,*  
 31      *Словно зверь, когда-то гибкий,*  
 32      *На следы своих же лап.*

1. Провідний образ вірша, що задає його сенс, це звір, з якого текст починається й яким закінчується. Століття, те століття, яке щойно розпочалося, але вже спричинило в Росії куди більший розрив, ніж десь-інде, є звір. І поезія робить рентгенівський знімок звіра, образ його скелета, кістяка. На початку звір живий. У фіналі він дивиться на свої сліди. Поміж цими двома моментами постає питання хребтової конструкції, міцності спини звіра. Що все це пропонує філософові?

Поезія намагається витворити органічне, а не механічне бачення століття. Обов'язок думки в тому, щоб суб'єктувати століття як живе створіння. Але вся поезія показує, що життя цього звіра непевне. Поезія запитує: в якому сенсі століття можна сприймати живим? Що таке життя часу? Наше століття – століття життя чи смерті?

У німецькій мові Ніцше, а у французькій Бергсон (на відміну від туринського божевільного, носій нашої національної помірності) є справжні провісники такого роду запитань. Справді, вони вимагають, щоб із кожної речі творилась єдина органічна репрезентація. Треба порвати з механічними чи термодинамічними моделями, які пропонує сцієнтизм XIX ст. Ключове фітологічне питання початку XX ст.: що

таке життя? Пізнання має стати інтуїцією органічної цінності речей. Ось чому метафора пізнання століття може бути типологією звіра. Що стосується нормативного запитання, воно формулюється так: що таке справжнє життя, що значить жити по-справжньому, життям адекватним органічній інтенсивності проживання? Це питання перетинає століття й у зв'язку з питанням нової людини, передбачення якого є надлюдина Ніцше. Питання життя допитується про силу воління жити. Що значить жити згідно з бажанням жити? І коли йде мова про століття – що таке століття як організм, як звір, як хребетна жива сила? Адже до цього вітального століття спів-належать. Неодмінно живуть своїм життям, а не чужим. Як каже з першого ж рядка Мандельштам, століття як звір є «мій звір».

Таке вітальне ототожнення визначає рух поезії: переходимо від погляду на звіра до погляду звіра. Від зводина «вічна-віч» зі століттям до моменту, коли він озирається назад. Тогочасна поетична думка полягає в тому, щоб, розглядаючи речі власними очима, поглянути на них оком самого століття. Тут ми торкаємося дивної історичності всієї сучасності, історичності, що закорінюється в самому віталізмі поезії. Це означає, що Життя та Історія – два імені для одного й того самого: для руху, що виривається з пазурів смерті, становлення утвердження.

Що ж то, врешті-решт, за наративна й онтологічна проблематика, що захопила століття, проблематика життя? Чому вона протиставляється? Вона протиставляється ідеї філософії як особистої розважливості. Мислення завжди підтримує зв'язок – під поєднаними словами Життя та Історії – з чимось набагато більшим ніж індивід. Воно має зв'язок із більш потужною тваринністю, ніж тваринністю простої людської тварини. І цей зв'язок зумовлює органічне розуміння наявного, розуміння, заради якого справедливо пожертвувати індивідом.

Століття у цьому розумінні є століття людської тварини як трансцендованої Життям часткової істоти. Якою твариною є людина? Як вона може глибше узгодитись із Життям або Історією? Ці питання пояснюють силу – в цьому столітті – категорій, що перевищують якусь окрему сингулярність, категорій революційного класу, пролетаріату, комуністичної

партії. Але також, мусимо визнати, нескінченний тягар расових питань.

Поезія не поступається такому роду трансценденції. Але вона тісно пов'язує століття з образом життєвих ресурсів звіра.

2. «Кто сумеет заглянуть в твои зрачки?..» Питання зводін «віч-на-віч» – героїчне питання століття. Чи можемо встояти перед історичним часом? Ідеться про щось більше, ніж бути в часі Історії. Чіткий погляд на століття-звіра вимагає вищої суб'єктивної здатності, ніж здатності, яку має попутник своєї епохи. Людина століття має повернутися обличчям до масивності Історії, має підтримати прометеївський проект зіставлення думки та Історії. Гегелівська ідея ХІХ століття полягала в тому, щоб довіритися рухові Історії, «віддатися життю об'єкта»\*. Ідея ХХ століття – протиставити себе Історії, опанувати її політично. Адже після війни 1914–1918 рр. більше ніхто не може довіряти Історії так, щоб віддатися її позірному прогресу.

На суб'єктивному рівні фігура зв'язку із часом стає героїчною, навіть якщо марксизм ніяк не позбавиться ідеї сенсу Історії (не знаючи, що з нею робити). Між серединою ХІХ століття і початком «короткого ХХ століття», між 1850 і 1920 роками, суб'єкти переходять від історичного прогресизму до політико-історичного героїзму, позаяк, коли говоримо про спонтанний історичний рух, довіру змінюють на недовіру. Проект нової людини нав'язує ідею, що ми примусимо Історію, силою підштовхнемо її. ХХ століття – це століття волюнтаристичне. Скажемо, що це парадоксальне століття волюнтаристичного історизму. Історія – це величезний і могутній звір, він перевищує нас, а отже, треба витримати його свинцевий погляд і змусити його нам служити.

Проблема поезії, що є також і проблема століття, криється в зв'язку між віталізмом і волюнтаризмом, між очевидністю звіриної могутності часу й героїчною нормою зіткнен-

---

\* Варто прочитати чи перечитати передмову до «Феноменології духу». Це, безперечно, один з тих спекулятивних текстів ХІХ ст., що в ХХ ст. мав найсильніший відголос. Можна навіть сказати, що цей текст був невчасний для своєї епохи й абсолютно доречний у 1930-х.



ня віч-на-віч. Як же в столітті пов'язується питання життя і питання волюнтаризму? Тут знову таки передвісником виступає Ніцше зі своєю «волею до влади». Ніцше виявляє стрижневу діалектику між життям і волею. Вони викликають дуже сильне напруження. Його символізують – звертаючись до подій століття – головні дійові особи, які завжди виступали за те, щоб воно відповідало життєвій потребі, історичному примусу й водночас щоб воно досягалося тільки неослабною й абстрактною волею. Є щось несумірне між онтологією життя (на мій погляд, вона гомогенна онтології Історії) і теорією волюнтаристичного переривання. Але ця несумірність становить дієву суб'єктивність звіра-століття. Так ніби життєва безперервність досягала своєї мети лише у волюнтаристичному перериванні. З філософського погляду, йдеться про питання зв'язків між життям і волею, що залягає в серцевині думки Ніцше. Ніцшеанська надлюдинність – це всеохопне утвердження всього, діонісійський Полудень як чисте утверджувальне розгортання життя. Водночас у тузі, що посилюється з 1886–1887 рр., Ніцше розуміє, що таке тотальне утвердження є водночас абсолютний розрив, що треба, за його власними словами, «розбити навпіл історію світу»\*.

Треба побачити, що коли на життєву безперервність накладається героїзм переривання, то політично таке накладання розв'язується в необхідності терору. Приховане питання – у зв'язку між життям і терором. Століття без страху вважає, що життя реалізує свою позитивну долю (і свій образ) лише через терор. Звідси виникає щось на кшталт перевертання між життям і смертю, ніби смерть – всього лише медіум життя. Поезія Мандельштама прийнята цією нерозв'язністю між життям і смертю.

3. Велике питання, що ставить поезія звірові-століттю, це питання його хребта. Який його кістяк? Що йому дозволяє триматися купи? Хребці, хрящі, тім'я... Це питання стійкості

---

\* Я досить ретельно аналізую цю формулу в одній лекційній брошурі серії «Perroquet», що має саме таку назву: «Розбити навпіл історію світу?» (Alain Badiou, *Casser en deux l'histoire du monde?* Paris, Conférences du Perroquet, n° 37, décembre 1992).

століття, дуже вагомий аспект у метафориці Мандельштама, що також посідає значне місце в іншій чудовій поезії, присвяченій часові й темі часу, під назвою «*Нашедший подкову*». Про цей кістяк звіра, про стійкість історичного часу Мандельштам говорить три на позір суперечливі речі:

а) Кістяк важкий, непосильний, вузлуватий (ряд. 3-4, 19). Поміж рядків рентгенівський знімок показує його важкості. Колись звір був спритний (ряд. 31), але в минулому. 1923 року пережили різанину 1914–1918 рр., а в Росії ще гірше – громадянську війну та воєнний комунізм. Сутність століття-звіра – життя, але життя, що вивергає кров і смерть.

б) І навпаки: кістяк напрочуд тендітний (ряд. 13-14), іще не затвердів, звір ще дитина, він народжується.

с) Нарешті: цей кістяк вже зламанний (ряд. 27). Щойно розпочавшись, століття вже дістало перелом хребта.

Зрозуміймо ці суперечливі фрази як суб'єктивований опис століття. Воно зачинається у важкості й крові, воно вже тисне нас своєю похоронною вагою. Тож на своєму світанні є в ньому щось нерозв'язне, якась тендітна обіцянка, що зароджується. Але щось у ньому вже зламалось, розірвалось, не тримається купи.

Поезія може сказати все це водночас, вона ніколи не зобов'язана діалектизувати. Адже йдеться не про об'єктивний вираз, а ментальний монтаж, ім'я якому «століття». Справді, й після Мандельштама це століття буде захоплене власним жахом. Століття знає, що воно криваве, зокрема після неймовірної травми війни 1914 року. Війну 1914-го переживали як щось інше, ніж просто війну, – слово «бійня» з'явилося дуже рано. «Бійня» означає нищення, чисту трату мільйонів людських життів. Але й правильно, що століття мислить себе як починання нової епохи, як дитинство справжнього людства, як обіцянка. Навіть винищувачі уявляли себе під знаком обіцянки й зачину. Вони обіцяли золотий вік, тисячолітній мир.

Суб'єктивність століття зовсім по-новому організовує стосунки між кінцем і початком. Поезія Мандельштама ці дві ідеї нашаровує:

*Чтобы вырвать век из плена,  
Чтобы новый мир начать.*

Століття – це водночас і в'язниця, і новий день, приречений динозавр або щойно народжене звірятко.

Залишається з'ясувати сенс розламу, переламаного хребта:

*Но разбит твой позвоночник,  
Мой прекрасный жалкий век!*

Ця ідея проймає все століття: ніби його шанс уже минув. Ніби воно може вдатися лише до болісного відновлення своєї безсилості. Саме тому, що воно віталістичне, століття ставить під питання свою вітальність і часто в ній сумнівається. Воно ставить перед собою настільки грандіозні завдання, що легко переконується в тому, що не може їх виконати. Тоді запитує себе, чи не лишило справжню велич позаду. На нього завжди чигає ностальгія, воно схильне озиратися позад себе. Коли століття вірить, що вже згубило свою енергію, воно презентує себе як невиконану обіцянку.

Віталізм (могутній звір), волюнтаризм (стояти лицем перед ним), ностальгія (все вже минуло, енергію вичерпано): це не суперечності, це те, що змальовує поезія у 1923 році як суб'єктивність короткого століття, що тільки починається. Вузловий кістяк, дитячі хрящі й зламанний хребет позначають почергово століття приречене, збуджене, покійне.

4. Але якщо озирнемося, бачимо ХІХ століття й тоді ставимо провісне, особливо важливе для визначення століття питання: про його стосунок до попереднього століття. Запитуємо: хто зможе?

*И своею кровью склеит  
Двух столетий позвонки?*

«Склеїти кров'ю» – це зрозуміло, коли знаємо, що зломом між двома століттями стали війна та бійня. Але який справжній сенс цих стосунків? Це абсолютно фундаментальне питання для ХХ століття. Можна сказати, що сенс

XX століття визначений тим, як воно осмислює свій зв'язок із XIX століттям. Однак є два можливих зв'язки, обидва доволі поширені у висловленнях про століття.

а) Ідеальна доцільність: XX століття сповнює обіцянки XIX. Те, про що XIX століття лише загадувало, XX реалізовує. Наприклад, Революція, про яку мріяли утопісти і перші марксистки. В лаканівських термінах це можна охарактеризувати подвійно: або XX століття – це реальне того, чому XIX століття було уявним, або воно є реальне того, чому XIX століття було символічним (чому воно дало доктрину, що воно обдумувало, організовувало).

б) Негативне переривання: XX століття відкидає все те, що XIX століття (золота доба) обіцяло. XX століття – кошмар, варварство занепакої цивілізації.

У першому випадку ключовий момент у тому, що ми приймаємо певний жах реального. Часто казали, що варварство XX століття постає з того, що дійові особи, революціонери чи фашисти, допустили жах в ім'я обіцянки, в ім'я «світлого майбутнього». Переконалий, зовсім навпаки, активістів цього століття захоплювало саме реальне. Насправді ми бачимо захоплення реальним аж до його жахливих форм. Дійові особи, звичайно, не були дурниками, що піддалися маніпулюванню ілюзіями. Уявіть, якою була витримка, досвід, розважливість агента Третього інтернаціоналу! Під час війни в Іспанії, коли російських комуністів, солдатів Червоних бригад, зненацька відкликали до Москви, вони добре розуміли, що їх там заарештують і стратять. Вони дуже скоро дізналися, що Сталін, який не любив, коли люди виходили з-під його контролю, почав винищувати всіх ветеранів Іспанської війни. Чи стануть вони тікати, захищатися, пручатись? Анітрохи. Військові просто сіли випити, а вранці повернулися додому. Чи скажуть нам, що це результат ілюзій, обіцянок і світлого майбутнього? Ні, для них цей вимір несе реальне. Жахливе є не що інше, як один з аспектів реального, і смерть – невід'ємна його частина.

Лакан дуже влучно зазначив, що досвід реального завжди є частково досвід жахливого. Справжнє питання полягає не в уявному, а в тому, що ж у радикальному досвіді відіграє роль реального. У будь-якому разі аж ніяк не обіцянка кращих часів. Зрештою, переконалий, суб'єктивні

спонуки до дії, мужності, навіть покори завжди залягають у теперішньому. Хто робив щось коли-небудь в ім'я непевного майбутнього?

5. Важливість третьої строфи в тому, що вона віддає визначальну роль поезії, поетові. По суті, нам говорять, що коли ми хочемо розпочати новий світ, треба, щоб «флейта» (мистецтво) з'єднала коліна днів, об'єднала тіло часу.

Тут ми віднаходимо ще одну наскрізну тему століття: яка функція мистецтва? Яке спільне мірило між мистецтвом і століттям? Ви знаєте, питання вже захоплювало ХІХ століття. Воно постає з напруження між історизмом і естетичною абсолютністю. Протягом великої частини ХІХ століття важливою була функція поета-проводаря, коли абсолют мистецтва спрямовував народи крізь час. Гюґо був таким архетипом для Франції, Вітмен – для Сполучених Штатів. У найбуквальнішому сенсі фігура авангарду виступає попереду, пов'язана з пробудженням народів, прогресом, звільненням, піднесенням енергій.

Але уявлення про поета-проводаря, вийшовши з ужитку наприкінці ХІХ століття, в ХХ столітті геть руйнується. ХХ століття після Маларме засновує іншу фігуру – поета як дієвого таємничого винятку, утримувача втраченої думки. Поет захищає – в мові – забуту відкритість, він, як каже Гайдеггер, «охоронець Відкритого»\*. Поет стоїть на чатах проти облуди. Ми знову, як завжди, перед одержимістю реального, позаяк поет запевняє, що мова зберігає здатність називати. Така її «стримана дія» (Маларме), що залишається дуже високою функцією.

У нашій третій строфі чітко бачимо, що перед мистецтвом – у цьому столітті – стоїть завдання об'єднувати. Мова йде не про масове єднання, а про інтимне братерство, про руку, що стискає іншу руку, коліно, що торкається іншого коліна. Якщо воно досягне в цьому успіху – вбереже від трьох драм.

---

\* Гайдеггер присвятив поезії незліченну кількість текстів. Без сумніву, найбільш неоднозначні серед них найвагоміші у питанні, що нас цікавить: межові точки століття. Тож радимо звернутися до збірки «Підхід до Гельдерліна» в перекладах Анрі Корбена, Мішеля Дері, Франсуа Федьє, Жана Льоне (Gallimard, 1979).

а) Драма важкості й закритості. Це принцип свободи поезії, що єдина може звільнити століття з його в'язниці, якою є воно саме. Поезія має силу вирвати століття з лап століття.

б) Драма пасивності, людської зажури. Без єдності, приписаної поезією, нас хитає хвилями смутку. Поема сповідує принцип радості, активний принцип.

с) Драма зрадливості, поранення, отрути. Століття – під знаком змія (добре змальованого Валері\*) – це також спокуса абсолютного гріха, що полягає в безкомпромісній відданості реальному часові [réel du temps]. «Золота міра» означає: віддатися століттю, його ритмові, а отже, погоджуватися без посередників на насильство, на пристрасть реального.

Проти всього цього маємо тільки флейту мистецтва. Це, безперечно, принцип мужності всякої роботи думки: належати своєму часові – й небаченим чином не належати йому. Говорячи словами Ніцше, мати мужність бути несвоєчасним. Будь-яка справжня поезія – «несвоєчасний роздум».

По суті, починаючи з 1923 року Мандельштам нам говорить, що, зважаючи на насильства століття й не відвертаючись від них, поезія закорінюється в очікуванні. Насправді вона не віддає себе на заклання ні часові, ні обіцянці майбутнього, ні чистій ностальгії. Поезія перебуває в очікуванні як такому, очікуванні як прийманні [ассеіі]. Вона може ска-

---

\* Від «Начерку про Змія» до «Юної Парки» можна з упевненістю твердити, що змії – один зі звірів Валері, як-от орел – один зі звірів Заратустри. Говорячи про століття, Валері не той мислитель, до якого можемо залишитись байдужими, зовсім навпаки. Змії позначає у своїй емблематиці укуси пізнання, пробудження ясної самосвідомості. Зазначимо, що Валері на свій лад порушує велике питання, за яким ми тут ідемо: як напевне дістатися до реального? У найдовершенішій поезії «Надморський цвинтар» він доходить висновку, абсолютно у віталістичному стилі століття, що реальне завжди виламується з рефлексії, ввергається у безпосередність миті, епіфанію тіла:

*Ні, ні!.. Повстань! В епоху новочасну!*

*Так розбивайте, тіло, форму власну!*

*Упийтесь, груди, обширом морським!*

*Вже віє свіжістю! Вона, бездонна,*

*Мені поверне душу... Міць солона!*

*Біжим до хвиль – відбитися живим!*

– Переклав з французької Михайло Москаленко.

зати: так, весна повернеться, «*брызнет зелени побег*», але ми залишимося, зі зламаним століттям на колінах, намагаючись протистояти хвилі людського смутку.

Це століття було століттям поетики очікування, поетики порогу. Поріг не переступлять, але його збереження дорівнюватиме силі поезії.

Я хотів би завершити цю лекцію трьома дуже різними вираженнями цього мотиву: в Андре Бретона, Гайдеггера, Іва Бонфуа.

а) Андре Бретон, «*Нестямна любов*» (1937)

У цьому столітті 1937 рік – рік особливий. Метонімічний рік, в якому концентрується щось суттєве. Це абсолютний згусток, даний у своїй сутності, в надлишку своєї сутності, сталінського терору. Адже це рік так званого «великого терору». Стають кепськими справи в Іспанії – внутрішній мініатюрі цілого століття, – позаяк тут фігурують усі дійові особи (комуністи, фашисти, робітники-інтернаціоналісти, бунтівні селяни, найманці, колоніальні війська, фашистські держави, «демократії» тощо). Того року нацистська Німеччина перетнула точку неповернення у підготовці до тотальної війни. Визначальний поворот відбувся в Китаї. І у Франції 1937 року стає зрозуміло, що Народний фронт зазнав поразки. Не забудьмо, що депутати 1937 року скликання вже за два роки голосуватимуть за повновладдя Петена.

Того року, зрештою, народився я.

Що пропонує Андре Бретон у 1937-му? Сильний різновид поетики очікування, поетики вартового. Подаємо початок третього розділу «*Нестямної любові*»:

[На вістрі відкриття, в мить, коли очам першопроходців відкривається нова земля, в мить, коли їхні стопи стають на берег, у момент, коли науковець переконується, що став свідком донині незнаного, коли він починає усвідомлювати вагу свого висновку – відчуття часу скасовано в п'янкій удачі, – дуже тонкий вогняний зблиск, як ніщо інше, викриває та довершує сенс життя.]

Сюрреалізм завше прагнув до відтворення цього особливого умонастрою, гребуючи у підсумку здобиччю й тінню того, що більше вже тінню не є й ще не є здобиччю: тінь і здобич тут злилися в одному спалаху. Треба не залишати позад себе захаращеними дороги бажання. Ніщо так не занепащує, в мистецтві, в науках, як воля до використання, здобичі, врожаю. Геть ув'язнення, хай то в питанні всезагальної користі, хай то в садах дорогоцінних каменів Монтесуми! І сьогодні досі я не чекаю нічого, крім лише моєї рішучості, крім цієї спраги до блукання назустріч всьому, що переконує мене, що зберігає таємний зв'язок із іншими рішучими особами, так, ніби ми покликані раптово об'єднатись. Хотілось, щоб життя моє не лишало інших згадок, окрім пісні вартового, пісні, щоб вкоротити очікування. Хай там що станеться чи не станеться, дивовижне саме чекання.

Фігура вартового – один з великих художніх образів століття. Вартовий – це той, для кого важить лише інтенсивність дозору, а отже, тінь і здобич для нього зливаються в одному спалаху. Теза дозору, або очікування, полягає в тому, що стерегти реальне можна, лише залишаючись байдужим до того, що трапляється чи не трапляється. Це суттєва теза століття: очікування – найважливіша чеснота, позаяк вона – єдина наявна форма інтенсивної байдужості.

## б) Гайдеггер

Пропоную уривок «Людина мешкає в поеті»:

«Людина мешкає настільки, наскільки вона "будує"» (baut) – цей вислів нині дістав свій істинний смисл. Людина не мешкає як така, що лишень організовує своє житло на землі, під небом, оточуючи турботами, яко селянин (Bauer), речі, що зростають у кількості, й водночас зводячи помешкання. Людина може будувати, лише якщо вона мешкає (baut) вже в розумінні мірки, що задає поет. Істинне мешкання (Bauen) має місце там, де є поети: там, де є люди, що вимірюють архітектоніку, структуру мешкання.

В усій поетиці століття натрапляємо на поетичне пре-



зирство до всього, що є облаштування, врожай, здобич. Треба зберігати очікування, чисте пильнування.

Все відсилає до попередньої умови, а саме вимірювання, що закінчується завжди у виникненні фігури варті й дозору. Поетика як така – це утримання порогу, в оберненні між переступанням і не-переступанням. Змога дивитися водночас назад і вперед. Століття поетів – це століття-пори́г, без жодного переступання.

Бачимо таке в останній строфі Мандельштама. Є новизна, розквіт, відродження, але також перелом, розбитий камінь порогу, звідки зароджується погляд назад, одержимість слідами. Попереду – обіцянка, яку годі дотримати (це, між іншим, визначення жінки у Клоделя\*), позаду – лишень ваші власні сліди. Століття поетично розглядало себе водночас як неможливість переступання і як накреслення, що підводить до нього, проміжок між слідом і призначенням.

с) Ів Бонфуа, «Де обривається земля», зі збірки «Без світла» (1987)

*Позаяк сова Мінерви випурхує із наступом ночі, час говорити про вас, шляхи, які ви стираєте з цієї жертвовної землі.*

*Ви були очевидністю, тепер ви – не більше, ніж загадка. Ви записували час у вічність, тепер ви лише минуле, де обривається земля, тут, перед нами, на крутому урвищі скелі.*

---

\* Героїня п'єси Клоделя «Місто» в третій яві проголошує: «Я – обіцянка, яку годі дотримати». Надзвичайно цікаво зануритись у Клоделя й порівняти з Брехтом, який його дуже цінував. Клодель також під виглядом своєрідного непохитного, мало не середньовічного католицизму доходить до переконання, що ні вчене знання, ні буденна мораль не можуть опанувати реального. Потрібна надзвичайна й безповоротна зустріч, а також неабияка затятість у вірності наслідкам зустрічі. Він також вважає, що індивід завжди є лише нестійкий знак сил і конфліктів, які, власне, через те, що перевищують його, відкривають доступ до величі інтимної трансценденції. Також він вважає гуманізм (на його думку, протестантське жакіття) й лібералізм (так само) гідними осуду нікчемностями.

Ів Бонфуа, як бачите, говорить майже те саме, що й Мандельштам. Століття – це перехід, рухливість порогу, але ніколи не його переступання. Крім того, Бонфуа написав іншу поетичну збірку під назвою «У примарі порогу» [Dans le leurte du seuil]. Тут ми опиняємося поміж шляхом, що стирається (див. Гайдеггерові «Holzwege» – їх перекладають як «Шляхи, які нікуди не ведуть»), і землею, що обривається. Поет розмірковує в проміжку між ними обома.

З більш ніж півстолітньої відстані це та сама фігура, фігура поеми, розміщеної між слідом, що стирається, й відчуттям завершеного світу. Ми нікуди не можемо вступити. Що ж сталося, що ми маємо такий вияв порогу? Поема – тонке лезо між слідом і завершенням.

Суб'єктивно, говорить нам Мандельштам, ми утримуємося на порозі з «безглуздою посмішкою». «Посмішкою» – тому що ми на порозі, «безглуздою» – тому що поріг годі переступити, то чого посміхатися? Ми переходимо від життя, сподівання (посмішка) до реального без сенсу (безглузда). Хіба це не суб'єктивна максима століття?

6 січня 1999 р.

### 3. НЕПРИМИРЕННЕ

Яким терміном означити двадцять останніх років століття, як не другою Реставрацією? В будь-якому разі констатуємо, що в ті роки панувала одержимість числом. Реставрація – це завжди лише момент Історії, що проголошує революції неможливими чи мерзенними, а вищість багатіїв природною та чудовою; помічаємо, що вона обожнює число: насамперед число грошей, доларів та євро. Розмах такого обоження викладено в неосяжних романах Бальзака, великого художника першої Реставрації, тієї, що прийшла після Французької революції 1792–1794 рр.

Але – на глибшому рівні – будь-яка реставрація відчуває жах перед думкою й любить лишень опінії, особливо панівну опінію, раз і назавжди закарбовану в настанові Гізо: «Збагачуйтесь!» Ідеологи реставрацій сприймають – не без деяких влучних аргументів – реальне (обов'язковий корелят думки) як таке, що завжди здатне розкрити скриню політичного іконоборства, а отже, Терору. Реставрація – це насамперед судження щодо реального, а саме – що вона воліла би не мати з реальним нічого спільного.

Якщо число (опитування, підрахунки, рейтинги, кредити, біржа, тираж, зарплата, фондовий опціон тощо) обертається на фетиш теперішніх часів, це значить, що там, де реальне слабшає, панує сліпе число.

На те, що воно сліпе, вказує дурне число в гегелівському розумінні дурної нескінченності. Різниця між числом як формою буття і числом як затичкою слабкості реального здається, на мій погляд, настільки важливою, що я присвятив їй цілу книгу\*. Обмежимося тут контрприкладом: Маларме

---

\* Написана близько п'ятнадцяти років тому, вона називалася «Число та числа» (Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*, Seuil, 1990).

присвятив осмисленню числа поезію «Кинутий жереб». Але для Маларме число є лише матеріал опіній. Воно – «унікальне число, не може бути іншим», момент, у який випадок застигає – у вигляді кинутого жереба – в необхідності. Випадок, якого не скасує кинутий жереб, і числова необхідність нерозривно пов'язані. Число – цифра концепту. Ось чому, робить висновок Маларме, «кожна думка це кинутий жереб».

Сьогодні число – це число невизначеного обчисленого. На відміну від числа Маларме, особливість числа Реставрації в тому, що воно може бути – без жодної незручності – будь-яким іншим числом. Його сутність – довільна змінність. Це плинне число. Позаду такого числа проглядає випадковість Біржі.

Траєкторія, що йде від числа Маларме до числа рейтингів, – це траєкторія, що змінює число концепту на байдужу змінність.

Для чого такий довгий вступ? Власне, для того, щоб підійти до іншого вступу, зовсім відірваного від того, про що йтиметься далі. Я також – у ситуації повної Реставрації – почну зі своїх чисел. Я почерпнув їх із кількох серйозних часописів\*, а ті, своєю чергою, дістали їх із ще серйозніших офіційних звітів.

Значення цих чисел можна зрозуміти, відштовхуючись від двох тем, головні риси яких передають ці лекції про століття:

а) Темний, майже онтологічний зв'язок, що об'єднує задоволену Європу й розіпнуту Африку. Африка як прихована чорна пляма на моральній білості білих.

---

\* Серед французьких газет, що прагнуть вирватись з консенсусного лібералізму й зберегти якусь інтелектуальну силу століття, треба згадати *Le Monde diplomatique*, з якої вийшла більшість згаданих тут цифр. Межа цього часопису в тому, що, непримиренний до соціальних ситуацій та непомірності економічної несправедливості, він залишається скоріше стриманим щодо власне політичних питань і геть не наважується на те, що, врешті, головне – критику парламентаризму і «демократичної» теми, яка слугує йому ширмою, критику, що передбачає осмислену розробку зовсім іншої концепції й політики, й демократії. Концепції, якщо сказати коротко, яку пропонує «Політична організація» (*l'Organisation politique*), до якої я маю честь належати.

б) Питання «егалітарної утопії» (як називають її тепер і як називали за найкращих часів буржуазної диктатури).

Тож ось вони – якнайсухіші цифри на день цей на-  
сущний:

1. Сьогодні в Європі майже 500 тис. осіб уражені вірусом СНІД. Завдяки клінічній медицині смертність вдається зупинити. Більшість із цих 500 тис. виживуть, хоч і ціною важкого й безперервного лікування.

В Африці від СНІДу потерпають 22 мільйони людей. Лікувальних препаратів практично немає. Переважна більшість помре, в деяких країнах загине одна дитина з чотирьох чи, можливо, з трьох.

Забезпечення всіх хворих африканців потрібними медикаментами цілком можливе. Досить того, щоб певні країни, що володіють належними промисловими засобами, дійшли згоди виготовляти ліки й постачати їх людям, які мають таку потребу. Фінансове зусилля – мінімальне, набагато нижче за витрати на воєнні «гуманітарні» вилазки.

Уряд, що не ухвалить таке рішення, співпричетний смерті кількох десятків мільйонів людей.

2. Три найбагатші людини в світі володіють загальною власністю, що перевищує сукупний ВВП 48 найбідніших країн світу.

3. Припустимо, що всіх мешканців Землі вирішили забезпечити чітко визначеною кількістю їжі (2700 калорій на день), питної води і основних засобів захисту здоров'я, – це коштуватиме майже стільки, скільки мешканці Європи і США витрачають за рік на парфуми.

4. Візьмемо 20% найбагатшого населення світу і 20% найбіднішого. 1960 року добробут перших перевищував добробут других у 30 разів. 1990 року він перевищує вже у 82 рази.

5. У 70 країнах світу (= 40% країн світу) дохід на душу населення нижчий, ніж був 20 років тому, – і тенденція не змінюється.

На цьому вступну частину завершую.

Сьогодні почну з другої строфи поезії Мандельштама, яка минулого разу була в центрі нашої уваги. Там стояло питання починання як місця пожертви:

*Словно нежный хрящ ребенка,  
Век младенческой земли.  
Снова в жертву, как ягненка,  
Тема жизни принесли.*

Вочевидь, тут маємо християнську метафору, метафору зв'язку між новизною, провіщенням, обіцянкою, з одного боку, а з іншого – смертю невинного й жертвою. Не забуваймо про стійкість і навіть оновлення християнської думки в столітті. Антихрист Ніцше породив свого анти-Антихриста. У 20–30-х роках відродилась мода на християнство. Від Клоделя до Пазоліні, минаючи Мандельштама, ми мали великих поетів-християн або поетів, що зберігали тісну діалектику з християнством. Непохитною лишалась і християнська філософія, феноменологію майже повністю поглинув християнський моралізм\*. Навіть непомагу розвинувся християнський психоаналіз. Це лише підтверджує, що релігійний організм має залізний шлунок, коли треба перетравити отруйні речовини.

Головна теза впливового християнства, християнства, що стало державною владою: новий світ народжується під знаком страти і смерті невинного. Новий союз Бога і людей, втілений в Сині, розпочинається з розп'яття. Як же виправити такий початок? Як вийти з абсолютного насильства початку? Завжди це була одна з великих проблем офіційного християнства. Але, загалом, то була проблема зачину ХХ століття з огляду на війну 1914-го, революцію 1917-го й незліченні практики колоніалізму (на задньому тлі). Питання в тому, як же співвіднести жажіття початку з обіцянкою нової людини. Яким жахом була охоплена обіцянка? Як очиститись від жертви зачину?

Щодо цієї проблеми завжди вимальовувались два напрями думки.

Перший напрям: оскільки все почалося саме так, ми перебуваємо в часі смерті, в часі кінця. Так думали перші християни: позаяк Христос помер, кінець світу не за гора-

---

\* З цього питання відсилаємо до розвідки Домініка Жаніко «Теологічний поворот французької феноменології» (Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1998).

ми. Відразу після війни 1914 року панівним переконанням, особливо у Франції, була думка, буцімто така бійня могла би покласти край усім війнам, установити остаточний мир. Це звучало в заклик «мир за будь-яку ціну» і в надзвичайно сильному пацифістському русі. Властиве для такого напряму переконання стверджувало, що кривавий початок оголошує, ніби ця кров остання. Про війну 1914 року говорили: «Остання з останніх» (*la der des ders*).

Другий напрям: оскільки все почалося насильством і руйнуванням, треба завершити це насильство й руйнування вищим руйнуванням, докорінним насильством. Погане насильство треба замінити добрим, що виправдовується боротьбою з поганим насильством. Мир підважено війною, покінчимо з війною доброю війною.

Ці два шляхи переплітаються і протистоять одне одному, особливо між 1918–1939 рр. Яку діалектику відкриває войовничий початок? Діалектику війни/миру чи діалектику доброї війни/поганої війни, війни справедливої/несправедливої?

Історія пацифізму у міжвоєнній Франції була передусім «лівою» течією і, хоч як парадоксально, як подекують, одним із ферментів петенізму. Адже петенізм політично надає форму схильності до капітуляції. Будь-що, тільки не війна. Це шлях «ніколи більше».

Проблема в тому, що нацисти підтримували інший напрям: повернутися до поганої війни (яку, між іншим, вони програли) за допомогою доброї війни, імперської, національної і расової, війни остаточної, що започаткує тисячолітній Райх. Цього разу мир за будь-яку ціну для французів означає мир із тотальною війною, мир з нацистами, а отже, пасивне втягнення до «абсолютної» війни, що вимагає права на винищення. Така сутність петенізму: укласти мир з винищувальною війною, а отже, бути її нікчемним співником, тим паче нікчемним через свою пасивність і бажання за будь-яку ціну вберегти свою шкуру.

Прикметно, що 1940 року де Голлю було досить просто оголосити, що війна продовжується. Йому й учасникам спротиву треба було поновити війну, знову проголосити її. Але, хай там як, вони наштовхнулися на парадокс: як століття, яке почалося потворною війною, могло продовжуватись іще

гіршою війною? Чим ставала в цій кавалькаді «христова» обіцянка нової людини?

В основі всього, що ми говоримо про війну, лежить суб'єктивність, рушійні сили якої ми почали вимальовувати на прикладі Мандельштама. Століття мислило себе водночас як кінець, вичерпання, занепад і як абсолютний початок. Частина проблеми століття – у сполученні цих двох переконань. Скажемо інакше: століття уявляло себе і як нігілізм, і як діонісійське утвердження. Залежно від моменту воно, здається, діє за двома максимами: перша максима (як-от сьогодні) – це відмова, покора, менше зло, помірність, кінець людства як духовної спільноти, критика «великих наративів»\*. Друга, що домінує в «короткому столітті» – між 1917-м і 1980-ми рр., – підхоплюючи у Ніцше бажання «розбити історію світу навпіл», пропонує радикальний початок і заснування примиреного з собою людства.

Стосунки двох завдань не прості. Це не діалектичний зв'язок, а заплутаність. Недіалектичний зв'язок між необхідністю та волею буквально переслідує століття. Це очевидно у Ніцше, який в цьому розумінні був немов провісник століття. Він дуже уважно відслідковує розвиток нігілізму, пов'язаний з генеалогією негативних афектів (відчуття вини, ресентимент тощо). Але водночас маємо й волюнтаристичну впевненість у Великому Полудні, який не підтримує жодних відносин із результатом чи діалектичним зняттям, із пануванням нігілізму. Немає теорії негативності, що могла б забезпечити перехід, і Дельоз цілком має рацію, коли називає цей зв'язок (аж ніяк не єдність) «диз'юнктивним синтезом»\*\*.

---

\* Цьому меланхолійному прощанню зі століттям («модерністю») надав форму Жан-Франсуа Ліотар, проголосивши кінець «великих наративів», того, що, на його думку, означало перш за все марксистську політику, кінець «пролетарського наративу». Він зробив це вишукано й глибоко, дошукуючись у тонкощах сучасного мистецтва (в перериванні та ледь примітному), на що оперти втрачену Тотальність, неможливу Велич. Треба читати «Різноголосся» (Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Éd. de Minuit, 1984).

\*\* Поняття «диз'юнктивного синтезу» перебуває в центрі дельозівської концепції «вітальності» Буття, що тотожне його продуктивній



У царині Історії та її волюнтаристичного підкорення політиці така диз'юнкція становить проблему. Саме через неї все століття позначене неабияким насильством – не лише насильством об'єктивним, а й суб'єктивною вимогою, що часом обертається на культ. Насильство доходить до точки диз'юнкції, роз'єднання. Воно посідає місце ненаявної кон'юнкції, воно неначе діалектичний зв'язок, який змушений дійти до антидіалектичної точки.

Насильство легітимується творенням нової людини. Певна річ, цей мотив має сенс тільки в горизонті смерті Бога. Людина без Бога має бути створена наново, щоб прийти на зміну людині, підкореній богам. У цьому сенсі нова людина, – це те, що тримає купи шматки диз'юнктивного синтезу, адже він, диз'юнктивний синтез, є водночас доля, доля людини в епоху смерті богів, і воля, воля подолати стару людину. Якщо можна сказати, що століття надзвичайно ідеологічне, це значить, що воно надає форму диз'юнктивному синтезові, який породжує й створює напрями його думки. Відомий «кінець ідеологій», яким ми позначаємо нашу скромність, нашу гуманітарну милість, – то лишень відмова від будь-якої новизни людини. І це, як я зазначав, у момент, коли її готові цілковито змінити – сліпими маніпуляціями й фінансовими спекуляціями.

Направду, дієвість ХХ століття визначає не ідеологічний вимір теми нової людини. Суб'єктів, активістів захоплює *історичність* нової людини. Адже ми перебуваємо в моменті починання, його реального. ХІХ століття вистувало, мріяло, обіцяло, ХХ століття декларувало те, що робило, – тут і тепер.

Саме таку позицію я пропоную називати *пристрастю реального*, яке, я переконаний, править за правдивий ключ до всього розуміння століття. В столітті патетично переконані, що починання розгортає своє реальне.

Реальне (кожній дійовій особі століття це відомо) – жакливе й наснажливе, вбивче й творче. Без сумніву, воно, як

---

однозначності. Насправді він визначає силу Єдиного [Un], що виражає себе аж у найбільш розбіжних серіях. Я спробував реконструювати все це (й раціонально відмежувати свої позиції) в книзі «Дельоз, шум буття» (Alain Badiou, *Deleuze, la clameur de l'être*, Hachette, 1997).

влучно висловив Ніцше, «по той бік Добра і Зла». Переконавання про прихід нової людини закорінене в глибоку байдужість до ціни, яку треба сплатити, в легітимацію найбільш жорстоких засобів. Коли йдеться про нову людину, стара людина може бути лише матеріалом.

Для помірною моралізму сьогодення, що є не що інше, як виправдання стерилізованих злочинів, чи то майстерних війн чи власного прибутку, коротке століття, століття революційних політик, зібраних під неоднозначною назвою «комунізми», було варварське, тому що притаманна йому пристрасть реального розмішувала його по той бік добра і зла. Наприклад, у відкритому протиставленні політики й моралі. Але зсередини століття розглядалось як героїчне та епічне.

Читаючи «Іліаду», доводиться визнати, що це безперервна різанина. Але в русі такої речі, як поема, все подається не як щось варварське, а героїчне та епічне. Століття було суб'єктивною «Іліадою», навіть якщо часто варварство констатували й засуджували, але загалом з іншого табору. Звідси певна байдужість до об'єктивних знаків жорстокості. Саме в цю байдужість ми занурюємось, коли читаємо «Іліаду», позаяк сила дії інтенсивніша, ніж моралістична сентиментальність.

Про це суб'єктивне ставлення, естетизоване відчуттям епічного щодо найбільш варварських епізодів століття, свідчать відомі літературні приклади. Що стосується війни 1914 року, можна згадати те, як у «Сімох стовпах мудрості» Т. Е. Ловренс змальовує жахливі сцени не тільки у ворожому таборі (турки вирізають село), а й у своєму, коли він сам кричить «ніякої пощади» й не залишиться жодного пораненого, якого не доб'ють у полоні. Жодній з цих дій немає виправдання, зовсім навпаки, – вони становлять одне ціле з епічним ходом «арабської війни». Що стосується революцій, згадаймо «Надію» (1937) Мальро про війну в Іспанії, зокрема коли він переказує і коментує тортури й масові розстріли не тільки з боку франкістів, а й з боку республіканців. Тут знову ж усе охоплено епічною величиною народного опору. Мальро власними словами інтерпретує диз'юнктивний синтез з його найтемнішого боку, фігури Історії як долі. Якщо жахи не можуть надати ситуації «морального» сенсу, це означає, що ми

перебуваємо – як у *фатумі*, який Ніцше запозичує у стоїків, – по той бік міркувань такого роду. Йдеться – в інтенсивних ситуаціях – про те, що кожен може розповісти свою долю і поглянути їй прямо у вічі, як треба було глянути в очі звіру-століттю в поезії Мандельштама. Адже, як говорить Мальро, знекровлена Іспанія усвідомлює себе так, ніби кожен учасник драми спів-належить цій свідомості. Жахиття є лишень одна частина цього відкриття настільки, наскільки те, що відкриває Історію як долю, є майже завжди досвід війни.

Мене це приводить до безсумнівно чільної характеристики століття після пристрасті реального: це буде століття війни. Це не тільки значить, що воно аж донині сповнене лютими війнами, а й те, що воно перебувало в *парадигмі війни*.

Фундаментальні концепти, через які століття мислило себе або осмислювало свою творчу енергію, були підпорядковані семантиці війни. Зазначимо, що мова не йде про війну в гегелівському сенсі, про наполеонівську війну. Для Гегеля війна – момент заснування самосвідомості народу. Війна творить свідомість, зокрема національну. Війна ХХ століття не така, тому що ідея війни полягає в остаточній, *останній війні*. Для всіх війна 1914–1918 рр. погана, ганебна, її не можна повторювати, звідси вислів «остання з останніх». Конче треба, щоб ця війна була останньою серед такого роду поганих війн. Віднині треба покласти край тому світові, що породив ганебну війну. Однак прикінчить її війна, інший тип війни. Адже мир – між 1918-м і 1939 рр. – це те саме, що й війна. Ніхто не вірить у такий мир. Потрібна інша війна, яка стане по-справжньому останньою.

Мао Цзедун – типова фігура такого переконання. Він керував воєнними діями більше двадцяти років у 1925–1949 рр. Він докорінно переглянув зв'язок між війною і політикою. В тексті 1936 року «Стратегічні питання революційної війни в Китаї» він розвиває ідею, згідно з якою для досягнення «вічного миру» треба винайти нову війну, протиставити звичній війні, яка протиставляє сильних світу цього, нову війну, організовану пролетарями і селянами, яку він, власне, й називає «революційною війною».

Ще до Мао війну та революцію протиставляв Ленін, убаचाючи між ними складну діалектику. Як блискуче доводить

Сильвен Лазарю\*, Ленін розділяє політичну суб'єктивність історичної свідомості саме щодо питання війни, коли весною 1917 року зазначає: війна – даність ясна, натомість політика – неясна. Маоїстська тема революційної війни встановлює зовсім інше розрізнення, що протиставляє різні типи війн, органічно пов'язані з різними політиками. Звідси саме (політично справедлива) війна мусить покласти край (політично несправедливим) війнам. Так у «Стратегічних питаннях революційної війни в Китаї» він пише:

*Розвиток людського суспільства в підсумку, й до того ж у недалекому майбутньому, спричинить знищення війни – цього жахливого взаємного винищення людства. Але для знищення війни є лише один засіб, й він полягає в тому, щоби боротися війною проти війни: війною революційною проти війни контрреволюційної <...> Коли людське суспільство в процесі свого розвитку прийде до знищення класів, до знищення держав, тоді не буде ніяких війн – ані контрреволюційних, ані революційних, ані несправедливих, ані справедливих. То буде епоха вічного миру для людства. Вивчаючи закони революційної війни, ми виходимо з прагнення знищити всі війни. В цьому різниця між комуністами і представниками експлуаторських класів.*

І ще раз два роки згодом у «Питаннях стратегії партизанської війни»:

*Ми виступаємо за знищення війни; війни ми не хочемо. Але війну можна знищити лише війною. Щоб більше не було гвинтівків, треба взятися за гвинтівку.*

Цей мотив кінця воєн за допомогою тотальної й останньої війни підтримує всі переконання, які позначили розвиток століття, про «остаточне» розв'язання тої чи тої проблеми. Чорна, відразлива й екстремістська форма цього переконання – це, звісно, «остаточне розв'язання» так званої

---

\* На цю тему читайте розвідку «Ленін і час» у визначній книзі Сильвена Лазарю «Антропология імені» (Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Seuil, 1996).

«єврейської проблеми», постанову про яке нацисти ухвалили на Ванзейській конференції. Неможливо цілковито відділити цей смертоносний екстремізм від дуже широко розповсюдженої в усіх сферах ідеї про «абсолютне» розв'язання проблем.

Століття було одержиме досягненням остаточного. Можна углядіти цю одержимість навіть у найабстрактніших сферах науки. Досить згадати математичний проект під псевдонімом *Бурбакі*, що ставив перед собою завдання побудувати цілковито формалізований, повний, остаточний математичний монумент. У мистецтві сподіваються досягти, поклавши край відносності наслідувань і репрезентацій, абсолютного мистецтва, мистецтва, що показує себе сповна як мистецтво, мистецтва, що, сприймаючи власний процес як об'єкт, виступає як демонстрація художності мистецтва, розтрачений кінець – в мистецтві – самого мистецтва, а отже: останній витвір мистецтва у формі роз-твореного мистецтва [l'art dés-œuvré].

В усякому разі констатуємо, що нав'язлива ідея про остаточне досягається через деструкцію. Нова людина – деструкція старої. Вічний мир досягається деструкцією – в тотальній війні – старих воєн. Монумент завершеної науки руйнує, за допомоги інтегральної формалізації, старі наукові інтуїції. Сучасне мистецтво руйнує відносний світ репрезентації. Деструкція та остаточне нерозривно пов'язані. І знову ж таки цей зв'язок не діалектичний, це диз'юнктивний синтез. Адже остаточне породжує не деструкція; це означає, що перед нами постає два різних завдання: зруйнувати старе, створити нове. Сама війна – недіалектичне нашарування страшної деструкції та доброго переможного героїзму.

В підсумку проблема століття полягає в тому, щоб бути в недіалектичному зв'язку мотивів кінця й початку. «Завершити» та «розпочати» – два терміни, що залишаються в столітті непримиренними.

Модель непримиренності – це війна, остаточна і тотальна війна, що має три характеристики:

- a) Вона кладе край можливості поганої війни, непотрібної чи консервативної, модель якої – війна 1914–1918 рр.
- b) Вона мусить вирвати з корінням нігілізм, тому що

пропонує радикальну ангажованість, справу, реальне зіткнення [face-à-face] з історією.

с) Вона покладе початок новому історичному і планетарному ладові.

Ця війна не є, як-от війна 1914 року, проста операція Держави, вона являє собою суб'єктивну залученість. Абсолютна справа, що породжує новий тип суб'єкта, війна як породження свого бійця. Зрештою, війна стає суб'єктивною парадигмою. Століття було носієм бійцівської концепції існування; це означає, що сама тотальність – в кожному зі своїх реальних фрагментів – має бути подана як конфлікт. Хай який її масштаб, планетарний чи особистісний, вся реальна ситуація є розкол, протистояння, війна.

У ХХ столітті всіма визнаний закон світу не Одиниця, не Множинність, а Двійка. Не Одиниця – тому що немає гармонії, гегемонії простого, уніфікованої сили Бога. Не Множинність – бо не йдеться про те, щоб досягти рівноваги сил чи гармонії здатностей. Це Двійка, й світ, поданий в модальності Двійки, не припускає можливості ні одноманітного підкорення, ні комбінованої рівноваги. Треба вирішувати на чиєму ти боці.

Суб'єктивний ключ століття в тому, що світ вважає, що століття поставить питання руба: хто на якому боці. Здатність людини винайти Двійку, як доводить століття, доволі велика. Війна – то чітка видимість Двійки проти комбінаційного балансу. В такій якості війна всюдисуща. Отож Двійка антидіалектична. Вона несе неіалектичну диз'юнкцію, без синтезу. Нам треба дослідити, яким чином ця парадигма наявна в естетиці, статеких стосунках, технічній агресивності.

«Звір» цього століття, про якого писав Мандельштам, є не що інше, як всюдисутність розколу. Пристрасть століття – це реальне, а реальне – це антагонізм. Ось чому пристрасть століття, коли йдеться про імперії, революції, мистецтва, науки, особисте життя, є не що інше, як війна. «Що таке століття?», – запитує століття. І відповідає: «Це останній бій»\*.

---

\* Слова «Інтернаціоналу» («C'est la lutte finale...») в перекладі Миколи Вороного: «Чуєш: сурми заграли! Час розплати настав». – Прим. пер.

13 січня 1999 р.

#### 4. НОВИЙ СВІТ: ЗВІСНО, АЛЕ КОЛИ?

Підсумуємо одним реченням: суб'єктивність століття, охоплена пристрасстю реального, перебуває в парадигмі остаточної війни і встановлює недіалектичну суперечність між деструкцією та заснуванням, в ім'я якої, мислячи тотальність і найдрібніший фрагмент у фігурі антагонізму, ця суб'єктивність показує, що число реального – Двійка.

Сьогодні ми, так би мовити, просотаємо ці слова кризь текст Брехта, щоб вони набули сили й забарвлення.

Брехт – емблематична постать ХХ століття, хоч би що ми думали про нього як про письменника, драматурга, марксистського діалектика, попутника партії чи бабія. І на те є чимало підстав, я ж виділю чотири: Брехт – німець, театральний режисер, прибічник комунізму й сучасник нацизму.

1. Починає писати цей німець одразу після війни, в отій дивній атмосфері ваймарської Німеччини, тим паче творчої, що німецьку травму переживають (і майбутнє, на жаль, це підтвердить) глибше за поразку. Брехт – один із тих художників, які гостро відчувають кризу ідентичності своєї країни. Він з'ясовує стосунки з повоєнною Німеччиною в якомусь шаленому гіпнозі.

Насправді Брехт належить до тих німців, які без надії сподіваються породити таку думку про Німеччину, що до решти б звільнилася від романтизму, позбулася б впливу вагнерівського міфу (який стосується не так геніального Вагнера, як його привласнення дрібнобуржуазним ресентиментом: збанкрутілий крамар у лосинах і загостреній догори касці вдає із себе Зигфрида). Велика тема століття – конфлікт із романтизмом, що виливається в неокласицистський запал. Тому Брехт часто звертається до Франції. Однією з визначальних постатей для молодого Брехта був Артур Рембо.

Ми натрапляємо на рядки з поезій Рембо у «Ваалі» та «В джунглях міст». Власне, для Брехта нещастя німців у тому, що вони користуються товщею мови, яка нагадує масивні неповороткі брили піднесеного. Його ідеал – французька мова XVIII ст., водночас жвава й чутлива, скажімо, мова Дидро. У цьому питанні, як, до речі, й у багатьох інших, Брехт набагато ближчий до Ніцше, ніж до Маркса. Ніцше також хотів надати німецькій мові французької легкості, подібно до того, як задержувато обирає Бізе проти Вагнера. Уся ця тяжка робота Німеччини над собою й проти себе зіграла неабияку роль у катастрофах століття.

2. Доля Брехта насамперед пов'язана з театром. Усе своє життя він писатиме й ставитиме п'єси. Він висуває й випробовує найважливіші реформи драматургії у письмі, а також театральній грі та постановці. Так, можна вважати (і це істотний, симптоматичний момент), що ХХ століття – це століття театру як мистецтва. ХХ століття відкриває поняття мізансцени. Воно перетворює на мистецтво осмислення репрезентації як такої. Копо, Станіславський, Мейєрхольд, Крейг, Аппія, Жуве, Брехт, а відтак Вілар, Вітез, Вілсон і багато інших перетворили те, що було всього лише розмішуванням репрезентації, на незалежне мистецтво. Вони уможливили появу такого митця, який не належить ні мистецтву письменника, ні мистецтву перекладача, але творить у думці й у просторі опосередкування між ними обома. Режисер-постановник – щось на кшталт мислителя репрезентації як такої, він підтримує дуже складні роздуми про зв'язки між текстом, грою, простором, глядачами.

Для чого в нашому столітті потрібен такий винахід театральної постановки? Брехт, один з найбільших театральних митців, один з небагатьох, хто підтримує тісні стосунки з текстом і грою, розмірковує і про сучасність театру. Наприклад, він запитує, в чому театральність політики, яке місце в творенні політичної свідомості посідає репрезентація, постановка. Які є фігури політики? У міжвоєнні часи ця дискусія була доволі динамічною й, зокрема, в контексті фашизму. Пам'ятаємо гострі висновки Вальтера Беньяміна: (фашистській) естетизації політики треба протиставити (революційну) політизацію мистецтва. Брехт іде далі, він подвоює



теоретичну думку експериментом дії, художнім відкриттям. Але й підтримує переконання про особливий зв'язок між театральністю та політикою.

З чим ця театральність пов'язана? Вочевидь з новою роллю, якою наділені маси в історичній дії починаючи від російської революції 1917 року. Згадаймо слова Троцького\*, для якого нашу епоху характеризує «повстання мас на історичній сцені». Образ сцени не дає спокою. Категорії революції, пролетаріату, фашизму відсилають до фігур масового повстання, ефектних колективних репрезентацій, увічнених сцен, штурму Зимового палацу чи походу на Рим. Постійно постає питання: як індивідуальна доля пов'язана з історичним повстанням мас? Але його можна сформулювати інакше: хто дійова особа, якої п'єси й на якій сцені?

Брехт ставить питання, як за допомогою театральних засобів репрезентувати, зобразити, розгорнути зв'язки між особистою долею, персонажем, безособовим історичним розвитком, масовим повстанням. ХХ століття порушує питання хору й протагоніста, його театр більш грецький, ніж романтичний. Саме це скеровує винахід і поступ мізансцени. Театр у ХХ столітті – це дещо інше, ніж просто грати п'єси. Так чи так, вважають, що його мета змінилася, віднині йдеться про колективне історичне прояснення.

За наших днів таке переконання втрачено, експерименти з мізансценою підпадають під підозру й повертаються до попередніх засобів: гарний текст, гарні актори – та й годі. Хай нас більше не доймають політичною свідомістю або греками.

Для Брехта, хоч яка була п'єса, давня чи модерна, головне в ній було питання про зв'язки персонажа та історичної долі. Як показати становлення суб'єкта, водночас прояснюючи гру сил, що його формують, але й не забуваючи, що це становлення – простір волі й вибору? Брехт переконаний, що театр повинен змінитися, він має бути чимось іншим, ніж самозвеличенням глядацької буржуазії.

---

\* «Історія російської революції» Троцького – чудова книга, в цьому їй не відмовиш. Вона впевнено врівноважує епічне розуміння «повстання мас» (вислів є в самій книзі) та марксистський аналіз.

Сьогодні теж кажуть, що театр має змінитися: він має перетворитися на уславлення демократичного й морального консенсусу, чимось на кшталт похмурого хору, що співає про нещастя світу та гуманітарні ліки. Ані героїв, ані типового конфлікту, ніякого мислення – тільки одноманітна тілесна емоція.

Брехт і тогочасні театральні митці роздумували над тим, що таке гра, що таке персонаж, як у розвитку театральних обставин виникає, конструюється в грі герой, що таке гра у зіткненні сил. Перед нами і не психологія, не герменевтика смислу, не мовні ігри, не парусія тіла. Театр – це апарат, що творить істини.

3. Брехт був пов'язаний з комунізмом, навіть якщо – зрештою, як багато людей театру (згадується особливе ставлення до комунізму Антуана Вітеза чи Бернара Собеля) – він завжди знаходив можливості звернутися до нього непрямо чи за діагоналлю. Драматурги були попутниками партії водночас дуже й не дуже щиросердно. Театр – зручне місце для такої акробатики. Брехт упевнено й щиросердо порушує питання, що таке мистецтво за умови марксизму й комунізму: «Що таке дидактичне мистецтво, мистецтво на службі народної ясності, пролетарське мистецтво тощо?» У таких дискусіях Брехт, безперечно, провідна постать, але водночас він – великий художник, твори якого ставлять скрізь, навіть якщо дискусії щодо діалектики театру й політики зійшли нанівець. Безсумнівно, Брехт – один з найбільш універсальних і незаперечних митців, які відверто пов'язали своє життя й творчість з так званими комуністичними політиками.

4. Брехт зіткнувся з проблемою нацизму в Німеччині. Питання можливості нацизму, його успіху заскочили його зненацька. На цю тему він написав чимало есеїв і п'єс, як-от «Артуро Уї», з якої ми пам'ятаємо відому (але сумнівну) фразу: «Ще живе нутро собаче, яке усю ту нечисть породило»\*. Сумнівна вона тому, що прагне перетворити особливість на-

---

\* Переклад з німецької Володимира Митрофанова за виданням: Брехт Б. Кар'єра Артуро Уї, яку можна було спинити: п'єса. – К.: Дніпро, 1978. – Прим. пер.

цизму на структурний наслідок стану речей і суб'єктів – а це не надто багатонадійний шлях, щоб реально осмислити таку особливість. Але, зрештою, використовуючи підручні засоби, Брехт по гарячих слідах спробував виробити тонку театральну діалектику здобуття Гітлером влади. Як наслідок, Другу світову війну він пережив у вигнанні. Це ще одна ознака сильної належності до століття, в якому неабияку роль відіграє особа вигнанця, як бачимо в літературі, зокрема в романах Ериха Марії Ремарка\*. Формується дуже особлива суб'єктивність вигнання. Ї зокрема вигнання до Сполучених Штатів, де перебувала чимала кількість німецьких інтелектуалів, переслідуваних нацистами. Ці митці, письменники, музиканти, науковці утворювали невеличкий, але надзвичайно активний, розділений, непевний світ. Треба зазначити, що Брехт довгий час уявляв Америку як щось кумедне, але вона захоплювала своєю шумливою модерністю, прагматизмом, технічною вітальністю. Брехт приєднується до лав пильних європейських спостерігачів Сполучених Штатів. І нарешті, він долучається до будівництва «реального соціалізму» в Німецькій Демократичній Республіці в якнайбільш волюнтаристичній та закостенілій його формі. Там він стає кимось на кшталт представника офіціозу, але не без суперечностей, звивистих спростувань, прихованих дій. Визначальним епізодом останніх років Брехта (який помер 1956 року скоріше молодим, ніж старим) були виступи робітників 1953 року, придушені в Берліні радянською армією. Брехт написав листа державній комуністичній владі, в першій частині якого (єдиній, що була оприлюднена) схвалювалося придушення, а в другій (що лишилась «приватною») ставилися страшні питання про розгром робітничого бунту «робітничо-селянською державою». Те, що Брехт вигинався залежно від обставин, проглядає в регулярних правках його безумовного шедевра «Життя Галілея», одна з тем якого – двоїсте ставлення науковця до влади (в часи вигнання, в так

---

\* Творчість Ериха Марії Ремарка позначає різні драми століття – від великої класики про війну 1914 року («На Західному фронті без змін») до фігур блукання, дії та нещасної любові в міжвоєнну епоху («Три товариша»).

звану епоху маккартизму\*, американська поліція та служби вже прискіпувалися до Брехта, підозрюваного в комуністичній діяльності).

Як бачимо, Брехт має чимало підстав виступати як свідок століття, як цінний документ у запропонованому мною іманентному методі, методі дослідження того, що століття значило для людей століття.

Вибраний мною текст Брехта має назву «Пролетаріат народився не в білій сорочці». Текст датується 1932 роком і безпосередньо стосується однієї з наших центральних гіпотез: століття намагається мислити – в парадигмі війни – загадковий вузол деструкції та починання. Як ви побачите, безпосередня ціль, в яку мітить цей уривок, – це культура, суб'єктивні категорії культури. Констатуємо, що велика буржуазна культура вичерпалася, але нова культура ще не з'явилася. Брехт ставить типове для століття запитання: коли ж нарешті прийде нове? Нове вже твориться, але чи можна розгледіти його становлення? Або ж перед нами міраж всього лише старої форми нового, ще занадто старого «нового», бо воно в полоні деструкції? Отож питання таке: «коли?» Я візьму з тексту центральну літанію, що повторює це «коли»:

---

\* Через стислість і бідність історії Сполучених Штатів, до того ж нинішньої імперії-гегемона, деякі епізоди, політична вага яких незаперечна, становлять предмет нищівних досліджень та сильних художніх формалізацій. Звичайно, це випадок війни Півночі та Півдня й, загальніше, питання Півдня. Це також випадок послідовності переслідування, спрямованого насамперед проти інтелектуалів та художників, наприкінці 40-х і на початку 50-х років під виглядом антикомунізму. Комісію з так званої антиамериканської діяльності очолив сенатор Маккарті, ось чому той період називають «маккартизмом». Напруження було таке, що від кожного вимагали «стукати» на інших. Тих, кому доводилось доносити, щоб не бути запідозреними й зберегти своє місце, було немало й деколи це були відомі особи. Найбільш обговорюваним випадком, безперечно, був випадок великого кінорежисера Еліа Казана. Перед Комісією проходили незліченні актори, сценаристи, режисери. Американське мистецтво й, зокрема, кінематограф буквально нашпиговані алюзіями на той період.

*Коротко: коли на момент свого цілковитого руйнування культура вкривається плямами згори до низу, практично стаючи сузір'ям плям, звалищем нечистот;*

*коли ідеологи надто пропащі, щоб атакувати відносини власності, але й надто пропащі, аби їх відстоювати, що аж господарі випроваджують цю старанну, але нікудишню прислугу;*

*коли слова й поняття взагалі жодним чином не пов'язані з предметом, діями чи відносинами, які вони позначають, так що останні можна змінити, не змінюючи перші, або змінити слова, а предмет, дії й відносини залишити старі;*

*коли той, кого позбавлено надії, залишиться серед живих, готовий убити;*

*коли розумова діяльність настільки обмежується, що від того страждає процес експлуатації;*

*коли великим постатям не надається часу, необхідного для елементарного падіння;*

*коли зі зради більше немає користі, з підлості – жодного зиску, з дурості – жодної поживи;*

*коли навіть невиситимого кровожерства попів стає недостатньо і їх доводиться випроваджувати;*

*коли більше немає з кого зривати маску, коли настає гноблення без маски демократії, війна без пацифізму, експлуатація без добровільної згоди експлуатованих;*

*коли панує кривава цензура будь-якої думки, але й у ній не виникає потреби, бо думки більше не думаються;*

*тоді пролетаріат переймає культуру в тому ж стані, що й виробництво, – власне, у зруйнованому стані\*.*

Позаяк текст цілком зрозумілий, обмежимося п'ятьма заувагами:

---

\* Переклала з німецької Катерина Міщенко. Переклад здійснено принагідно до цього видання. – Прим. пер.

а) Головна тема: нове може настати лише як прибирання руїни. Нове з'являється лише в цілком завершеному руйнуванні. Брехт не говорить, що руйнування саме по собі породить нове. Його діалектика – не просто гегелівська. Він говорить, що є царина, в якій нове може захопити світ. Значимо, це не логіка взаємодії сил. Не можна передбачити, що нове перемаже, тому що сильніше за старе. Коли йдеться про стару культуру, є потреба не в її послабленні – щоб утворився простір можливого нового, – а скоріше, у загниванні, живильному розкладанні.

б) Супротивник, зрештою, не зображується як певна сила. Він більше не має сили: це щось на кшталт нейтральної мерзенності, плазма, в жодному разі не думка. З цієї прогнилої нейтральності не вийде діалектичної зміни. Якщо парадигму війни вибудовують із остаточної (або кінцевої) війни, то через те, що протагоністів цієї війни неможливо сумістити, вони не належать однаковому типові сили. Згадується, зрозуміло, ніцшеанська опозиція активних і реактивних сил, Діоніс та Розіп'ятий. Додаткове підтвердження того, що я говорив: Брехт частіше ближчий до Ніцше, ніж до Маркса.

с) Дуже важливий момент для митця: один із симптомів розкладання – руїна мови. Руйнується здатність слів називати, розладнуються стосунки між словами й речами. Констатуємо (й це безумовна істина сьогодні), що центральний пункт будь-якого пригноблення, час якого добігає кінця, є ця руїна мови, нехтування будь-якою винахідливою та чіткою номінацією, панування легковажної та розбещеної мови, мови журналізму.

д) Брехт, власне, сказав – і це ознака насильства століття, – що кінець настає саме тоді, коли ми зіштовхуємося з альтернативою: вбити чи бути вбитим. Убивство постає як ключовий образ. Убивство може правити за метонімію Історії. Ми віднаходимо тут відбиток пристрасті реального, тим страшнішого, що воно залишається в медіумі мови, що стає нездатною до називання. Століття як осмислення кінця (кінця старої культури) – це смерть під виглядом невимовного вбивства.

Вражає, що ця категорія цілком перетворилася на фундаментальну категорію сучасного спектаклю. На екранах

найчастіше показують *serial killer*. Цей персонаж у необмежених кількостях сіє смерть як таку, позбавлену будь-якої символізації і в цьому сенсі більше не трагічну.

Теза про поєднання вбивства й розладнання мови доволі потужна. В будь-якому разі це наглядна емблема століття, що добігає кінця. Брехт відчув збіг між утечею слів і чимось, що торкається смерті, чимось, що торкається тіла, яке в ситуації зникнення символізації є не що інше, як залишок.

е) Питання маски. Кінець, каже Брехт, це коли фігури пригноблення більше не потребують маски, адже з'являється сама річ. Тут треба осмислити зв'язки між насильством і маскою, зв'язки, що марксистичні аж до Альтюсера називали в цьому столітті «питанням ідеології». Ми до цього ще повернемось.

Що значить «скинути маску» з пригноблення? Яка саме функція маски? Брехт – мислитель театру як здатності зривати маски з реального, власне, тому що театр – це переважно мистецтво масок, видимості. Театральна маска символізує питання, яке досить часто визначають (хибно) як питання брехні в столітті. Це питання формулюється так: як пристрась реального пов'язана з необхідністю видимості?

10 лютого 1999 р.

## 5. ПРИСТРАСТЬ РЕАЛЬНОГО І МОНТАЖ ВИДИМОСТІ

Що таке «ефект очуження», яке, за Брехтом, є принцип акторської гри? Це виявлення – в самій грі – розходження між грою та реальним. Але на глибшому рівні мова йде про техніку розривання міцних ниток, що неминуче з'єднують реальне з видимістю. Це розривання зв'язків, що виникають з видимості як справжнього підґрунтя ситуації реального, з того, що локалізує й винаочнює гострі ефекти випадковості реального.

Століття було надзвичайно ефективне в намаганні помислити цей часто на перший погляд затемнений зв'язок між реальним насильством і видимістю, обличчям і маскою, оголеністю і маскарадою. На цей пошук ми натрапляємо в дуже різних регістрах – від політичної теорії до художньої практики.

Почнемо з марксистів чи марксистських теоретиків. Марксисти століття були напрочуд уважні до поняття ідеології, що вказує на силу камуфлювання хибної свідомості відповідно до децентрованого реального, яке годі вхопити або локалізувати саме по собі. Ідеологія – це дискурсивна фігура, крізь яку репрезентуються соціальні відносини, уявний монтаж, що ре-презентує реальне. Отож в ідеології є щось квазітеатральне. Ідеологія інсценізує фігури репрезентації, в яких замасковано первинне насильство соціальних зв'язків (експлуатація, пригнічення, цинізм нерівності). Як брехтівське очуження в театрі, ідеологія організовує відділену від реального свідомість, втім, даючи йому, реальному, вираження. Театр для Брехта – це дидактика такого відділення, він демонструє, як насильство реального ефективно



лише тоді, коли діє в зазорі між реальним ефектом і панівною репрезентацією. Сам концепт ідеології кристалізує «наукову» переконаність у тому, що репрезентації та дискурси треба розуміти як маски реального, яке вони позначають і приховують. Тут криється, як зазначав Альтюсер\*, одне характерне положення: репрезентація – це симптом (який треба вчитувати, розшифровувати), симптом реального. Репрезентація – його суб'єктивна локалізація в формі нерозпізнання [*méconnaissance*]. Сила ідеології – не що інше, як сила реального, настільки, наскільки остання проходить через таке нерозпізнання.

Слово «симптом», вочевидь, вказує на спільність між марксизмом століття і психоаналізом у тлумаченні такої сили нерозпізнання. Це стало чітко зрозуміло, коли Лакан довів, що Я (*Moi*) – це уявна конструкція. В цій конструкції реальну систему потягів можна прочитати лише через проходження всіма різновидами зміщень і трансформацій. Слово «несвідоме» позначає саме таку сукупність операцій, якими реальне суб'єкта доступне свідомості тільки в інтимній та уявній конструкції Я. В цьому сенсі психологія свідомості – особистісна ідеологія, те, що Лакан називав «індивідуальним міфом невротика». Функція нерозпізнання дозволяє побачити, як контури реального вимальовуються лише за допомоги фікцій, монтажів, масок.

Століття розгортає мотив ефективності нерозпізнання, тимчасом як позитивізм XIX століття утверджував силу знання. Проти пізнавального оптимізму, яким відзначався позитивізм, XX століття відкриває і виставляє надзвичайну

---

\* Альтюсер, який дуже рано зацікався думкою Лакана, безпосередньо пов'язав марксистський концепт ідеології з уявним ефектом несвідомих формацій у психоаналізі. Зрештою, він перетворив інстанцію «суб'єкта», те, що він називає «інтерпеляцією в суб'єкта», на рушій ефективності ідеологій та їхніх матеріальних апаратів. На цю тему див. стаття «Ідеологія та ідеологічні апарати держави».

Маю особисте свідчення: 1960 року я, студент Вищої нормальної школи, щойно з неабияким захопленням відкрив опубліковані тексти Лакана, коли Альтюсер, на той час відповідальний за філософську програму, доручив мені зробити перед однокурсниками загальну презентацію концептів Лакана, тоді ще зовсім незнамого. Я зробив дві доповіді, що й досі внутрішньо слугують мені дороговказом.

силу незнання, те, що Лакан влучно називає «пристрастю незнання».

Очуження, замислене як спосіб, яким видимість встановлює дистанцію щодо реального, можна вважати аксіомою мистецтва в столітті й, зокрема, мистецтва «авангарду». Треба творити фікцію з сили фікції, сприймати ефективність видимості як реальне. Це одна з тих підстав, чому мистецтво ХХ століття – рефлексивне мистецтво, що воліє продемонструвати свій процес, наочно ідеалізувати свою матеріальність. Демонстрація розриву між вигаданим і реальним стає головним завданням вигадки. Для марксистів зрозуміло, що панівний клас потребує ідеології панування, а не тільки самого панування. Якщо мистецтво являє собою зустріч з реальним через продемонстровані засоби вигадки, тоді мистецтво – всюди, позаяк будь-який людський досвід пройнятий розколом між пануванням та панівною ідеологією, між реальним і його видимістю. Такий розрив постійно відчувається і вивчається. Ось чому ХХ століття пропонує раніше неможливі мистецькі жести або презентує як мистецтво те, що раніше вважали непотребом. Такі жести, такі презентації засвідчують всюдисущість мистецтва – адже мистецький жест розколює видимість, викриває в сирому вигляді зяяння реального.

У цьому сенсі великий винахідник – і тим показовіше, що далекий від марксизму, мало того, залежний від найгірших буржуазних репрезентацій (старомодні родини, сімейні зради, високосвітське середовище), – був Піранделло. Ключова ідея Піранделло: єдиний шлях художнього доступу до реального – це оберненість реального й видимості. Піранделло називає свій театр дуже красномовно: «оголені маски». Реальне, оголене – це те, що вможливорює й маску, й видимість.

Сила театралізації цієї тези в тому, що вона висувається в суб'єктивному контексті особливого насильства. Дуже характерний уривок на користь цього твердження – кінцева частина «Генріха IV», на мою думку, однієї з найсильніших п'єс Піранделло, якщо не брати «Це так (якщо вам так здається)», «Насолода з чесноти» та «Одна та дві пані Морлі». Генріх IV – це, власне, німецький монарх ХІ ст. Героєм п'єси

виступає наш сучасник, що вдає Генріха IV, збирає навколо себе почет, члени якого з різних причин не проти бути свідомими учасниками розіграшу, але на завершення головний герой скоює вбивство. Можна тлумачити таке вбивство в «історичному» вимірі, посилаючись на характерні риси та обставини життя, що були притаманні «реальному» Генріху IV. А можна його витлумачити в суб'єктивному вимірі, відштовхуючись від життя й почуттів героя п'єси, який, либонь, просто напнув на себе маску історичного Генріха IV. Основна інтрига дійства – втілена з неймовірною віртуозністю ідея оберненості – змушує нас вагатися, чи герой справді видає себе за «реального» Генріха IV, і це означало б, що він божевільний (в звичайному розумінні), або ж через складні причини, що залежать від обставин особистого життя, він грає Генріха IV, а отже, вдає («робить вигляд» – ось вираз, що ставить все на свої місця), ніби він божевільний. Утім, коли він убиває, все змінюється. Його не тільки засуджено за вбивство, а й він остаточно мусить визнати своє божевілля, тобто він пішов на вбивство, оскільки вдавав Генріха IV. Крім видимості, приходиться *необхідність* видимості, що, мабуть, завжди є її реальне. Драматург додає цікаву ремарку, яку я процитую: «Вирячивши очі, Генріх IV залишається на сцені, нажаханий життєвою силою своєї вигадки, що за якусь мить штовхнула його на злочин». Хоч примітка констатує життєву силу вигадки, а отже, те, що є насправді реальна сила, вона не така вже однозначна. Вона говорить лише про те, що сила передається фікцією. Але фікція – це форма. Отже, скажемо, що будь-яка сила локалізована або ефективна лишень за допомогою форми, яка не може вирішувати, яким має бути сенс. Ось чому треба виснувати, що сама енергія реального презентує себе як маску.

У столітті не бракувало страхітливих форм цієї тези, й насамперед варто згадати московські процеси, організовані Сталінін і його оточенням наприкінці тридцятих років. Зрештою, під виглядом тих процесів ішлося просто про знищення людей, ліквідацію важливої частини комуністичного *істеблішменту*. Перед нами чисте, реальне насильство. «Стара більшовицька гвардія», як казав Троцький, який був

її емблемою й сам поклав за те голову, мала бути стерта з лица землі.

Навіщо влаштовувати процеси, на яких обраних і найчастіше впокорених людей змушують робити цілковито безглузді зізнання? Хто міг повірити в нісенітницю, буцім такі люди, як Зінов'єв чи Бухарін, усе життя були японськими шпигунами, креатурами Гітлера, запроданцями контрреволюції? Яку мету переслідувала ця неймовірна видимість? Звісно, можна висувати раціональні припущення щодо необхідності, на переконання Сталіна, знищити всіх тих людей. Можна спробувати реконструювати політичну сцену великих чисток\*. Але набагато складніше збагнути необхідність процесів, тим паче, що, зрештою, багатьох високих посадовців, особливо серед офіцерського складу, знищували в катівнях таємних служб без найменшого публічного розголосу. Адже ті процеси – чистісінькі театральні вигадки. Самі обвинувачені, ретельно підготовлені за допомогою тортур, мали грати свої ролі з наперед розписаними і зрежисованими за кулісами режиму репліками. Дуже повчально в цьому сенсі прочитати стенографію процесу Бухаріна\*\*, на якому відбув-

---

\* Беручи до уваги схильність нинішніх французьких істориків до моралізаторства, ба навіть, як показала книга Франсуа Фюре про комунізм, кокетства, з яким вони намагаються бути не чим іншим, як ліберальними пропагандистами, за інтелектуально переконливим аналізом сталінського періоду СРСР, безперечно, треба звернутися до англосаксонських та американських дослідників. Утім, за точку відліку, чим була постать «батька народів», можна взяти дуже пізнавальний збірник документів, який впорядкувала й прокоментувала Лілі Марку: «Сталін очима мешканців Кремля» (Lilly Marcou, *Les Staline vus par les hôtes du Kremlin*, Julliard, coll. «Archives», 1979).

Що стосується, зокрема, сибірського ГУЛАГу, не може бути нічого кращого, ніж «Колимські оповідання» Шаламова. Ці оповідання, без жодного сумніву, шедевр століття. Вони набагато вищі за неповороткі побудови Солженіцина, який відтоді перейшов на слов'янофільські й дещо антисемітські позиції (що очевидно всім, окрім деяких наших ренегатів серед колишніх маоїстів).

\*\* Чудова невелика книжка з цього питання – «Московські процеси» П'єра Бруе (Pierre Broué, *Les Procès de Moscou*, Julliard, 1964); видана в дуже добрій (але більше не чинній) серії «Архіви», до якої, між іншим, належить книжка Лілі Марку, про яку ми згадували в попередній примітці. Прочитати всі книжки цієї серії означає якнайкраще дізнатися про важливі моменти світової історії.

ся помітний зсув у звичній схемі, коли в якийсь момент уся мізансцена почала руйнуватися під дією реального видимості [le réel du semblant], що перестало виконувати свою функцію.

Здається, абсолютне насильство реального (в цьому випадку – терористична партія-держава) справді змушене виявляти себе через репрезентацію, що, втім, переконувала лише тих (і, треба визнати, їх немало), хто наперед вирішив бути переконаним. Зрештою, саме вони, переконані комуністи, визнали беззастережну ліквідацію «ворогів народу». І щоб дістати їхнє схвалення, процеси були не так вже й потрібні. Здається, їхня пристрасть реального тим більше звільняла їх від болючої видимості, що менше вони могли пояснити скептикам її механізм. Тож ми залишаємося з такою от загадкою, що торкається одного з найбільших запитань століття: як видимість функціонує в пристрасті реального, пристрасті, що виносить політику за межі Добра і Зла?

Гадаю, суть ось у чому (власне, Гегель це дуже рано збагнув, розмірковуючи про революційний Терор\*): реальне, осмислене в його випадковій абсолютності, ніколи не досить реальне, щоб не бути запідозреним у своїй видимості. Пристрасть реального – це неминуче й підозра. Ніщо не може засвідчити, що реальне є реальним, ніщо, крім вигадки, коли вона грає роль реального. На всіх суб'єктивних категоріях революційної або абсолютної політики, як-от «переконавання», «вірність», «чеснота», «класова позиція», «служіння партії», «революційний запал» тощо, відбилася підозра, що гадана точка реального тої чи тої категорії насправді не що інше,

---

\* Варто переріхувати дуже інтенсивний уривок з «Феноменології духу», присвячений Терору:

*«Якщо загальна воля вважає реальні дії уряду за злочин, що його уряд скоїв проти неї, уряд натомість не має нічого визначеного та зовнішнього, завдяки чому можна було б довести провину волі, протиставленої йому, бо проти уряду як актуальна загальна воля стоїть лише нереальна чиста воля, намір. Отже, перебування під підозрою стає на місце провини, або ж означає провину та її наслідки, і зовнішня реакція на цю реальність, що полягає в простому внутрішньому наміру, – це нещадне знищення цього сутнього Я, в якого вже нічого не можна відібрати, крім його власного буття».* (Переклав з німецької Петро Тарашук за виданням: Гегель. Феноменологія духу. – К.: Основи, 2004. – С. 406-407.)

як видимість. Отже, взаємозв'язок категорії та її об'єкта треба завжди публічно *очищати*. Тобто очищати суб'єктів серед тих, хто покликається на зазначену категорію, тобто чистити самі революційні кадри. Й важливо це робити за церемоніалом, що дає всім урок про непевності реального. Очищення – одне з великих гасел століття. Це чітко й голосно промовив Сталін: «Партія зміцнює себе, очищуючись»\*.

Не хотілося б, щоб ці дещо гіркі судження лили воду на млин сучасного млявого й моралізаторського критикування абсолютної політики чи «тоталітаризму». Тут я витлумачую певну сингулярність і властиву їй велич, навіть тоді, коли ця велич, з погляду концепції реального, на своєму споді приховує надзвичайне насильство.

Щоб порвати з будь-якою антиполітичною інтерпретацією цих темних сторін, хочу підкреслити, що очищення, наприклад, було також визначальним гаслом для художньої діяльності. Митці ждали чистого мистецтва, мистецтва, в якому роль видимості полягає в тому, щоб вказати на гостроту реального. Також науковці прагли – через аксіоматику та формалізм – очистити математичне реальне від будь-якого, просторового або числового, уявного інтуїції. І так далі. Ідея, за якою силу здобувають через очищення форми, зовсім не була монополізована Сталіним. Або Піранделло. Спільною для всіх цих спроб, знову ж таки, була пристрасть реального.

Повернімося на хвилину до гегелівського передбачення цієї теми. В «Феноменології духу» Гегель намагається пояснити, чому Французька революція була терористичною. Його теза така: революція – суб'єктивна фігура абсолютної свободи. Але абсолютна свобода – це свобода, що не пов'язана з жодною об'єктивною репрезентацією Блага. Отже, це свобода без критерію, свобода, ефективності якої ніколи ніщо не засвідчує. Завжди виникають підстави думати, ніби той чи той суб'єкт зраджує. Отже, сутність абсолютної свободи, зрештою, дається в конкретному досвіді як свобода-що-

---

\* Насправді вислів належить П. Ласалю й наведений в листі до Маркса від 24 червня 1852 р. Сталін міг знати його з книжки Леніна «Що робити?», вирвавши фразу з контексту. – *Прим. пер.*

має-бути-зраджена. Суб'єктивне ім'я справжньої свободи – Чеснота. Однак неможливо виокремити надійний спільний критерій чесноти. Все підштовхує до думки про панування протилежності чесноти, ім'я якій «корупція»\*. Сутність реальної свободи, врешті-решт, є боротьба проти корупції. А оскільки корупція – «природний» стан речей, це означає: кожен – *підозрілий*. Отож свобода цілком логічно здійснюється як «закон про підозрілих» і безперервна чистка.

Для нас важливо ось що: під підозру підпадають тоді, коли немає формального критерію, що дозволяє відокремити реальне від видимості. Коли немає такого критерію, діє логіка: що більше суб'єктивне переконання подає себе як реальне, то більше його треба підозрювати. Отже, на вершині революційної держави, там, де безнастанно проголошують жагу до свободи, виявляють найбільше зрадників. Зрадник – це й очільник, і, зрештою, ти сам. Яка ж за цих умов єдина певна річ? Це ніщо. Тільки ніщо уникає підозри, позаяк не зазіхає на жодне реальне. Логіка очищення, як тонко зазначає Гегель, прикликає ніщо. Смерть – ось, нарешті, єдине можливе ім'я чистої свободи, а «добре померти» – єдина річ, яку насправді не можна запідозрити. Словом, дуже проста максима: власне, всупереч тому, що робить театр *a contrario*, удавано померти неможливо.

Виходить, наше століття, захоплене пристрасстю реального в усіх можливих виявах, а не тільки в політиці, було століттям деструкції.

Втім, одразу треба вказати на два орієнтири. Один свідчить про деструкцію, руйнацію як таку, віддається безмежному завданню чистки. Другий намагається *виміряти* неминучу негативність; цю операцію я називаю «віднімальною» [soustractive]. Деструкція чи віднімання? Такою була центральна дискусія століття. Якою була активна фігура негативного боку пристрассті реального? Я настільки переймаюсь конфліктом цих двох орієнтирів, що присвятив

---

\* Стосовно питань, пов'язаних з Французькою революцією, висвітлених у антидіалектичній перспективі, треба звернутися до розвідки Сильвена Лазарю «Категорія революції у Французькій революції» («La catégorie de Révolution dans la Révolution française», in Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom, op. cit.*).

їм найважливіші свої книги. В «Теорії суб'єкта» (1982) ціла частина книжки мала назву «Нестача і деструкція». Тоді я обґрунтовував провісницькі слова Маларме: «Руйнація була моєю Беатриче»\*. У «Бутті та події» (1988) я вдався до відвертої самокритики й показав, що «віднімальна» думка про негативність здатна здолати сліпий імператив деструкції та чистки.

Мистецтво слугує найпершим дороговказом для осмислення пари деструкція/віднімання. Століття переживає себе як художня негативність у тому розумінні, що один з його мотивів, передбачений XIX століттям (наприклад, у тексті Маларме «Криза вірша» або – ще далі – в «Естетичі» Гегеля), розвиває тему кінця мистецтва, кінця репрезентації, кінця живопису, зрештою, творчості. Позаду цього мотиву кінця треба з'ясувати, знову ж таки: які стосунки мистецтво підтримує з реальним або що таке реальне мистецтва?

З цього приводу я хотів би згадати Малевича. Малевич народився в Києві 1878 року. До Парижа прибув 1911 року. Вже тоді він малює за геометричними принципами. Відтак близько 1912–1913 років у співпраці з Маяковським він переходить до іншого вчення – супрематизму.

Малевич підтримує більшовицьку революцію. 1917 року повертається до Москви, 1919-го викладає в Московському університеті. 1918 року створює дуже відомий «Білий квадрат на білому тлі», що нині виставлений у Музеї сучасного мистецтва Нью-Йорка. В 1920-х роках, коли для митців та інтелектуалів ситуація загострюється, а виставлятися стає дедалі складніше, він переїздить до Ленінграда. 1926 року німецькою мовою публікує статтю з прикметною назвою: «Die gegenstandlose Welt» («Безпредметний світ»). Помер художник 1935 року.

Для царини живопису «Білий квадрат на білому тлі» – апогей очищення. Колір і форма зникають, залишається

---

\* Лист Ежену Лефєбюру від 27 травня 1867 р.: «Я творив свої твори цілком зі *стирання*, і кожна істина, яку я відкривав, народжувалася з утрати враження, що, набігши на мить, нищилось й дозволяло мені, дякуючи вивільненню отим враженням тіням, глибоко зануритись у відчуття Абсолютної Темряви. Руйнація була моєю Беатриче» [La destruction fut ma Béatrice] (Mallarmé S. Œuvres, I. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1998, p. 717). – Прим. пер.



лише геометрична алюзія. Вона підтримує мінімальну відмінність, абстрактну відмінність між сутністю та формою й особливо нульову відмінність між білим і білим, відмінність Того Самого, яку можна назвати минущою відмінністю.

Тут ми бачимо походження акту віднімальної думки, що не тотожний акту деструкції. Слід утриматися від тлумачення «Білого квадрата на білому тлі» як символу руйнації живопису. Швидше, навпаки, йдеться про віднімальне припущення. Цей жест дуже близький до жесту Маларме в поезії: постановка мінімальної, але абсолютної відмінності, відмінності між місцем і тим, що має місце в місці, відмінності між місцем і «посіданням місця». Схоплена в білості, така відмінність утверджується в стиранні будь-якого змісту, будь-якого підняття.

Чим це відрізняється від деструкції? Тим, що замість сприймати реальне як ідентичність-тожсамість, його треба сприймати як розходження-відхилення. Питання зв'язків реального та видимості розв'язують не чисткою, що ізолювала б реальне, а усвідомленням, що розходження – то і є реальне. Білий квадрат – це момент, коли мінімальне відхилення винаходиться.

Є така пристрасть реального, що одержима тожсамістю: впіймати реальну тожсамість, зірвати маски з її копій, вивести на чисту воду всілякі хитрощі. Це – пристрасть автентичного, й насправді автентичність – категорія, що належала й Гайдеггеру, й Сартру. Така пристрасть може реалізуватися лише як деструкція. Це її сила, адже, врешті-решт, таки багато речей варті знищення. Але це також і її обмеженість, бо чистка завжди приречена на незавершеність, фігура дурної нескінченності.

Є й інша пристрасть реального, пристрасть диференційна й така, що диференціює, прагне створити мінімальне розрізнення, надати йому аксіоматику. «Білий квадрат на білому тлі» – це пропозиція в думці, що протиставляє мінімальну відмінність максимальній деструкції.

Це протиставлення в мистецтві стосується переконання, що таке починання. Пристрасть реального – це завжди пристрасть нового, але якого нового? І, як запитував Брехт, коли воно настане, якою ціною?

Щоб завершити на питанні про нове, я хотів би процитувати одну поезію Малевича, яку він написав безпосередньо перед створенням «Білого квадрата». Ось вона:

*Старайся не повторять себя, ни в иконе, ни  
в картине, ни в слове. Если что либо в действе  
твоом напоминает тебе уже днейное прошлое  
и говорит мне голос нового рождения  
Сотри, замолчи, туши скорее если это огонь,  
Чтобы легче были подолю мысли твоих  
и не заржавели.  
Чтобы услышать дыхание нового дня в пустыне,  
Очисти слух свой и сотри старые дни, ибо  
только тогда ты будешь чувствительный и белый ибо  
в мудрость темным, лежит на платье твоом  
и дыханием волны изчертится тебе новое,  
Мысль твоя сейчас воспримет очертания, наложит  
печать поступи твоей\*.*

Ми вже досить усього сказали, щоб відразу почути в цій поезії дві тісно переплетені речі.

Перше, типове для профетизму століття в питанні реального, – це те, що думка повинна перервати повторення. Має відбутися нове дійство, «нове народження», яке століття має винайти. Треба відповісти, нарешті й остаточно, на заклики: «Зітри старі дні».

Другий пункт – треба очистити слух, щоб винайти контури. Увага формується як винахід контуру, відбитка від учинку, а не схоплення наперед наявної ідеальності.

Зрештою, Малевич нам говорить про те, в чому полягає віднімальна дія: винайти зміст у самому місці мінімальної відмінності, там, де немає майже нічого. Дія – це «новий день у пустелі».

---

\* Цит. за: Малевич К. Пoesия, 1906 – сер. 1920-х годов // Собр. соч. в 5 т. – Т. 5. – М.: Гилея, 2004. – С. 441.

7 квітня 1999 р.

## 6. ОДИНИЦЯ ДІЛИТЬСЯ НАДВОЄ

Отже, століття жодним чином не є століття «ідеологій» в розумінні «уявного» чи «утопій». Його головне суб'єктивне визначення – пристрасть реального, те, що можна відразу застосувати на практиці, тут і тепер. Ми показали, що видимість – це всього лише наслідок такої пристрасті.

Що ж століття говорить про століття? В будь-якому разі, що воно століття не обіцянки, а здійснення. Це століття дії, акту, абсолютної присутності, зовсім не століття обітвання й очікування майбутнього. Століття розглядає себе як століття перемог, після тисячолітніх спроб і невдач. Культ піднесеного й безрезультатного борсання, а отже, й ідеологічного закабалення дійові особи ХХ століття приписували попередньому століттю, нещасливому романтизму ХІХ століття. ХХ століття говорить: досить поразок, прийшов час перемагати! Така переможна суб'єктивність зносить усі очевидні поразки, тому що вона не емпірична, а конститутивна. Перемога – трансцендентальний мотив, що організує й саму поразку. Одне з імен такого мотиву – «революція». Жовтнева революція 1917 року, відтак китайська й кубинська революції, як і перемоги алжирців чи в'єтнамців у національно-визвольній боротьбі, – все це емпірично підтверджує цей мотив, завдає поразки поразкам, відшкодовує криваві бійні червня 1848 року чи Паризької комуни.

Інструментом перемоги виступає теоретична й практична тверезість щодо погляду на вирішальне протистояння, фінальну й тотальну війну. З того, що війна тотальна, висновують, що перемога справді переможна. В цьому розумінні століття, як ми казали, є століття війни. Але в такому формулюванні переплітаються чимало ідей, що об'єднані навколо питання Двійки, або антагоністичного розколу. Століття проголосило своїм законом Двійку, антагонізм; і в цьому

сенсі кінець холодної війни (американський імперіалізм проти соціалістичного табору), що виступала кінцевою й тотальною фігурою Двійки, поклав край всьому століттю. Тим часом, Двійка відмінюється за трьома значеннями:

1. Розгортається центральний антагонізм: дві суб'єктивності, організовані в планетарному масштабі, сходяться в смертельній сутичці. Століття слугує їй підмостками.

2. Наявний не менш запеклий антагонізм між двома різними способами сприйняття й осмислення антагонізму. Це сама суть протистояння між комунізмом і фашизмом. Для комуністів протистояння планетарного масштабу – це насамперед класове протистояння. Для радикальних фашистів – протистояння націй і рас. Тут навпіл розколюється сама Двійка. Наявне переплетення першої антагоністичної тези та антагоністичних тез щодо антагонізму. Друге розділення, мабуть, ще важливіше, ніж перше. Зрештою, антифашистів було більше від комуністів, і характерно, що Друга світова війна замішана на цьому похідному розмежуванні, а не на єднальній концепції антагонізму, що призвела лише до «холодної» війни, не беручи до уваги периферійні (Корейські та В'єтнамські війни).

3. Це століття покликане бути століттям продукування – за посередництва війни – певної остаточної єдності. Антагонізм має бути подоланий перемогою одного табору над іншим. Так, можна сказати, що століття Двійки підстьобується нестримним бажанням Одного. З'єднання антагонізму й насильства Одного має назву перемоги – як засвідчення реального.

Треба зазначити, що мова не йде про якусь діалектичну програму. Ніщо не дозволяє нам передбачити який-небудь синтез, *внутрішньо* зумовлене розв'язання суперечності. Навпаки, все спрямовано на придушення одного з двох термінів. Століття – фігура недіалектичного накладання Двоїни та Єдиного. Питання в тому, як століття підсумовує діалектичну думку. Що рухає переможною ідеєю – антагонізм чи бажання Єдиного?

Принагідно хочу нагадати один колись добре відомий, а тепер геть забутий епізод китайської революції. 1965 року в Китаї розпочинається те, що місцева преса, яка завжди творчо описувала конфлікти, назвала «великою класовою

боротьбою в царині філософії». Боротьба ця протиставляє тих, хто переконаний, що сутність діалектики полягає в генезі антагонізму й її можна виразити формулою: «одиниця ділиться надвое». Інші, навпаки, вважають, що сутність діалектики – це синтез термінів суперечності, а отже, правильна формула звучить так: «двійка зливається воедино». На позір – схоластика, по суті – щира правда. Адже йдеться про визначення революційної суб'єктивності, її конститутивної істини. Що це – бажання розділення, війни чи бажання злиття, єдності, миру? В тодішньому Китаї «лівими» вважали тих, хто тримався максими «одиниця ділиться надвое», а «правими» – хто доводив, що «двійка зливається воедино». Чому?

Максима синтезу (двійка зливається воедино), взята як суб'єктивна формула, як бажання Єдиного, вказує на правизну, бо, на погляд китайських революціонерів, вона занадто передчасна. Суб'єкт цієї максими ще не зовсім подолав стадію Двійки до кінця, ще не знає, що таке сповна переможна класова боротьба. Звідси випливає, що Єдине, яким надихається його бажання, поки ще не осмислено, тобто: *під прикриттям синтезу він закликає до старого Єдиного*. Тож від такого тлумачення діалектики відгонить реставраторством. Не бути консерватором, а бути революційним активістом нині, в теперішньому, означає неодмінно прагнути розділення. Питання нового безпосередньо пов'язане з питанням творчого розколу сингулярної ситуації.

Культурна революція в Китаї, зокрема в 1966–1967 рр., зіштовхує в непримиренній і неймовірно заплутаній сутичці прихильників однієї чи другої версії діалектичної програми. Насправді прибічники Мао, яких на той час у партійному керівництві була меншість, вважають, що соціалістична держава повинна бути не поліційним і поліцейським завершенням політики мас, а навпаки, підбуренням їх до рішучих дій – в умовах руху до реального комунізму. Інші, вслід за Лю Шаоци й особливо Ден Сяопіном, переконані, що, оскільки найголовніше – економічний розвиток, народна мобілізація скоріше шкідлива, ніж необхідна. Провідною силою маоїстської лінії стане студентська молодь. Партійні та інтелектуальні кадри чинитимуть більш чи менш відвертий спротив. Селяни вичікуватимуть. Нарешті, робітничий клас, визначальна сила, виявиться настільки пошматований суперницькими орга-

нізаціями, що, врешті-решт, у 1967–1968 рр., коли держава опиниться перед небезпекою вибуху, постане необхідність втручання армії\*. Після цього починається довгий період неймовірно заплутаних і запеклих бюрократичних протистоянь, які супроводжувала низка народних заворушень; і так до смерті Мао (1976), після якої швидко відбувся термідоріанський переворот, що підніс до влади Ден Сяопіна.

Таке політичне торнадо, з погляду його ставок, настільки нове й водночас неясне, що чимало уроків для майбутніх емансипативних політик, які воно, поза будь-якими сумнівами, містить у собі, не зроблено й досі, хоча в 1967–1975 рр. воно надихало французький маоїзм, єдину по-справжньому новаторську політичну течію після травня 1968 року. Хай там як, але немає сумніву, що культурна революція позначає завершення цілої послідовності, для якої центральним «об'єктом» була Партія, а головним політичним концептом виступав пролетаріат.

Проте варто зазначити, що сьогодні серед реставраторів імперського й капіталістичного плазування ввійшло в моду оцінювати той безпрецедентний епізод як звирячу й криваву «боротьбу за владу», коли Мао, опинившись у Політбюро в меншості, будь-що намагався знову видертись нагору. На це зразу можна відповісти, що характеризувати політичний момент такого типу «боротьбою за владу» – означає смішити людей, вламуючись у розчинені двері. Активісти культурної революції не переставали цитувати Леніна, який наголошував (можливо, це не найкраще в його доробку, але то інше питання), що, врешті-решт, «єдине питання – це питання влади». Всі знали про хитке становище Мао, про це відверто говорив і він сам. «Відкриття» наших китаєзнавців\*\* – не що

---

\* Коли йдеться про культурну революцію, геть забуту або перебріхану журналістами, треба звернутися до тогочасних безсторонніх і виважених джерел самої події. Це дозволить зробити книга Жана Есмейна «Культурна революція» (Jean Esmein, *La Révolution culturelle*, Seuil, 1970), яка дає загальне уявлення про перші роки (роки повної загальної освіти) того, що китайці в ті часи називали Великою Пролетарською Культурною Революцією.

\*\* Головний натхненник антимаоїстського китаєзнавства, до речі, досить талановита людина, Симон Лейс, чий «Нові шати президента Мао» (Simon Leys, *Les Habis neufs du président Mao*, Champ libre) в

інше, як іманентні й публічні теми тієї квазігромадянської війни, що точилася в Китаї в 1965–1976 рр., властиво революційна послідовність якої (в розумінні наявності нової політичної думки) припадає лише на першу фазу (1965–1968). Втім, відколи наші політичні філософи вважають жакликим те, що керівник, опинившись в загрозовому становищі, намагається повернути собі вплив? Хіба саме не це вони безнастанно прославляють як складовий елемент благодатної демократичної сутності парламентської політики? Треба ще додати, що значення і важливість боротьби за владу оцінюється ставками, які вона перед собою висуває. Особливо коли засоби цієї боротьби – класичні революційні засоби (це мав на увазі Мао, коли говорив, що революція – «не святковий бенкет»): безпрецедентна мобілізація мільйонів студентів і робітників, нечувана свобода слова й організацій, гігантські маніфестації, політичні збори в усіх навчальних і виробничих закладах, схематичні й гострі дискусії, публічні викриття, часте й анархічне по суті використання насильства, зокрема й військової сили тощо. Проте, хто сьогодні може стверджувати, що Ден Сяопін, якого активісти культурної революції називали «другим серед двох найвищих винуватців, що, хоч і належали до Партії, але ступили на капіталістичний шлях», не обстоював насправді лінію розвитку й соціальної розбудови, що була діаметрально протилежною колективістській і новаторській лінії Мао? Хіба не чітко видно, що після смерті Мао він доп'явся до влади завдяки бюрократичному державному перевороту й розгорнув у Китаї – протягом 80-х років аж до своєї смерті – абсолютно дикий неокапіталізм, тим паче корумпований і незаконний, що підтримував деспотизм Партії? Отже, по всіх питаннях й, зокрема, питаннях найважливіших (зв'язки між містом і селом, розумовою і

---

1971 році, в часи надзвичайної інтелектуальної популярності Культурної революції, вибухнули немов іконоборча бомба. Те, що Симона Лейса уславлювали як безстрашного піонера ренегатського й контрреволюційного духу, безперечно, відає належне сміливості опінії, яку він мав, чим не могли похвалитися його прихильники, всі як один розкаяні маоїсти, – ані в часи, коли «всі» були маоїстами й вони також, ані сьогодні, коли ті ж самі «всі» складаються лише з розкаяних, – але це не може переконувати в чеснотах його книг. Нехай читач сам їх читає й оцінює.

фізичною працею, партією і масами тощо) спостерігаємо те, що своєю соковитою мовою китайці називали «боротьбою між двома класами, двома шляхами й двома лініями».

Але ж як щодо насильства, й часто дуже жорстокого? Як бути із сотнями тисяч загиблих? Що сказати про переслідування, особливо інтелігенції? А те саме, що й про всі насильства, що позначили в історії аж до наших днів спроби реалізації всіх скільки-небудь розгорнутих спроб політики звільнення, радикального підриву віковичного устрою, що упідлеглоє суспільство багатству й багатіям, владі й владарям, науці й науковцям, капіталові та його прислужникам, яким начхати на те, що думають люди, начхати на колективну робітничу свідомість, плювати, правду кажучи, на все, що не вписується в лад, який увічне одне мерзенне правило – правило прибутку. Тема повного звільнення, яку практикують у теперішньому, з ентузіазмом абсолютного теперішнього, завжди розташована по той бік Добра і Зла, позаяк за обставин революційної дії єдине відоме добро – те, яке панівний лад підносить на щит як знамено свого увічнення. Отож крайнє насильство – зворотній бік крайнього ентузіазму, адже йдеться, за висловом Ніцше, про переоцінку всіх цінностей. Пристрасть реального не має моралі. Мораль, як помітив Ніцше, не має іншого статусу, крім генеалогічного. Це пережиток старого світу. І, як наслідок, поріг терпимості до того, що наше мирне й старе сьогодення вважає найгіршим, піднято якнайвище. Вочевидь, саме це змушує декого говорити сьогодні про «варварство» ХХ століття. Однак вельми несправедливо ізолювати такий вимір від пристрасті реального. Навіть коли йдеться про переслідування інтелігенції, хоч би яким катастрофічним було це видовище і наслідки, важливо нагадати, що можливим його зробив той факт, що політичним доступом до реального володіють не привілеї знання. Як казав за часів Французької революції Фук'є-Тенвіль, який засудив на страту Лавуазьє, творця сучасної хімії: «Республіка не має потреби в науковцях». Хай це варварські слова, абсолютно екстремістські й безглузді, але між рядків треба розгледіти скорочену формулу: «Республіка не має потреби». Не з потреби, не з інтересу чи – його корелята – привілейованого знання виводять політичне захоплення того чи іншого фрагмента реального, а, власне, з



обставини колективізованої думки, й тільки з неї. Інакше кажучи, політика, коли вона є, сама обґрунтовує власний принцип щодо реального, а отже, ні в чому не має потреби, крім себе самої.

Але, може, сьогодні будь-яка спроба піддати думку випробуванню реальним, політичним чи якимось іще, розцінюється як варварська? Пристрасть реального, сильно охолонувши, поступається (тимчасово?) місцем чи то розгульному, чи то похмурому прийняттю реальності.

Певна річ, і я вже показав ті причини, поряд з пристрасстю реального буйно розростається видимість, і тому треба знову братися за очищення, оголення реального.

Сьогодні я хотів би підкреслити, що очищати реальне означає діставати його з реальності, яка його огортає і приховує. Звідси – неабиякий смак до поверхні та прозорості. Століття намагається щось вдіяти проти мутної глибини. Воно вдало критикує основи й потойбічності, ратує за безпосередність і відчутну поверхню. Услід за Ніцше воно пропонує відмовитись від «метасвітів» і визнати тотожність явища і реального. Думка, яку, власне, підживлює не ідеальне, а реальне, повинна схоплювати явище як явище чи реальне – як чисту подію свого вияву. Для цього треба зруйнувати усю товщу, всю претензію на субстанційність, ствердження реальності. Саме вона, реальність, є перепона відкриттю реального як чистої поверхні. Тут розігрується битва проти видимості. Та оскільки видимість-реальності лине до реального як приклеєна, руйнування видимості рівнозначне чистій деструкції, деструкції як такої. На завершення процесу свого очищення реальне як тотальна відсутність реальності виявляється нічим. Такий шлях, обраний у численних спробах століття – політичних, художніх, наукових, – можна назвати шляхом терористичного нігілізму. Оскільки його суб'єктивна пружина – пристрасть реального, то це не погодження на ніщо, а творчість і в ній треба розпізнати різновид активного нігілізму.

А де ж ми опинилися сьогодні? Фігура активного нігілізму вважається цілковито застарілою. Будь-яка розумна діяльність обмежена, обмежувальна, скута тяжкими оковами реальності. Все, що в кращому разі можна зробити, так

це уникати зла, а найпростіший спосіб для цього – уникати будь-якого контакту з реальним. Зрештою, знову виявляємо ніщо, ніщо-реального, – і в цьому сенсі ми лишаємося в нігілізмі. Але оскільки скасовано терористичний елемент – бажання очистити реальне, – це вже дезактивований нігілізм. Нігілізм стає пасивним, або реактивним, себто ворожим до будь-якої дії, будь-якої думки.

Інший накреслений століттям шлях намагається зберегти пристрась реального, не піддаючись задушливим чарам терору. Я називаю такий шлях, як пам'ятаєте, віднімальним [soustractive]: розкрити як точку реального не деструкцію реальності, а мінімальне розрізнення. Очистити реальність, не для того, щоб знищити її в її ж власній поверхні, а ніби віднімаючи її від її видимої єдності, щоб виявити в ній ледь вловну різницю, минуший термін, конститутивний для неї. Те, що має місце, *ледь-ледь* різниться від місця, де воно має місце. Увесь афект – в цьому «ледь-ледь», в цьому іманентному винятку.

Засадниче питання для обох шляхів – питання нового. Що таке нове? Питання переслідує століття, позаяк від самого початку воно покликане слугувати фігурою починання. І насамперед – (нового) починання Людини: нової людини.

Ця синтагма має два протилежних значення.

Для цілої серії мислителів, зокрема в таборі фашистської думки, не оминаючи й Гайдеггера, «нова людина» є частково відновлення давньої людини, закритої, стертої, зіпсутої. Очищення насправді є більш або менш насильницький процес повернення до зниклого витoku. Нове – це створення автентичності. Зрештою, завдання століття полягає у відновленні (витоків) шляхом деструкції (неавтентичного).

Для іншої серії мислителів, особливо в таборі марксистського комунізму, нова людина – це реальне творення того, чого ніколи досі не було, адже вона народжується зі зруйнування історичних антагонізмів. Вона по той бік класів і держави.

Нову людину або відновлюють, або творять.

У першому випадку визначення нової людини вкорінюється в такі міфічні тотальності, як раса, нація, земля, кров, ґрунт. Нова людина – збірник предикатів (нордичний тип, арієць, воїн тощо).

У другому випадку, навпаки, нова людина відхиляється від будь-яких обгорток і предикатів, зокрема від сім'ї, власності, держави-нації. Така програма книги Енгельса «Походження сім'ї, приватної власності й держави». Вже Маркс підкреслював як універсальну особливість пролетаріату його відчуження від будь-чого: не пов'язаний із жодним предикатом, не має нічого, а тим паче, в строгому сенсі, ніякої «вітчизни». Така антипредикативна, негативна й універсальна концепція нової людини пронизує все століття. Дуже важливий момент тут – ворожість до сім'ї як первинного осередку егоїзму, партикулярного вкорінення, традиції та походження. Вигук Андре Жида «сім'ї, я вас ненавиджу» – елемент апологетики таким чином зрозумілої нової людини.

Вражає те, як нині, наприкінці століття, сім'я знову стає загальноновизнаною й фактично табуованою цінністю. Молоді люди обожають сім'ю, не покидаючи сімейного кубельця до якомога старшого віку. Німецька партія зелених, яку вважають протестною (все відносно, вони належать до уряду...), планує змінити назву на «партію сім'ї». Навіть гомосексуали, як щойно ми бачили на прикладі Жида, носії протестного духу в столітті, сьогодні вимагають свого залучення до рамки сім'ї, спадщини й «громадянства». Ось до чого ми докотились. Нова людина в реальному теперішньому столітті насамперед означала для прихильника прогресу відхід від сім'ї, власності, державного деспотизму. Нині ж, мабуть, «модернізація», про яку залюбки розводяться наші хазяї, означає бути любеньким татусем, любенькою матусею, любеньким синочком, зробитися ефективним гвинтиком, збагачуватися хто скільки зможе, грати у відповідального громадянина. «Гроші, Сім'я, Вибори» – ось девіз сьогодення.

Ось чого досягло століття на тему неможливої суб'єктивної новизни й затишного повторення. Цьому є категорійне позначення: одержимість. Століття завершується одержимістю безпеки, керуючись дешевою максимомою: вже непогано бути там, де ви нині, в іншому місці та в інший час іще гірше. Натомість серце останніх ста років, починаючи від Фрейда, пульсувало в ритмі шаленої істерії: що ви можете запропонувати нам нового? Творцями чого ви є?

Ось чому варто було б увійти в століття і через психоаналіз.

5 травня 1999 р.

## 7. КРИЗА СТАТІ

Говорити про психоаналіз? Знову? Усе ніби сказано, ми спізналися, психоаналітики самі по собі живуть і говорять. Тож моє питання буде дещо розмитим, порівняно з тими, що їх філософія зазвичай ставить психоаналізу, постійно псуючи собі настрої. Коли Маларме намагався підбити підсумок ХІХ століття, тобто свій поетичний підсумок, він запропонував таку формулу: «Ми доторкнулися до вірша» [On a touché au Vers]. Отож я спробую з'ясувати, чи вдалося нам у ХХ столітті доторкнутись до статі [sexe]. У пошуках відповіді я звертаюся до психоаналізу: чи розкрив він у нашому столітті думку й трансформацію людської сексуальності так, щоб для нас відкрилась інша обіцянка існування? Я прошу його сказати, підсумувати, що сталося з нами в контексті статі.

Гадаю, в цьому питанні варто відштовхуватися від Фрейда. Щодо зв'язку думки й статі, того, що треба назвати неминучою сексуалізацією бажання думки, Фрейд учинив справжню інавгурацію, засновану на його особистій мужності. Ми застосуємо до нього наш іманентний метод. У чому Фрейд відчуває себе відповідальним щодо сексуальності? Чи вважає себе провідником розриву в реальному статі [le réel du sexe], навіть по той бік переступання якихось моральних чи релігійних табу? Чи має тремку переконаність, що він таки торкнувся статі, у тому розумінні, у якому після Гюго торкнулись вірша? Щоб з'ясувати це, прокоментуємо чотири уривки зі збірника «П'ять клінічних випадків»\*, тексти якої були написані у 1905–1918 рр.

---

\* Див.: Freud Sigmund, *Cinq psychanalyses*, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte et Rudolph M. Lœwenstein, PUF, 1999. Див. також: *Le Petit Hans*, in *Œuvres complètes*, t. IX: 1908–1909, PUF, 1998; *Le Président*

На мою думку, ця збірка – одна з найголовніших книг століття. Шедевр у всіх смислах: винахідливість, сміливість, літературна майстерність, захопливий розум. Ці тексти можна читати й як чільний витвір людського духу, творіння, не позбавлені дивовижної очевидності, вільні від інтересу, який закидають психоаналітичним розумуванням. Окрім того, доволі прикметно, що попри тисячі спроб, до яких вдавались люди великого таланту, жодна оповідь клінічного випадку, жодне транслявання окремих аналітичних процесів так і не спромоглися дотягнутись до цих п'яти розвідок Фрейда. Можемо твердити, що перед нами безповоротні випадки, – чи йдеться про істерію у випадку Дори, нав'язливий невроз «людини зі щурами», фобію маленького Ганса, параною президента Шребера або межовий стан неврозу і психозу «людини-вовка». П'ять досліджень, видобутих із загалом невтішного матеріалу продуктів несвідомого, постають як наше «вікопомне надбання». Увічнення зневаженої куховарні людського характеру вимагало неабиякої витривалості й генія.

Тож цілком доречно було б запитати, як у «П'яти клінічних випадках» Фрейд розцінює власне дерзання перед реальним статі чи перед ментальною генеалогією сексуальності або ж як він розглядав зустріч (у постановці якої він виступає першим суб'єктом) думки й статі, «віч-на-віч», що не набуває форми моральної інквізиції, а досліджує визначальний вплив реальних перетворень статі насамперед на організацію думки, а не на більшу чи меншу здатність думки контролювати сексуальний потяг.

Почнемо з тексту, взятого з передмови до випадку Дори. Він датується 1905 роком, як і перша російська революція, та, яку більшовики згодом назвуть «генеральною репетицією» (Жовтневої революції 17-го).

*У цій історії хвороби, в яку я вимушений вести обмеження у зв'язку з лікарським обов'язком зберігати таємницю і через несприятливий збіг обставин, з усією відвер-*

*тістю обговорюватимуться сексуальні стосунки, своїми справжніми іменами називатимуться органи й функції статевого життя. Ціотливий читач на основі моєї оповіді може легко дійти до переконання, що я не посоромився говорити з юною особою жіночої статі на цю тему такою мовою. Ймовірно, я маю тепер захищатися й від такого закиду. Але я просто вдаюся до права гінекологів (хоча й набагато скромніше) і пояснюю як появу однієї з ознак перверзної і дивної хтивості те, що хтось може випадково сприйняти за гарний засіб для збудження або задоволення сексуальної жадоби.*

Цей текст, присвячений темі, яка нас цікавить, і справді дуже насичений. Тут Фройд висловлює гостре усвідомлення перемін, запроваджуючи їх у контексті статі й сексуальності. Водночас турбота про захист, сказати б, «суспільного» типу, поєднана, без сумніву, з несвідомим опором, штовхає його до непроаналізованого заперечення, яке б, звичайно, не залишилось непоміченим, якби йшлося про когось іншого. Річ у тім, і нам відомо це з тих чи інших проявів, що одна з величних рис Фрейда (як, зрештою, і Кантора, можливо, третього інтелектуального джерела ХХ століття разом із Леніним і власне Фрейдом) полягає у спробі творити, попри власні переконання, й надати сексуальності – за обширом її наслідків на думку – такого розмаху, до якого сам він зовсім не був готовий, до якого навіть мав лише спонтанну антипатію. Так само Кантор у царині математики, торкаючись нескінченності й відмовляючи їй у піднесеному зв'язку з Єдиним [l'Un], пішов проти власних теологічних переконань.

Якщо ми будемо рухатися від явного до неявного або від усвідомлених тез до несвідомих операцій, текст Фрейда повідомить нам чотири речі:

1. «Я лише називаю сексуальність такою, яка вона є, іменує об'єкти, пов'язані зі статтю, говорю відверто». Це зізнання видається дуже простим або samozрозумілим. Насправді за тогочасних умов воно – фундаментальне. Звісно, психоаналітичний винахід полягає в тому, щоб утримувати думку перед лицем сексуального як такого. Але істотно те, що тут ідеться не просто про питання пізнання. Як не переставав доводити Фуко, ніколи не було проблем із волею до

«пізнання сексу», адже таке пізнання завжди було пов'язане з ефектами здатності контролювати тіло й, зокрема, тілесні стосунки. Особливість Фройдового підходу в тому, що зіткнення [face-à-face] із сексуальним належить не до режиму знання, а до режиму іменування, втручання, того, що він називає «відвертим обговоренням», власне, намагаючись від'єднати ефекти сексуального від будь-якої суто когнітивної оцінки і, як наслідок, від будь-якого підпорядкування владі норми. З такого погляду, засвідчення «онтології» сексуального (сексуальне як воно є, «органи і функції») добре підтримує емансипацію судження. Мало-помалу, хоче він того чи ні, психоаналіз супроводжуватиме занепад визначених норм, завдяки яким організовувалось знання сексуальності. Тобто в думці, у зіткненні – як у «не-знаному» [in-su] будь-якої думки – він надасть сексуальності статусність, можна сказати «шляхетність», з якою жодна з норм до того не могла змиритись.

Тут Фройд усвідомлює свою оригінальність, сміливість, приймає зустріч «віч-на-віч» думки/сексуальності як справжній розрив.

2. «Я не вагаюсь обговорювати це з юною особою жіночої статі». Питання жіночості, автономії жіночої сексуальності та її ефектів – це один із чільних переворотів, який психоаналіз водночас ініціює, супроводжує й, нарешті, за яким рухається далі. У випадку Дори треба було, зрештою, більше слухати (сприймати *буквально*) те, що юна дівчина мала сказати про статі, аніж «дискутувати» з нею. Адже психоаналіз, що народжується, – це передусім рішення прислухатись до істеричного промовляння, не записуючи його поспіхом до відьомства, що витікає із забобонів чи кострищ. Заплутаний лабіринт цього промовляння, в який вступає Фройд, створюючи нову царину думки, треба звідати навіть у найпотаємніших куточках сексуальності. Жінок від цього промовляння відсторонювати не можна, про що від самого початку поширення вчення свідчить уже сама кількість психоаналітиків. Із цього починається довга історія видозміни сексуальності в столітті, спричинена насамперед відкритим долученням у мисленні її жіночого виміру, відтак, трохи згодом – творчого потенціалу її гомосексуального складника. Психоаналіз, звичайно, не єдиний, що рухається в цьому напрямі. Але досить

прочитати випадок Дори, щоб пересвідчитись, що 1905 року Фройд не пас задніх.

3. Формула, за якою Фройд претендує на більш скромну роль, ніж у гінеколога, вводить захисну стратегію. Гінеколог, зникнення якого геть не спроста прагне сьогодні держава, підтримує мотив суто об'єктивних стосунків щодо перемін статі. Під покровом цієї об'єктивності мільйони жінок знайшли, як таємно захистити деякі тілесні зони власної суб'єктивності. На це сучасна економіка відповідає залізною аргументацією: якщо це об'єктивність, то вона чогось коштує, а спеціалізація – не з дешевих задовольень. Зверніться до вашого терапевта. Якщо це суб'єктивність, то її не існує, а отже, вона нічого не може коштувати. Ідіть собі. Або ж це розкіш. Летіть на консультації до Лос-Анджелеса.

Такий закон нашого світу – усе об'єктивне треба підпорядкувати ринкові, а суб'єктивне може правити тільки за недоступну розкіш.

Хай там як, коли Фройд претендує на роль гінеколога, він сильно десуб'єктивує свою думку, переплетену із сексуалізованим промовлянням юної дівчини-істерички. Але що він розуміє під «скромнішими» правами? Що Дора не роздягалась? Фройд чудово знає: підхід до сексуальності з погляду її ефективності в конституюванні суб'єкта постає з (перехідної) оголеності, до якої медичне оголення не має жодного стосунку.

Добре видно, як на світанні змін Фройд вагається: яку публічну версію надати своєму вченню? Чи треба застосувати модель медичної об'єктивності, що здавна стежить за тілом і статтю? Чи, може, вдатись до підривної суб'єктивності, що торкається сексуальної оповіді та її ефектів, з яких ніщо – ані сама жіночість, ані невимовна насолода, ані прояснення бажання думки – не зможе вийти недоторканим? Помічаємо, як у цьому ваганні ідеал науки й гінекологія, як її представниця, допомагають притлумити тривожне відчуття появи чогось нового.

4. Жодне бажання, запевняє нас кінець кінцем Фройд, не замішане в цю справу, й було би «перверзною хтивістю» думати навпаки. Уривок завершується цим запереченням, що може вважатись суто теоретичною вправою. Адже відомо (й досить прочитати текст, щоб у цьому пересвідчитись),



що між аналітиком і юною дівчиною пульсувало напружене бажання й Фройд буквально вирвався з полону «випадку Дори», у чому криється один із його літературних, абсолютно не розгаданих чарів.

Отож і собі, й учням він залишив у спадок парадигму, яку назвуть контртрансфером: особа, що проходить аналіз, спокушає й бере гору над учителем, який її аналізує.

Це один із чималих внесків століття в осмислення – услід за платонівським «Бенкетом» – великої ваги трансферних і контртрансферних операцій в усьому, що стосується і передачі знань, і єднання людських груп навколо якогось неясного фетиша. Часто як Учитель-першопроходець Фройд водночас практикує мисленневий прорив до істини статі й відступає перед чітким називанням цієї практики. Але він таки торкнувся неспокою бажання, з яким стикається кожен, хто шукає істину в сингулярності суб'єкта.

Що нового говорить про сексуальність випадок маленького Ганса, текст 1909 року? Беремо показовий уривок:

*Але й психоаналіз повинен зізнатися у своєму бажанні дістати прямішим і коротшим шляхом докази цих основних тверджень. Хіба неможливо дослідити в дитини в усій свіжості ті її сексуальні потяги й бажання, які в дорослого ми з такими труднощами повинні діставати з-під численних нашарувань? Тим паче, що, за нашим переконанням, вони становлять конститутивне надбання всіх людей і тільки в невротика виявляються посиленими або спотвореними.*

*Задля цього я вже давно спонукаю своїх друзів та учнів збирати спостереження за статевим життям дітей, яке зазвичай з тих чи інших причин залишається непоміченим або прихованим.*

Цього разу йдеться про те, що насправді спонукало й досі спонукає (погляньте на деколи безглузді заяви, підбурені педофільними практиками) найшаленіший опір, а саме – твердження про те, що існує сцена, де конструюється майбутнє суб'єкта – виразна дитяча сексуальність. Ця сексуальність для Фрейда настільки позначена своєю поліморф-

ною перверсивністю, що будь-яка ідея, буцім сексуальність унормована самою природою, виглядає необґрунтовано. Фройд добре усвідомлює можливість розпаду цього вчення, тож закликає учнів збирати більше прямих свідчень, щоб у суперечках бути озброєним вагомим емпіричним багажем.

Повторюю, ми не впевнені, чи відвага Фрейда стала в наші дні зайвою.

Століття, звичайно, спростувало одну з класичних тез про дитинство, скажімо, тезу Декарта, ніби дитина – це щось на кшталт перехідного ланцюга між собакою й дорослою людиною, проміжною ланкою, яку треба без найменшого вагання дресирувати й карати. Нині ми доходимо до загальної декларації прав дитини, до судових процесів, зокрема в Скандинавії, на підставі заяв сусідів на батьків, які вважають, наче досі можуть лупцювати своїх чад. Якщо брати такі зміни самі по собі, як можна їх не вітати? Захист стародавніх англійських коледжів з їхніми тілесними покараннями, певна річ, уже не на часі. Але завжди треба знати, яку ціну ми платимо в питанні визначення людини та за розширення її прав. Адже здобуття рівності може бути оберненим. Якщо дитина має права людини, це може означати, що дитина – це людина, але також це може мати за умову, що людина згодна бути не більше, ніж дитиною. Якщо так само макаки й свині мають невідчужувані права, це може бути ознакою вишуканого співчуття. Але також це може означати, що ми вважаємо себе не надто відмінними від мавпи чи свині.

У цьому вся істотність питання, яке поставив, зокрема, й Русо: «Що таке дитинство?» Фройд відповідає, що дитинство – це сцена конструювання суб'єкта всередині бажання і через бажання, всередині й через досягнення задоволення, пов'язаного з репрезентацією об'єктів. Дитинство закріплює сексуальну рамку, всередині якої віднині повинно триматись все наше мислення, хоч би якими сублімованими були його операції.

Підривний заряд цієї тези залягає в наші дні не в тому, що їй протиставляють тваринність дитини й потребу її дресирувати. Перешкода, навпаки, в ідеї, нібито дитина – невинне янголятко, божа кульбабка, зібрання всіх наших лубочних мрій і рожевих сентиментів. Сьогодні ми бачимо: повсюдні вимоги знеславлення, смертної кари, беззастережного лін-

чування, тільки-но постає питання сексуальних стосунків із дитиною. У цих закликах, яким легко піддається, зокрема, сама влада, ніколи не виникає тема, яку безстрашно порушив Фройд: далеко від якоїсь там «невинності» дитинство є золота пора сексуальних експериментів у всіх їхніх виявах.

Звичайно, закони мають говорити, хто є дитина, а хто ні, у якому віці можна вільно розпоряджатися своїм тілом і як карати тих, хто переступив постанови закону. Що стосується убивств, вони, як завше, мусять придушуватись якнайсправедливіше і якнайсуворіше. Власне, не тільки даремно, а й глибоко реакційно і шкідливо апелювати тут до архаїчних репрезентацій дитинства, до брехливого моралізму дофрідівської епохи й забувати, що будь-яке дитинство структурується непереборними потягами, завжди жвавим сексуальним зацікавленням. Тож украй непросто визначити рівень співучасті дитини з людьми, що сексуально зваблюють її, навіть якщо цілком слушно припустити, що наявність цієї співучасті не гарантує звільнення від покарання дорослого, який її використовує.

Додамо, що ті, хто штукує петиції, доноси, Інтернет-сайти, стихійні лінчування щодо педофілів, мали б вивчити патогенну – також і в сексуальному плані – структуру сім'ї. Переважну більшість убивств дітей скоюють не підозрілі педофіли-холостяки, а батьки, й особливо матері. Їй переважна більшість домагань на сексуальному ґрунті має інцестуальний характер, цього разу з ініціативи тат чи дідусів. Але про це – нічирк. Матері-убивці й татусі-гвалтівники, яких безкінечно більше, ніж убивць-педофілів, навряд чи фігурують в ідилічній картині сімей, у якій воліли би бачити солодкі стосунки батьків-громадян та їхніх янголяток.

Фройд не прийняв жодної перепони, хай навіть то могли бути його власні буржуазні недомовки. Він пояснював людське мислення, відштовхуючись від дитячої сексуальності, й дав нам усі засоби для розуміння фальші, неврозу, безнадії, що проростають у сімейному світі. Також він передбачив те, що сьогодні стало очевидним – творчий ресурс латентної чи відкритої гомосексуальності будь-якого людського суб'єкта. Розглянемо як приклад уривок з аналізу президента Шребера, текст 1911 року:

*Гадаю, ми більше не будемо заперечувати гіпотезу, що причиною-збудником хвороби був вияв у пацієнта жіночної (тобто пасивно-гомосексуальної) пристрасної фантазії, спрямованої на його лікаря. З боку Шребера виник сильний опір цій фантазії, а за ним прийшла захисна боротьба, яка, можливо, з такою ж імовірністю могла набути будь-якої іншої форми, але з невідомих нам причин набула форми манії переслідування.*

Фройд сміливо обстоює думку, що гомосексуальність – лишень один зі складників сексуальності взагалі. Немає нічого природного чи очевидного в тому, що для суб'єкта об'єкт бажання міститься в протилежній статі. Це результат довгого та алеаторного конструювання. Зазначимо, що до манії Шребера підштовхує зовсім не гомосексуальний потяг, а конфліктні умови, в які суб'єкт був утягнутий внаслідок витіснення цього потягу. Фантазм Шребера є «жіноче» бажання не через його суто пасивну форму, а тому, що йдеться, як свідчать остаточні видозміни цього фантазму, про посідання місця дружини Батька (статі сексуальним об'єктом Бога). Сам по собі фантазм лише свідчить про універсальну амбівалентність потягів, їхню мінливість щодо об'єкта, на якому вони фіксуються. Їхнє несвідоме витіснення – всього лиш наслідок суспільних правил, сімейних моделей, закону батька тощо. В ньому немає нічого природного. Що ж стосується психозу як наслідку, Фройд майстерно розгортає його логіку, але й не забуває зазначити, що його причина залишається невідомою. Інакше кажучи, зв'язок між гомосексуальним фантазмом і манією, якщо він піддається осмисленню, втім, суто випадковий. Задіяні тут сили лібідо могли б організуватись і в «іншій формі». На думку Фройда, гомосексуальність – одна можливість з-поміж багатьох, певний потенціал для розвитку потягу. Її універсальність походить із неможливості відокремити чисті фігури бажання. Будь-яка фіксація на об'єкті вже містить у собі власну протилежність, будь-яке бажання має бажання бути «на місці» іншої статі.

Перед нами переворот у стосунках між універсальністю й потенціалом сексуального бажання, що в столітті, без сумніву, піде далі, ніж на те сподівався Фройд, але він зумів оголосити про це з невблаганною чіткістю логіка потягів.

Отже, не дивно, що ця незламна щодо вимог мислення особистість дуже швидко усвідомила небезпеку, на яку наражали її вчення всілякі «нормальності». Про це свідчить уривок про «людину-вовка» (1918):

*Опір, який чинять висновкам психоаналізу в цій фазі боротьби за психоаналіз, як відомо, набув нової форми. Раніше задовольнялись запереченням реальності фактів, про які говорить психоаналіз, а задля цього кращий технічний метод – уникати будь-яких перевірок особистим досвідом. Цей прийом потроху відкинули; тепер ідуть іншим шляхом: факти визнають, але наслідки, які з них випливають, намагаються витлумачити якимось інакше й таким чином їх знешкодити, щоб знову звільнитись від неприємних новинок. Вивчення дитячих неврозів переконує в цілковитій необґрунтованості штучних чи довільних спроб перетлумачити все інакше. Воно доводить панівну участь лібідинальних потягів, яку так гаряче заперечують, у формуванні неврозу й виявляє брак віддалених культурних цілей, про які дитина ще нічого не знає й які, отже, не мають для неї ніякого значення.*

У цьому тексті Фройд аналізує другу хвилю опору психоаналізові. Якщо спочатку обурення викликало зв'язок думки із сексуальною спонукою, наразі таку спонуку намагаються «одухотворити», перетворити на культурний феномен. Вочевидь, тут згадуються архетипи Юнга, завдяки яким сексуальний елемент сповна піддається формалізації в Культурі. Фройд викриває таку культурницьку сублімацію просто як витонченіший опір. Треба неодмінно залишатись віч-на-віч із сексуальним, без страху й вивертів відновити сцену, на якій розігруються «лібідинальні потяги».

Отож уже з 1918 року Фройд влучно зауважує маневр, до якого відтоді не перестають вдаватись, що полягає у зведенні артикуляції бажання і його об'єкта до заздалегідь заготовленого смислу – в культурі, міфології, релігії. Цей маневр завжди розгортається так, щоб замість істини підсунути смисл, впорснути в лібідо трохи «культури». Це герменевтичний маневр, і Фройд швидко збагнув, що в ньому криється під-

ступне заперечення його відкриття і що загалом варто повернутись до голої статі, до її радикального браку смислу.

Про те, що йдеться про боротьбу проти релігії, про сучасну форму цієї боротьби, форму, якої потребує наше століття, Фройд, цей великий матеріалістичний розум, знав також. Релігію страшить не значущість статі, зовсім навпаки. Отці Церкви добре знали на бруді статі, її перверзіях, ефектах, і вони – останні, хто недооцінював її важливість. Ні, їх страшило те, що стать може привести до концепції істини, відокремленої від смислу. Жахало те, що стать бунтує проти будь-якого надання смислу, тимчасом як для релігії ідеться про його наявність, про те, що він, смисл, може одухотворити, а отже, означити сексуальні стосунки.

Фройд утягнув століття – відносно статі, смислу та істини – у велику битву, яку Лакан зобразив, як велику битву між релігією та психоаналізом. Ставка цього конфлікту – дізнатись, чи володіє стать смислом, або, кажучи словами Лакана, чи є в статі щось розумним чином пов'язане, чи існує щось на кшталт «сексуальних зв'язків»; чи, навпаки, суб'єктивна доля сексуальності підпорядковує суб'єкта істині без смислу, тому що, як казав Лакан, «сексуальних зв'язків немає».

Говорячи просто: антирелігійна функція зводить думку/стать під знаком істини – це те, що вириває промовляння статі з претензій моралі.

Це виривання означає революцію такого розмаху, що можна засумніватись, ніби століття завершило його успішно. Звісно, воно звільнило стать від найочевидніших фігур моралі. Але все-таки, чи де-моралізувало її? Мораль може схватитися за гедонізм. Настанова «насолоджуйся!», про яку нині сурмлять усі журнали для підлітків, підтримує і посилює структури, що узагальнюють настанову «не насолоджуйся!» Фройдівська революція, супроводжуючи в столітті внутрішню суперечку з релігійним структуруванням смислу, сьогодні опинилася в підвішеному стані й зіткнулась із новими способами сексуальної суб'єктивації, за яких видима форма (гетеро- чи гомосексуальна, жіноча чи чоловіча, активна чи пасивна, невротична чи депресивна тощо) має меншу вагу, ніж нудьга, спричинена невимовною річчю, що опановує всю насолоду, й надто насолоду примусову.

Як відомо принаймні від часів пізньої Римської імперії, коли насолода, перетворюючись на імператив, стає абсолютним виправданням існуванню, неминуче закінчують тим, що насолоджуються жорстокістю. Настає час загальної непристойності, гладіаторів, тортур у реальному часі, що змушують пошкодувати про політичні смертовбивства померлого століття.

Безперечно, саме в цьому надихає нас відважність Фрейда, який зразково зумів спонукати думку, піднести логіку до чогось такого, що, утримуючись лише за допомоги невимовного, невідворотно зробилося частиною нашої істини.

## 8. АНАБАЗИС

Як століття розуміло свій хід, власну траєкторію? Як сходження до витоків, кропітке будівництво нового, віддалений досвід починання. Таке та деякі інші значення збігаються в одному грецькому слові: «анабазис». Так, зокрема, називається книга Ксенофонта, що розповідає історію про десятитисячний загін грецьких гоплітів, завербованих воювати на боці одного з таборів у династичній сутичці в Персії.

Відзначимо таку рису: «варвари» поцінували греків не стільки за їхню витончену культурність, як за військові чесноти. Яким же було жорстке ядро грецького (а згодом македонського і римського) військового могуття, яке піднесло їх на вищий щабель порівняно з незліченними воєнними конгломератами персів чи єгиптян? Дисципліна. Зовсім не випадково перше військове правило стверджує: «Найбільша сила армії полягає в її дисципліні». Завойовницька гегемонія сили, яку звично називають «Заходом», по суті, ґрунтується на дисципліні, дисципліні думки, щільній потузі певності, політичному патріотизмі, зосередженому, зрештою, у військовій єдності. Так само, коли Ленін хоче, щоб у пролетарській партії панувала «залізна дисципліна», він знає, що пролетарям, у яких нічого немає, годі сподіватися на перемогу, якщо вони не примусять себе до незрівнянної організаційної дисципліни (як матеріального наслідку й фігури своєї політичної твердості).

Так, будь-який анабазис вимагає, щоб думка прийняла дисципліну. Без неї годі *відновити сили* [*remonter la pente*] (*фр.*), тобто буквально «зійти на схил», що є одне з можливих значень слова «анабазис». Ксенофонт і його десять тисяч товаришів по зброї спізнали це на власному досвіді. Адже в битві біля Кунакси їхній перський воєначальник загинув і грецькі найманці опинилися одні посеред незваної країни,



без підтримки місцевого населення, не знаючи, куди прямувати. «Анабазис» дасть ім'я цьому рухові «додому», рухові загублених людей, позбавлених місця і закону.

У такому русі, що зветься «анабазис», відразу в око впадають три речі:

а) Ксенофонт змальовує занепад ладу в Персії, що й пояснює появу греків. Після Кунакси греки зненацька гублять сенс свого перебування у вороже налаштованій до них країні, для якої вони не більше, ніж чужинці. При джерелах «анабазису» лежить певний принцип розгубленості.

б) Греки можуть покластися тільки на себе, свою волю й дисципліну. Вони були тут для когось іншого, підкорялися, несли службу за гроші, аж раптом змушені самі ухвалювати постанови, творити долю на свій розсуд.

в) Грекам доконче потрібно знайти щось нове. Їх просування Персією до моря не має чіткого шляху, напрямком наперед ніхто не знає. Вони й не просто повертаються, адже доводиться винаходити свою дорогу й невідомо, чи то справді шлях назад. Отже, анабазис є вільний винахід блукання, що *мало би бути* поверненням – поверненням без шляху-повернення через етап блукання.

Одна з найвідоміших сцен анабазису – момент, коли греки вибираються на пагорб і, побачивши море, кричать: *θαλασσα, θαλασσα!* «Море! Море!» Для них море вже є впізнаваний фрагмент батьківщини. Видовище моря свідчить про те, що винайдене блукання, вочевидь, прокреслило криву повернення. Нечуваного повернення.

Тепер ми бачимо, як можна спертися на розуміння «анабазису» в міркуваннях про наше століття. У траєкторії, якій воно дає ім'я, взаємно накладаються дві частини: дисциплінований винахід і непевне блукання. Воля і розгубленість утворюють диз'юнктивний синтез. Утім, такий підвішений стан передає саме грецьке слово, позаяк дієслово *anabainein* («анабазувати», якщо коротко) означає водночас «вирушати» і «повертатись». Таке семантичне поєднання, без сумніву, пасує століттю, що не перестає запитувати, що воно є – початок чи кінець.

І ось справді на відстані у сорок років, що обрамовує жорстке ядро століття, скажімо, 30–40-ві роки, два поети пишуть під одним позначником: «Анабазис». Спершу в

20-х роках – Алексис Леже, знаний як Сен-Жон Перс. Відтак, на початку 60-х – Пауль Ансель чи Анчель, знаний як Пауль Целан. Спробуймо визначити з контрасту цих двох анабазисів, як століття усвідомлює свій рух, нестале вірування, в якому воно було підніманням «додому» власне людини, анабазис високого значення.

Ці два поети настільки різні, наскільки це можливо. Дозвольте пунктирно позначити цю різницю, адже для століття важить поетично прийняти в одному «Анабазисі» настільки контрастні типи існування.

Алексис Сен-Леже Леже (1887–1975) народився в Гваделупі. Білий антилець – підвид колоністів – із порядної родини плантаторів, що облаштувались у Гваделупі дві сотні років тому. На його погляд, він народився в прекрасній місцині, що завжди була раєм для колоністів, хай якою була їхня прогресистська добра воля. В етимологічному сенсі я симпатизую Сен-Жон Персові, коли згадую власне дитинство в Марокко, серед пишних годувальниць у чадрі. Згадую Фатиму, яку, втім, називали «Фатма», а згодом для колоністів «фатмою» стала кожна арабська жінка (адже «тубільці» – інша показова категорія такого раю – утворювали вид, представників якого погано розрізняли). І спадає на згадку образ мого батька, звичайного викладача математики, на якого я дивився згори, з нашої білої вілли під фіолетовими бугенвіліями, коли той повертався з полювання у товаристві собак і зігнутих під вагою підстреленої дичини слуг. Тож не дивно, що для поета то було чудове дитинство. Він збереже притаманну йому тональність у першій збірці «Хваління»\* (1907–1911), один із розділів якої називається «На свято дитинства». Там він ставить справжнє запитання про пам'ять, запитання, варте Прустового пера: «Як не дитинство, що ж ото було, чого тепер немає й близько?» Ми знаємо, що відповісти на це сьогодні: непристойна й більш ніж соковита колоніальна нірвана.

---

\* Тут і далі переклади творів Сен-Жон Перса – Михайла Москаленка за виданням: Сен-Жон Перс. Поетичні твори. – К.: Юніверс, 2000. – Прим. пер.

Алексис Леже покидає острови 1899 року. Проходить конкурс Міністерства закордонних справ і стає дипломатом. Війну 1914 року провадить у міністерських кабінетах, їде до Китаю як аташе посольства, подорожує Центральною Азією, як можна собі уявити, читаючи «Анабазис», датований 1924 роком. Із середини 20-х років він – взірець високопоставленого чиновника. Протягом майже двадцяти років він не публікує своїх поезій. Допинається найвищої посади – генерального секретаря Міністерства закордонних справ Франції (з 1933 до 1939 рр.). 1940 року переїздить до Сполучених Штатів – Петен позбавляє його французького громадянства. Американські зв'язки дозволяють йому стати консультантом бібліотеки Конгресу США. Він, американець зі свідомого покликання, ще більше віддаляється від Франції через відверту антипатію до де Голя. Тодішнє його становище відображено в безсумнівно найбільш особистій поемі «Вигнання», потім у більш відомій епопеї широких рівнин Заходу «Вітри». Мандрує, знову пише, цього разу гімн любові «Орієнтири». Здобуває Нобелівську премію.

Власне, у 50-х роках Сен-Жон Перс посідає залишене Валері вакантне місце офіційного поета Республіки. Життя нічим не обділило цю людину: райське дитинство, висока державна кар'єра, благородне вигнання, безтурботні кохання, вишукана культура. Здається, ніякі ексцеси століття не зачепили його. В цьому сенсі, продовжуючи і зміцнюючи клоделівську постать поета-дипломата з манерами китайського мандарина (я пишу станси про вигнання і минушість людських речей, але нікому не даю забути, що я – замісник міністра при імператорі), Сен-Жон Перс усередині ХХ століття фіксує фігуру, що продовжує століття ХІХ. Він – справжній представник Третьої республіки: людина епохи спокійного імперіалізму і добросердої держави, людина цивілізованого і огрядного класового суспільства, що куняє на власній могутності й чільний літературний жанр якої – промови на врученні премій. Досить почитати Нобелівську промову Сен-Жон Перса, щоб відчути, як невимушено він себе почуває, як змагається з Валері (визнаним метром лицейських і академічних церемоній) в елегантному й, врешті-решт, що не так просто, приємному для вух продукуванні помпезних загальників.

Що ж така людина може сказати про століття і його пристрасть реального? Навіщо до нього звертатися? А тому, власне, що з глибини свого позолоченого крісла епохи згасання республіки Сен-Жон Перс чудово відчув, так само, як ми чуємо віддалений шум, походження якого нам не відоме чи не цікаве, що століття мало епічний вимір. І можливо, навіть зі своєї піднесеної дистанції, прихованої відстороненості, тим паче радикальної, що він обіймав керівний пост у державі, він краще інших розумів, що то була, по суті, епопея надарма. Диз'юнктивний синтез, який несе поезія Сен-Жон Перса, є синтез духовної порожнечі та епічного ствердження. Образ століття, який він, не говорячи прямо, втілює в життя, відповідає імперативу доби і може бути висловлений так: хай твоя сила нігілістична, але твоя форма епічна. Сен-Жон Перс уславлює наявне, вимірює його якнайточніше, не намагаючись підігнати до якогось сенсу. Його анабазис – чистий рух епопеї, але на тлі байдужості. Поезія осмислює дуже глибокий зв'язок у столітті між насильством і відсутністю. Прочитаймо розділ VIII «Анабазису», що ілюструє цей зв'язок:

*Закони продажу лошиць. Хисткі закони.*

*І ми так само. (Чоловічий колір.)*

*Наш почет – рух оцих високих смерчів,  
клевсидри, що пішли земним походом,*

*І найдавніші тріумфальні зливи,*

*що повні пороху та комашні, – вони за нашими  
народами в піски пішли, немов надушний чини.*

*(І міра наших сердець – змарнована відсутність!)*

*Ні, перехід таки не був безплідний: під крок тварин,  
що їм немає пари (то чистокровні наші скакуни, і  
очі їхні сяють первородством), – багато розпочато  
справ над смерком духу, – багато на дозвіллі справ на  
межах духу: великі селевкідські епопеї разом зі свис-  
том їхніх пращ, і також віддана на спит земля...*

*Іще й таке: оці надбігли тіні – небесне зловживання  
над землею...*

*Ми, вершники серед людських родин,  
де лють співала голосом синиць, –*

чи піднесемо батоги свої понад марнотними  
словами щастя? Пшеничною вагою  
зваж себе, людино! Цей край – не мій.  
Що дав мені цей світ, крім руху трав?..

Туди, аж до містини, що її на честь  
Сухого Дерева прозвали:

Жагою повна блискавка мені судила  
обшир Західних провінцій.

Та поза ними – край найбільшого дозвілля,  
Й, серед земель непам'ятливих трав, рік без родинних уз  
та круглих дат, присмачений світанням й вогнями.  
(І для ранкової офіри серце у чорного узято барана.)

Дороги світу, хтось верстає вас. Над знаками землі  
владарювання.

О Мандрівник під жовтими вітрами, о смак душі!...  
І коккулюс індійський,  
ти кажеш, заховав п'янливу силу, – нехай же  
розітруть його зерно!

У наших звичаях несхибно панував великий постулат  
шаленства [violence].

Разом із Паулем Целаном (Пауль Ансель, 1920–1970), навпаки, вдирається найжорстокіше реальне століття. Немає ні династій, ні статків, щоб дати суб'єктові прихисток. Він народився у румунських Чернівцях, у буковинській провінції. Зазначимо, майже одночасно тридцятитрьохлітній дипломат Сен-Жон Перс працює над своїм «Анабазисом». Целан походить із єврейської родини. Дитиною він занурений у багатомовне середовище: німецька, ідиш, румунська... У Франції 1938–1939 рр. вивчає медицину. 1940 року після німецько-радянського пакту Буковина відходить до складу СРСР. Тоді Целан вчить російську. Все життя він залишатиметься перекладачем, і одна з його збірок буде присвячена Мандельштамові. 1941 року після нацистського нападу росіяни відступають. Виникає гетто, батьків депортують. Батько помре від тифу, матір розстріляють. 1942 року Целана поміщають у табір примусової праці. 1944 року регіон

звільняє радянська армія. Целан повертається до вивчення англійської мови. У 1945–1947 рр. він перекладає, зокрема, оповідання Чехова з російської на румунську. Пише перші поезії й бере псевдонім Целан. 1948 року їде до Парижа, де вчитиме німецьку. Бачимо, як вимальовується його кочівний образ. Він багато читає свої поезії в Німеччині, що для нього дуже важливо. 1959 року викладає німецьку у Вищій нормальній школі (до війни Самюель Бекет там викладав англійську). Головний поетичний доробок припадає на початок 60-х. 1967 року стався відомий епізод – зустріч із Гайдеггером, що породила численні інтерпретації, а також дуже загадковий вірш самого Целана\*. Три роки потому Пауль Целан накладає на себе руки. Велику частину його творів становлять уже посмертні збірки.

Якщо поглянути на те, що ми називаємо «коротким століттям», століттям, що передує Реставрації останніх двадцяти років, Целана можна вважати поетом, що його завершує.

Я ніколи не бачив, щоб ласий до сенсацій журналізм, тисячі разів звинувачуючи в безсилості філософію, сам був спроможний осягнути злочини століття. Тим часом філософія поставила це питання, як і інші процедури мислення, і добре, і погано. В будь-якому разі краще, ніж ті, хто її у цьому ганив. Так само я ніколи не думав, що є хоч найменший сенс говорити, як удавано припустив Адорно, ніби після Аушвиця неможливо писати поезію. Отож для мене немає ніякого парадоксу в тому, що Целан, для якого Аушвиць є одне з найбільш напружених питань, щось на кшталт чорного вогню, водночас універсальне й затемнено інтимне джерело, не переставав винаходити – і (то був найбільший виклик) схилив до цього винаходу німецьку мову, мову вбивць, – винаходить поезію, здатну осягнути, що саме сталося з людьми у 30–40-х роках. Поет-свідок тих років, Целан закриває період, який відкрили Тракль, Песоа і Мандельштам, період, у якому поезія бере на себе завдання назвати століття.

---

\* Стосовно зустрічі Гайдеггера і Целана й, ширше, місця, яке посідає Целан для питань сучасної філософії, відсилаємо до незамінної книги Філіпа Лаку-Лабарта «Поезія як досвід» (Philippe Lacoue-Labarthes, *La Poésie comme expérience*, Christian Bourgois, 1986).

Після Целана є ще немало поезій\*, але більше немає поезій століття. Століття, осмислене як роздум про себе, поетично завершується.

Вірш «Анабазис» Целана належить до збірки «Die Niemandsgrose» («Троянда нікому»), що побачила світ 1963 року, через сорок років після поезії «Век» Мандельштама, улюбленого, серед інших, поета Целана. Також через сорок років після «Анабазису» Сен-Жон Перса.

Ось як Целан ословлює свій анабазис:

*Це  
написане щільно між мурами  
незрушно-правдиве  
Вгору й Назад  
в серцесвітле майбутнє.*

*Там.*

*Силабо-  
мол, море-  
барвний аж  
геть у незвідане.*

*А відтак:  
буї,  
шереги скорботних буїв  
із  
миттєво-прекрасним скоком  
в рефлексах подиху – : Світло-  
дзвонні тони (дум-,  
дун-, ун-  
unde suspirat  
cor),*

---

\* Утім, треба згадати поета, який порушує це закривання, а саме Геннадія Айгі, чуваського поета, який пише російською і чуваською мовами. Близький у поетичних формах, мабуть, до одного Целана, він постає цілковито з іншого досвіду, але вписується в те, що підбиває підсумок століттю в осмисленні мовних можливостей. Антуан Вітез, який знав усіх великих поетів на землі, любив називати Айгі «Маларме з Волги». На почин читайте збірку «Айгі», впорядковану Леоном Робелем, у відомій серії «Поети сьогодні» (Aïgui, Seghers, 1993).

роз-  
в'язано, за-  
в'язано, наше.

Зрима, чутне,  
Вільно-  
Плинне слово-шатро:

Разом.\*

Між двома поетами, між двома анабазисами – не тільки різниця в стилі. Відрізняється й розуміння того, що є поетичним. Скажімо, тут анульована певна фігура красномовності. «Красномовністю» я називаю переконання, згідно з яким мова володіє ресурсами і ритмами, які треба експлуатувати. Якщо поезія Целана не красномовна, це означає, що вона висуває недовіру до самої мови; аж настільки, що презентує її тільки в розрізі, розриві, у ризикованій переробці, й практично ніколи в славі й розподілі своїх ресурсів. Це правда, що для Целана 40-ві роки зовсім не зробили неможливою поезію, а радше красномовство стало непристойним. Тож треба запропонувати поезію без красномовства, позаяк істина століття у мовному плані «незрушна» [impracticable], коли хочуть її висловити за допомогою фігур і оздоблень, якими ще великою мірою користується Сен-Жон Перс.

Анабазис, каже Целан, несе щось «незрушно-правдиве» [impracticable-vrai]. Ось іще один диз'юнктивний синтез. Поезія має помістити істинне часу в непрактичності успадкованої мови. Це вказує, на який злам ми змушені піти, натомість Сен-Жон Перс уміщує свою поезію в достатку-істинному [une aisance-vraie], яке символізує ритмічна арка, барвіста очевидність образів. Одне слово «анабазис» несе відповідальність за два майже протилежних напрями в питанні шансів і обов'язків поезії. Постає цікаве запитання: чому тоді одне й те саме слово? Що значить анабазис як поетичний символ століття?

Розходження полягає у відділенні оголеного й жорсто-

\* Переклав з німецької Петро Рихло. Переклад здійснено придатно до цього видання. – Прим. пер.



кого ХХ століття від того, що в ньому продовжує ХІХ століття – імперську мрію, жах якої далекий і прихований, а отже, його райська і мандрівна сила – всюдисуща. Вирушивши до анабазису в сенсі Сен-Жон Перса, століття натрапило на таку реальну чорноту, що йому довелося змінити *напря*м руху, а також звучання слів для його промовлення.

Отже, з первинної неоднорідності між апогеєм успадкованої риторики (приблизно як у Гюго) й менш усталеною поезією (приблизно як у Нервала) нам треба збудувати ймовірну однозначність анабазису як стрижневого позначника траєкторії століття.

Я виділю кілька тематичних моментів. У тексті Сен-Жон Перса, в резонансі з нашими думками про століття, я пропонує ремарки про суб'єкта, відсутність і щастя.

1. Будь-який поетичний чи прозовий текст ставить питання про суб'єкта. Запитання таке: хто говорить? Загальною логікою цього питання ми завдячуємо Наташі Мішель, яка розробила зовсім нову теорію зачину літературного твору\*. У відповідь на це питання ми натрапляємо в поезії Перса на майже тотожність між «я» і «ми». Справді, ця тотожність встановлюється з самого початку «Анабазису» (нагадаємо, що тут ми читаємо тільки розділ VIII), на початку відразу чуємо: «[я] вістую край, де мій утверджено закон» і «прекрасна [наша] зброя вдосвіта, і море». Побачимо, що ця тотожність перших осіб у звертанні в Целана втратила всю свою очевидність, навіть реконструювати її неможливо. В «Анабазисі» Перса братерство, завдяки якому «я» стає обоюстороннім щодо «ми», є умова пригоди, її суб'єктивна субстанція. В анабазисі Целана те, чому треба з'явитися в непевному тремтінні, є слово: «разом». Воно ж не є умова, а завше непростий результат.

Слушно буде назвати «аксіомою братерства» переконання, згідно з яким будь-який колективний захід передбачає ототожнення «я» і «ми» чи інтеріоризацію (в дії) «ми» як захопливої субстанції «я». В «Анабазисі» Перс творить мандрівне братерство, він може підкреслити поетичну тотож-

---

\* У стислому вигляді ідеї Наташі Мішель викладені у важливій книзі «Замислений письменник» (Natacha Michel, *L'Écrivain pensif*, Verdier, 1998).

ність «ми» і «мені»: «ми так само (Чоловічий колір)» і «жагою повна блискавка мені судила обшир Західних провінцій». Він може вільно переходити від вигуку «І міра наших сердець – змарнована відсутність» до запитання «Що дав мені цей світ, крім руху трав?» «Братерство» позначає еквівалентність у суб'єкті одиничного й множинного. І безперечно, століття, перш ніж загрузнути в конкурентному індивідуалізмі, більш за все бажало бути братерством.

За допомогою поетичної вигадки Сен-Жон Перс показує, що аксіома братерства вартує лише для реальної пригоди, для історичного починання, що творить свого суб'єкта якраз як суб'єкта братерського, як процес примноження «я» і сингуляризації «ми». Ось чому «Анабазис» розповідає про завойовницький похід високими плато легенди.

Але відразу поняття братерства ускладнюється. За яким протоколом розмежовують «ми»? Вочевидь, похід в оцю уявну Монголію стикається з неприємностями, винаходить свого ворога. «Я» виростає в «ми» лише на берегах війни, тому мандрівки не досить. Уславлення «Мандрівника під жовтими вітрами» досягає сенсу лише у формулі, якою завершується текст: «У наших звичаях несхибно панував великий постулат насильства». Насильство – неминучий горизонт блукання. А щоб воно дорівнювало «великим селевкідським епопеям», треба дійти до «свисту їхніх пращ». Мало того, принцип пізнання й суперечки («віддана на спит [explications] земля») вартий чогось лише разом із хвалою ворожнечі («лють співала синиць»). Усе-таки «дороги світу» і «землі незапам'ятливих трав», символи найповнішої свободи, даються лише з якоюсь грандіозним деспотизмом («владарювання над знаками землі»). І про те, що жорстокість є один з ресурсів подорожі, обов'язковий епізод анабазису, підтверджують, в інших місцях, численні образи; наприклад: «І білина летить! Мов жрець [prêtre], роздертий на шматки...»

Братерство (як рівнозначність «я» і «ми»), притаманне мандрівці насильство, обопільне командуванню блукання – такі мотиви століття, які анабазис приводить до руху.

2. Все це подвоюється запитанням про скінченність, сумнівом щодо сенсу, широ кажучи, певним нігілізмом, що намагається залишатись спокійним. У цих пригодах ясно видно порожню свідомість: «І міра наших сердець – змарно-

вана відсутність». Призначення анабазису – лише якась негативна фікція. Ідеться про рух до місця, де знаки простору і часу скасовано: з одного боку, «земля непам'ятливих трав», а з іншого – рік «без родинних уз та круглих дат».

Цей нігілізм дозволяє сполучити урочисту поезію Перса і самоусвідомлення століття, яке сприймає себе як чистий насильницький рух, про кінець якого ніхто нічого не знає. Суб'єкт подає себе як блукання і презентує це блукання як самоцінність. Кочівницьке вештання, як каже Перс, є головний принцип людини за своєї відсутності – ось добра географічна і мандрівна метафора епохи, що уславилась своєю *безпечністю* [sans sécurité].

Треба зрозуміти, чому – всередині століття – повторення розчарувань зовсім не впливає на вимогливу силу самого руху. Нам важко це збагнути, адже нині всі прагнуть якдорожче застрахуватися проти будь-якого розчарування, навіть якщо це кілька дощових крапель у розпал літньої відпустки. Натомість активісти століття – хай зі сфери політики, мистецтва, науки чи пристрасті, – вважають, що людина відбувається не як повнота чи результат, а як відсутність у собі самій, самоусунення, відрив від того, що є, і що цей відрив залягає в основі будь-якої пригодницької величі. Позаяк Перс належить століттю, він поетизує зв'язок між обов'язком величі та порожнечою блукання.

На відміну від XIX, XX століття не є програмне століття. Воно не є століття обіцянки. У ньому наперед покладено, що обіцянки ніхто не дотримається, програму зовсім не виконують, позаяк джерело величі – тільки рух. Сен-Жон Перс віднаходить благородні фігури схвалення переможної цінності відмови від наявного, засновує поетичну цінність само-відсутності, незалежно від будь-якого призначення. Ідеться про те, щоб здобути розрив [dé-liaison], кінець зв'язків, самоусунення особи без зв'язків.

У цьому напрямі століття було глибоко марксистським навіть дужче, ніж здавалося, спорідненим із близьким до Ніцше Марксом, Марксом, який проголошує у «Маніфесті» кінець усіх певностей, себто кінець старих зв'язків, що закорінювались у відданості й незрушності. Страшенна сила Капіталу якраз полягає в тому, що найбільш священні угоди, незапам'ятні злуки він розчиняє у «льодових водах

егоїстичного розрахунку». Капітал оголошує кінець цивілізації, заснованої на зв'язку. І правда, що ХХ століття шукає, по той бік суто негативної сили Капіталу, ладу без зв'язку, незв'язану колективну силу, щоб відновити людство в його справжній творчій спроможності. Звідси й чільні слова Перса: насильство, відсутність, блукання.

За допомогою вчених виразів власного виготовлення поет схоплює це нігілістичне бажання, але і творить – у суто мандрівному вимірі – братерство без призначення, чистий рух. Як-от «тварини, що їм немає пари» чи «небесні зловживання над землею». Єдині супровідники людини величі є «рух оцих високих смерчів». А все бажання резюмоване у чудовому оксюмороні: «хиткі закони» [lois errantes].

3. І, нарешті, що особливо незрозуміло сьогодні, стверджується вищість кочівного блукання над щастям, під сумнів ставиться сама цінність щастя. Вислів «марнотні [hongtes] слова щастя» (згадаймо, що *hongreur* – це спеціаліст з кастрування жеребців), здається, вказують на те, що для людини анабазису, навіть у самій мові, гонитва за щастям є викривлення суті речей. Ось чому поет вимагає «піднести батоги» проти слів щастя. Для нас, стомлених гедоністів кінця століття, якому бракує будь-якого виміру величі, це справжнісінька провокація.

Активний, насильницький, навіть терористичний нігілізм століття, який вчувається навіть у високій поезії нашого посла, ближчий до Канта, ніж його сучасний вдоволений і людинолюбний двійник. Адже він стверджує, що бажання щастя – це те, що забороняє велич. І загалом, щоб кинутись у кочівну пригоду, виткану зі «світань і вогнів», щоб осяяти «смерк духу», треба вміти задовольнятися «рухом трав» і міркувати про відсутність. Може, тоді якось надвечір люди піддадуться недозволеній п'янкій силі «зерен індійського коккулюсу».

Де ми опиняємося, з яким анабазисом сорок років потому? Що говорить після нацизму і війни Пауль Целан?

На запитання «хто говорить?» поезія відповідає: ніхто. Є тільки голос, ув'язнене поезією безлике слово. Майже в той самий час Бекет у «Компанії» починає так: «Голос, у темряві». Перс урівноважив «я» і «ми», а в поезії Целана й прозі Бекета

більше немає ні «я», ні «ми» – є якийсь голос, що намагається торувати шлях. У коротких, майже мовчазних рядках вірша, якнайдалі від повноводних строф Перса, цей голос, креслення голосу, шепотітиме, що ж таке анабазис, «Угору й Назад», абсолютно точний переклад дієслова *αναβασειν*. Він його креслить із самого початку вірша за допомогою трьох уразливих і майже неймовірних сполучень: «написане щільно», «незрушно-правдиве», «в серцесвітле майбутнє».

Тут шепіт про можливість шляху, шляху відчутного про-світу («серцесвітлого»). Для Сен-Жон Перса шлях – це відкритість простору, як він каже на початку «Анабазису», «під кіньми нашими земля, що без мигдалю». Жодної *проблеми* шляху. Целан, навпаки, запитує себе: а чи є шлях? І відповідає, безперечно, так, шлях є, «щільно між мурами, але якщо й правдивий (і наскільки правдивий), то незрушний [impracticable].

Ми на іншому боці століття. Епічний нігілізм, у його нацистській фігурі, породив лише бійню. Більше неможливо входити невимушено й *природно* в епічний вимір так, ніби нічого не сталося. Проте, якщо немає прямого епічного тлумачення, що ж тоді анабазис? Як іти «Вгору й Назад»?

У цьому плані Целан повертається до морського виміру – до «Море! Море!» греків. Анабазис починається з морського сигналу. У деяких портах стоять буї, які сигналять щораз, коли море відходить. Звуки цих буїв, «світло-дзвонні тони», сумні звуки «скорботних буїв» – це момент призову, поклику. Для анабазису це момент небезпеки і краси.

Значення цього образу полягає в тому, що анабазис вимагає іншого, голосу іншого. Приймаючи поклик, його загадку, Целан пориває з темою порожнього й самодостатнього блукання. Треба, щоби щось зустрілося. Образи моря слугують за дороговказ інакшого. На місце теми братерства приходить тема інакшого. Там, де важило братерське насильство, місце заступає мінімальна різниця подуву іншого, сигналу буїв, «дум-, дун-, ун-», що нагадає музичний мотет Моцарта («*unde suspirat cor*»\*), щоб довести, що мізерна вбогість поклику несе найвище значення.

---

\* «Звідки зітхає серце»; мотет – жанр вокальної багатоголосої музики. – Прим. пер.

Все так облаштовано, щоб у «розв'язаних, зав'язаних» кличних сигналах із їхньою поміччю прийшло «наше», яке більше не є «ми» епопеї. Як здійснити наше інакше – ось питання Целана. Відмінність відчувається, проблема в тому, як зробити її нашою. Наскільки це вдасться, настільки й є анабазис. Тут немає інтеріоризації, привласнення. «Ми» не стає субстанцією в якості «я». Наявний чистий поклик, незначна відмінність, яку треба зробити «нашою» просто тому, що ми її зустріли.

Складність у тому (й це правда, вона є в усьому анабазисі), що цій спробі ніщо не передує, ніщо її не підготовлює. Ми не стоїмо ані поряд нас самих, ані на шляху, знаному наперед. Ми стоїмо (дивовижна назва анабазису й усього століття) «аж геть у незвіданому». І саме тут, у незвіданій, загубленій точці, треба рушати «Вгору й Назад», отут одного дня ми зможемо повернути до «серцесвітлого майбутнього». Саме тут винаходить себе анабазис.

У власному русі твориться не ми-суб'єкт, а «Вільно- / Плинне / Слово-шатро: / Разом». Слово-шатро – це слово, що дає притулок. Можна знайти притулок у бутті-разом, але ж немає братерського злиття: целанівське «ми» не одне й те саме, що й «я».

Отож століття – свідок глибокої зміни питання про «ми». Вже було «ми» братерства, яке Сартр у «Критиці діалектичного розуму», опублікованій, зазначимо, тоді ж, коли Целан пише «Анабазис», кваліфікує як братерство-терор. Таке «ми» має «я» за свій ідеал, і немає другої інакшості, крім ворога. Світ відкритий цьому блукальному й переможному «ми». Ця фігура відбивається, пишномовно-риторично, в кочівному шукачі пригод Сен-Жон Перса. Це «ми-я» самоцінне, нічому не призначене. Целанівське «ми» не підпадає під ідеал «я», позаяк у нього вже залучена різниця, як заледве вловний поклик. «Ми» випадковим чином підвішене до анабазису, що сходить – поза будь-якими заздалегідь відомими шляхами – до цього «разом», яке ще зберігає інакшість.

Від кінця 70-х років століття лишило нам запитання: що таке «ми», яке не підлягає ідеалові «я», яке не претендує бути суб'єктом? Проблема – не дійти до кінця будь-якого живого колективу, до чистого зникнення «ми». Ми відмовляємося повторювати за діячами нинішньої Реставрації: немає нічо-

го, крім індивідів, що змагаються в конкурентній гонитві за щастям, а будь-яке активне братерство викликає підозру.

Щодо Целана, він зберігає поняття «разом» [l'ensemble]. Це, нагадаємо, було головне гасло вуличних маніфестацій грудня 1995 року\*. Не було іншого гасла, що могло б озвучити анабазис маніфестантів. І це жодним чином не даремне слово, коли бачимо, як у невеликих містечках, як-от Роані, більше половини мешканців висипали на вулиці протестувати, й не один раз, із одним словом на вустах: «Усі разом, усі разом, ось так!» Все, що сьогодні ще не зійшло на пси, запитує себе, звідки може постати оце «ми», яке б не підлягало ідеалові злиплого і вояцького «я», що тяжіло над авантюрою століття, «ми», що вільно передає своє іманентне розмаїття, але й не розчиняється намарно. Що значить «ми» в часи миру, а не війни? Як перейти від братерського «ми» епопеї до розмаїтого «ми» разом [l'ensemble], ніколи не поступаючись у вимозі, що ось є «ми»? Я живу також у цьому запитанні.

---

\* 1995 року мільйони людей, демонструючи небачену солідарність, виступили проти ініційованої президентом Ж. Шираком реформи системи соціального страхування, внаслідок чого Ширак мусив відступити і втрагив парламентську більшість. – *Прим. пер.*

12 січня 2000 р.

## 9. СІМ ВАРІАЦІЙ

Нині ми потрапили під домінування штучного індивідуалізму. Мільйонам маніфестантів, що вийшли 1995 року на вулиці з гаслом «Усі разом!» (що нагадує целанівське словосхатро), пропаганда протиставляє «очевидність» індивіда в конкурентній гонитві за успіхом і щастям. Те саме в царині літератури: книжковий ринок перенасичений біографіями та автобіографіями. Гідними інтересу вважається лише те, що китайці з їхньою пристрасстю до переліків назвали б «три романи»: роман з грошима, роман із соціальною й економічною кар'єрою, роман із сексом. Усе інше – архаїка, абстракція, що тхне тоталітарним минулим. Під виглядом «сучасності» нам підсовують загальники, Я-ідеали і три згаданих романи. Із лютим завзяттям нам нав'язують те, чого немає, але що *має бути*.

Ми принаймні усвідомлюємо, що ця пропаганда, яка далеко не така рівнозначна, як вона стверджує, природі речей і суб'єктам, демократично вписаних в мас-медіа, є силуване й грубе перевертання всього, чого століття бажало й винаходило. Хоч якими були її часто нещадно протилежні варіанти, плин думки, яка наклала відбиток на епоху, що завершується, стверджувала, що кожна справжня суб'єктивізація – колективна, а кожна справжня розумова сила передбачає конструювання «ми». Ось чому вона була переконана, що суб'єкт неодмінно вимірюється в площині історичності. Інакше кажучи, суб'єкт – це те, що у своїй розбудові резонує із силою події. Це одна з форм того, що я назвав пристрасстю реального: переконаність, що суб'єктивна воля, постаючи з події, може досягти в цьому світі небачених можливостей; зовсім не будучи безплідною вигадкою, воля доглибно торкається реального.



Сьогодні ж, навпаки, нас нав'язливо переконують, бучімто волю під гнітом принципу реальності, концентрована суть якої економіка, треба здійснювати вкрай обережно, аби жодним чином не наразити світ на великі біди. Мовляв, існує якась «природа речей» і її не можна чіпати. По суті, спонтанна філософія нашої «модернізованої» пропаганди – аристотелівська: нехай природа речей виявляє свої властивості. Нічого не треба робити, пустимо на самоплив: *laissez-faire*. Це явно відрізняється від переконань тих, хто співав під червоними стягами: «світ постане на нових основах»\*.

Якщо ви вважаєте, що світ може й повинен цілковито змінитися, що немає ні гідної збереження природи речей, ні наперед сформованих кимось суб'єктів, то ви погоджуєтесь, що категорією індивіда можна пожертвувати. Це означає, що індивід не наділений якоюсь особливою природою, яка б вартувала наших зусиль задля її увічнення.

Отже, відштовхуючись від мотиву не-натуральності людського суб'єкта, а якщо йти далі, то й неіснування «людини», а отже, беззмістовності «прав людини», я хотів би сьогодні запропонувати кілька варіацій.

### **Варіація 1, філософська**

У доволі різних формах філософи між 30-ми й 60-ми роками працювали над ідеєю, згідно з якою реальне індивіда, його становище як суб'єкта, цілком змінні. Зрозуміло, це своєрідний філософський супровід теми нової людини. Наприклад, один з перших текстів Сартра «Трансцендентність еґо» розвиває інтуїцію відкритої конститутивної свідомості, чії конкретні вияви, як-от «Я» чи «Еґо», себто визначений індивід, є не що інше, як перехідні зовнішні фактори. Властиве свідомості буття не охоплюється в трансцендентності або визначеній об'єктивності Я. Згодом Сартр виведе з цієї інтуїції чіткі онтологічні висновки, стверджуючи, що буття свідомості – це ніщо, тобто абсолютна свобода, яка внеможливе будь-яку ідею суб'єктивної «природи». В психоаналізі, й

---

\* Цього рядка «Інтернаціоналу» Ежена Потье в класичному перекладі Миколи Вороного немає. – *Прим. пер.*

зокрема в його переробці Лаканом, Я – це уявна інстанція, а суб'єкт як такий більше не може бути природою чи буттям, позаяк він децентрований відносно власної детермінації (а це й означає «несвідоме»)\*. Лакан називає цю точку децентрації Іншим, маючи на увазі, що кожен суб'єкт – наче Інакшість себе самого. Як передрік Рембо: «Я – це інший»\*\*. Тут, знову ж таки, неможливо помислити індивіда як об'єктивну природу.

Тією мірою, якою століття виявляє нові горизонти теорії суб'єкта, воно мислить його як відхилення щодо себе самого, як внутрішню трансцендентність. У моєму власному вченні суб'єкт залежить від події й конститується лише як здатність до істини. Оскільки його «матерія» – це істиннісна процедура, або родова процедура, він жодним чином не «натуралізується». За сартрівською термінологією, ми говорили б, що суб'єкт не має «сутності» (саме це означає відомий вислів: «існування передує сутності»). В лаканівському лексиконі говорять, що суб'єкт ідентифікується лише з точкою нестачі, як порожнеча, або нестача-в-бутті.

Якщо суб'єкт конститується як нестача-в-бутті, залишається відкритим питання його реального, адже таке реальне – не сутність, не природа. Тож можна стверджувати, що суб'єкт *не є, а надходить* за певних умов туди, як каже Лакан, де «цього бракує» [ça manque]. На свій лад тут відлунює настанова Ніцше: «стань тим, ким ти є». Якщо треба суб'єктом стати, це означає, що його немає. «Ким ти є», як суб'єкт, – це не що інше, як рішення ним стати.

Отже, ви бачите, як виявляється зв'язок між тезою, що суб'єкт належить ладові не того, що є, а того, що надходить, – ладові події, та ідеєю, згідно з якою суб'єктом можна пожертвувати заради історичної справи, яка його долає. Оскільки буття суб'єкта є нестача-в-бутті, то лише розсіюючись у проекті, що перевищує його, суб'єкт сподівається присвоїти

---

\* З питання, що з цього випливає стосовно поняття суб'єкта, суцього, детермінованого логікою, яка є не його центр, а швидше побічний наслідок, канонічними залишаються дві статті Жака-Алена Мілера. Перша називається «Шов» [La suture], друга – «Матриця» [Matrice].

\*\* *Je est un autre* – граматично неправильна фраза, де дієслово «бути» належить займеннику не першого роду, а третього (він, вона, воно). – Прим. пер.

певне суб'єктивне реальне. Віднині творене в цьому проекті «ми» – це єдине, що по-справжньому реальне, суб'єктивно реальне для індивіда, який його підтримує. Правду кажучи, індивід ще нічого не значить. Суб'єкт – то нова людина, що надходить в точці нестачі-в-бутті. Отож індивід, у самій сутності, є ніщо, яке повинне розсіятись в ми-суб'єкті.

Афірмативний зворотний бік цієї жертвовної очевидності індивіда полягає в тому, що «ми», яке творить істина й опора якого, як і ціль, є нова людина, це «ми» виступає безсмертним. «Ми» – безсмертне згідно не з тим, що є (згідно зі смертною природою), а з вічною обставиною, такою ж вічною, як кидок жереба Маларме.

## Варіація 2, ідеологічна

Як століття реорганізовувало три великі позначники Французької революції – свободу, рівність, братерство? За нинішнім панівним переконанням, під накинутим іменем «демократії», єдина варта уваги річ – свобода. Свобода, зрештою, настільки пронизана презирством до двох інших слів (рівність – утопічна й антиприродна, братерство призводить до деспотизму «ми»), що стає чисто собі юридичною або регулятивною: свобода примушувати робити всіх одне й те саме, за одними правилами.

Упродовж короткого ХХ століття, що триває від 1917-го до 1980 років, таке розуміння свободи постійно знеславлювали. Її називали «формальною свободою», якій протиставляли «свободу реальну» (відзначимо, який характерний прикметник). «Формальна свобода» означає: така свобода не пов'язана з глобальним егалітарним проектом, її не реалізують на суб'єктивному рівні як братерство.

Протягом століття стратегічною метою була рівність. У політичному плані під назвою комунізму, в науковому – аксіоматики, в художньому – в імперативі злиття мистецтва та життя, в сексуальному – як «нестямна любов»\*. Свободу, як необмежену негативну силу, передбачали, але не тематизували.

---

\* Щодо «Нестямної любові» Бретона див. другий розділ. – *Прим. пер.*

Що стосується братерства, воно є, власне, реальне, унікальне суб'єктивне засвідчення новизни досвідів, позаяк рівність лишається програмною, а свобода – інструментальною.

Наголошуємо: братерство – реальне маніфестування нового світу та, як наслідок, нової людини. І в партії, і в дії, і в мистецькій групі чи егалітарній парі випробовували реальне насильство братерства. Й який зміст братерства, якщо не визнання переваги нескінченного «ми» над індивідуальною скінченністю? Це виражено в слові «товариш», що сьогодні практично вийшло з ужитку. Мій товариш є той, хто, як і я, стає суб'єктом, лишень належачи до істиннісного процесу, який дозволяє сказати «ми».

Ось чому я переконаний, що нічого в цьому немає від утопії чи ілюзії. Ситуація для з'яви суб'єкта цілком виповнена. За термінологією Лакана, рівність – це уявне (адже не може з'явитися як об'єктивна фігура, хоч і є найвища підстава всього), свобода – символічне (адже править за передбачуваний інструмент, плідну негативність), а братерство – реальне (те, на що від часу до часу натрапляємо, тут і тепер).

### Варіація 3, критична

Вічний ризик артикуляції утвердження суб'єкта над колективною (а отже, здатною до універсальності) трансцендентністю полягає в перенесенні на колектив «природних» або принаймні об'єктивних властивостей, які ліберали вважають прерогативою людського індивіда. Століття не уникнуло цієї небезпеки. Фашизми не згаяли нагоди замінити ненависну їм суб'єктивну універсальність істиннісних процедур (політичний винахід, художня творчість тощо) встановленням великих загальників: нація, раса, Захід. А «сталінізмом» можна назвати підміну (проголошену, відштовхуючись від могуття радянської держави) такими цілостями, як Робітничий Клас, Партія, Радянський табір тощо, реальних політичних процесів, які осмислював Ленін і які, своєю чергою, намагався ідентифікувати Мао.

Тут доречно – щоб не вдаватися до грубого ототожнення під назвою «тоталітаризму», нацизму і так званого комунізму (насправді сталінської держави) – зазначити, що навіть у

самому походженні даних явищ ці дві політичні конструкції залишаються цілком протилежними одна одній. Адже саме *проти* політичних процесів емансипації (пов'язаних зі словом «пролетарський») – процесів, які справедливо видавалися їм незв'язними, невизначеними, космополітськими, антидержавними, – фашисти цілком однозначно виступали за підлеглість великим національним/расовим цілостям або тому, що їх, здавалося, виражає. Натомість сталінська держава вдавалась до іншого роду підміни: вона була реїфікацією\* реальних політичних процесів, реїфікацією, що виростала з неможливості, з якою зіткнувся ленінізм, залучити до своєї ментальної системи питання: як здійснювати державну владу. Тимчасом як держава завжди була альфою й омегою фашистського уявлення про політику – як держава, заснована на гаданій наявності великих закритих колективів, – в історії ленінізму, а згодом маоїзму вона ніколи не була не чим іншим, як перешкодою, що протиставляє грубу скінченність владних практик нескінченній рухливості політики.

Можна виразити абсолютну протилежність цих політик у столітті й більш філософськи. Фашизми намагаються протиставити нескінченності емансипації криваву межу скінченних предикатів, обчислених властивостей уявленої субстанції (Арієць, Єврей, Німець...). «Комунізми» експериментують з антиномією (геніально визначеною Марксом) між скінченністю держави й нескінченністю, що іманентна будь-якій (зокрема й особливо політичній) істині. Великі міфічні цілості супроводжують перемогу фашизмів і неодмінно прирікають «комунізми» на поразку.

Отож, на правду, ідеалізуючи чи перетворюючи їх від самого початку на суб'єктивну підтримку переможної політики, хай навіть просто під помпезними іменами політичної стагнації, маємо не що інше, як продукування уявних макроскопічних цілостей, гіперболічних імен. Такі великі цілості не є «ми-суб'єкт», про який нам ішлося вище. Вони не постають з якоїсь обставини чи події, це інертні колективності. Їхні прибічники вважають їх потрібною для будь-якої суб'єктивації об'єктивною матерією, для якої ми-суб'єкт ви-

\* Уречевлення, матеріалізація, відчуження. – Прим. пер.

ступає як рефлексія або як практичний наслідок. Я пропонував би їх назвати *пасивним тілом* суб'єктивізації.

Хай навіть приймаючи виклик державного контролю, чому б не задовольнитися реальним «ми», «ми», що охоплює «Я» в дійсному становленні винаходу думки? Чому встановлення дієвої сингулярності так часто повинне було репрезентувати себе як усвідомлення чи досвід об'єктивних цілостей, міфічних іпостасей? Для чого споряджати дію пасивним тілом? У будь-якому разі ми матимемо нагоду побачити, що ця страшна об'єктивізація втручається в проблему *іменування* процесів, в теорію імен\*. Можна запитати, чи ці великі макроскопічні цілості в разі їхньої «комуністичної» приналежності не мобілізовано як імена (пролетарська політика, буржуазне мистецтво, соціалістичний табір, робітничо-селянська держава тощо), єдине значення яких полягає в тому, щоб вигідно універсалізувати певний процес саме тоді, коли він уже був безплідний або застиглий у державній формі. Ім'я – це те, що дозволяє сингулярності визначити свою вартість за межами самої себе. Оперування іменами в столітті також позначено Двійкою, недіалектичним синтезом. З одного боку, важливо любити тільки дієві сингулярності (це братерство); з іншого боку, ці сингулярності треба історизувати, навіть в моменти, коли винахід не вдається, в моменти, коли, як казав Сен-Жуст, «революцію заморожено». Універсальність таких моментів має робитися очевидною за допомогою імен, що надають виразну об'єктивність.

Зрештою, проблема така: навіщо століття вимагає великі (об'єктивні) колективності, щоб давати імена? Чому політичні процеси емансипації завжди беруть імена ймовірно об'єктивних суспільних цілостей, як-от пролетаріат, народ чи нація?

Гадаю, можна довести, що йдеться про данину, яку сплачують науці й, як наслідок, тому, що у волюнтаристському ХХ столітті приходить на зміну сцієнтизмові ХІХ століття. Об'єктивність – це насправді найістотніша наукова норма.

---

\* На тему імен та їхніх видозмін у думці століття важливу працю написав Ж.-К. Мільнер; сама назва вже вказує на доречність щодо питання, яке нас тут займає: «Нез'ясовані імена» (Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts*, Seuil, 1983).

Легітимність імен, відповідних ми-суб'єктові, відшукували на боці більш-менш достовірних наук, як-от «історичний матеріалізм». Навіть нацизм – то расова міфологія, що подає себе під виглядом науки. У своїх намірах поневолити й винищити він, як йому здається, спирається на расовий антропологічний жаргон, що від XVIII ст. супроводжує імперську експансію Європи. Зрозуміло, що насправді йдеться про великі й злочинні вигадки. Расова «наука» – суто уявна конструкція. Зазначимо, що існувала й уявна марксистська наука, але вона сама по собі не визначала революційних суб'єктивностей століття. Такий марксизм, позбавлений реального відповідника, просто жадав бути науково легітимованим братерством, в чому й полягала його сила.

#### **Варіація 4, темпоральна**

Століття запропонувало власне бачення історичного часу. Воно мало вельми широку генеалогічну візію політичних протистоянь, ідучи в цьому за Марксом, який писав, що вся людська історія – то боротьба класів. Академічні історики, зі свого боку, працювали над довгою тривалістю й сприймали людське життя як дрібну одиницю в масштабі потоку значень\*. Зрозуміло, що ця історія аж ніяк не була «гуманістичною».

Вражає те, що сьогодні ми практично позбавлені хоч якогось осмислення часу. Мало не для кожного післязавтра – занадто абстрактне, а позавчора – незбагненне. Ми ввійшли в період безчасся, миттєвості, що показує, до якої міри, не будучи спільним індивідуальним досвідом, час – це конструкція й навіть, можна стверджувати, конструкція політична. Спробуймо на хвилю згадати, наприклад, про

---

\* Школа «Анналів», ініціатором якої виступив Марк Блок, розвивала теорію «довгого часу», маніфестом якої була велика книга Фернана Броделя «Середземномор'я й середземноморський світ за часів Філіпа II» (Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, 1949). Гадати, ніби праці Фюре продовжують цю школу, було б принаймні так само дивно, як вважати творчість Габермаса, що цілковито підпадає під вплив юридізму, за продовження Франкфуртської школи, а отже, негативної діалектики Адорно.

«п'ятирічні плани», що структурували індустріальний розвиток СРСР за сталінських часів. Якщо план можна прославляти навіть у творах мистецтва, як-от у фільмі Ейзенштейна «Генеральна лінія», це означає, що поза своєю економічною вагою (зрештою, як відомо, сумнівною) планування вказує на волю підкорити становлення політичній людській волі. П'ять років п'ятирічного плану – це не просто число, а темпоральна матерія, в яку щодень вписується колективна воля. Це справді алегорія – в часі і за допомогою часу – могутності «ми». Усе століття по-різному бажало мати конструктивістський погляд, що передбачає постановку вольової конструкції часу.

Колись існував незапам'ятний селянський час, нерухомий і циклічний, час важкої праці й пожертви, заледве компенсований ритмом свят. Сьогодні ми переживаємо поєднання шаленства й повної розслабленості. З одного боку, пропаганда торочить, що кожної миті все довкруг змінюється, й нам бракує часу, й треба мерщій осучаснюватися, щоб устигнути на потяг (потяг Інтернету й нової економіки, потяг мобільних телефонів, потяг незліченних акціонерів, потяг фондових опціонів, потяг пенсійних фондів і чого там іще). З іншого боку, ця метушня погано приховує якусь пасивну нерухомість, байдужість, увічнення того, що є. Так що індивідуальна чи колективна воля не має ніякого впливу на цей час. Перед нами нестравна суміш збудження й безпліддя, парадокс лихоманного застою.

Навіть якщо, як часто трапляється в момент винаходу, вона давалась нелегко й догматично, сильна ідея століття про час має й далі надихати нас – принаймні в піку «модернізаційній» темпоральності, що заперечує будь-яку суб'єктивізацію. Ця ідея часу полягає в тому, що коли ми хочемо дістатись до реального часу [réel du temps], його треба сконструювати, й така конструкція неодмінно залежить лише від турботи, з якою ми стаємо дієвцями істиннісних процедур. Уславимо ж століття, що привнесло епічну силу всеохопного конструювання часу.



## Варіація 5, формальна

Якими були в столітті основні форми колективної матеріальності? Можна припустити, що століття було століттям маніфестації. Що таке маніфестація? Це ім'я колективного тіла, що використовує публічний простір (вулиця, площа) для видовищного виявлення своєї сили. Маніфестація – це колективний суб'єкт, суб'єкт-ми, наділений тілом. Маніфестація – це наочне братерство. Збирання тіл в єдину матеріальну рухливу форму має сказати: ось «ми», а «вони» (можновладці, інші, що не належать до «ми») мають страшитися й зважати на нас.

Маніфестацію – всередині століття – можна зрозуміти тільки на тлі суб'єктивного горизонту «Ми можемо все змінити». В царині видимого вона легітимує рядки з «Інтернаціоналу»: «Ми – ніщо, будьмо ж усім». Маніфестація відшукує оте «все», на яке сподівається зібрання цих «ніщо», якими є ізольовані індивіди.

Століття було століттям маніфестацій, й вони довгий час утворювали повстанську фігуру політики. Повстання – це найвище свято тіла «ми», остання дія братерства. Так, уявлення, яке століття склало про свято, будучи під парадигмою маніфестації та повстання, вимагало, щоб свято різко поривало з буденним станом речей. Прикметно, що нині, не загрожуючи нікому, свято ніби цілком відвертає нас від будь-якого політичного занепокоєння. Бачимо, як урядові чиновники зі стурбованими мінами доповідають, що народ жадає «яскравих ознак святковості». Бачимо, як серйозні газети порівнюють святкування перемоги Франції в кубку світу по футболу з демонстраціями звільненого Парижа в 1945 році. Чому б не порівнювати із захопленням Бастилії чи Великим походом? Визнаймо, сьогодні свято йменує щось протилежне маніфестації.

Тут філософ має пригадати, що «маніфестація» – гегелівське слово, термін із царини діалектики, згідно з якою певна реальність «виходить із себе». Засаднича теза Гегеля полягає в тому, що сутність буття – самоманіфестування\*. «Виявлення» [l'apparaître] – це сутність сутності. В цьому ро-

\* Переконливий захист гегелівського мотиву пропонує Мішель Анрі

зумінні загалом глибоко антидіалектичне століття було діалектичним. Для братерства, хоч би яким воно було, а отже, для ми-суб'єкта, що вибудовує себе, маніфестувати означає самоманіфестуватися. Буття «ми» показує себе, але й також вичерпується в маніфестації. Маємо неабияку діалектичну довіру до такого вияву [monstration]. Себто «ми», врешті-решт, не що інше, як сукупність своїх маніфестацій. У цьому сенсі реальне нашого «ми», яке є реальне взагалі, досягне кожному в маніфестації й через неї. На питання «як виникає реальне?» століття відповідає: воно маніфестує. Того, що не маніфестує себе, немає.

### Варіація 6, ще раз критична

Одна з великих слабкостей у думці століття, або ж зона її непевності, в тому, що вона витворює для себе представницьку [représentative] концепцію легітимності. Скажімо, в політиці вона здебільшого підтримувала й практикувала одну Ленінську пізню максиму, названу ним «абеткою марксизму»: «Маси поділені на класи, партії представляють класи, лідери керують партіями»\*. Партії та лідери дістають свою легітимність з представницької практики.

Випробування цієї концепції легітимності в пристрасті реального наштовхується на таку перешкоду: реальне не репрезентується, а презентується. Століття постійно наштовхується в розмаїтих винаходах (революційна політична партія, Маніфест художньої школи, загальна наукова дидактика тощо) на невідповідність між реальним і репрезентацією. Реальне можна зустріти, маніфестувати, конструювати, але не репрезентувати. У цьому камінь спотикання. Якщо будь-

---

в «Сутності маніфестування» (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, PUF, 1963).

\* Точніше, у «Дитячій "хворобі" лівизни в комунізмі» (1920) Ленін пише: «Усім відомо, що маси поділені на класи <...> що класами керують зазвичай і в більшості випадків, принаймні в сучасних цивілізованих країнах, політичні партії; що політичні партії у вигляді загального правила керуються більш чи менш стійкими групами найбільш авторитетних, впливових, досвідчених, обраних на найвідповідальніші посади осіб, яких називають вождями. Все це абетка. Все це просто й ясно». – Прим. пер.

яка легітимність представницька, то з погляду реального, від імені якого вона виступає, вона не що інше, як фікція.

Маніфестація повстання, ширше, політична послідовність, як і художнє творення, взяте в потузі свого жесту, аж ніяк не репрезентуються. Не можна репрезентувати братерство. Як я вже говорив, неналежне використання великих інертних сукупностей (клас-у-собі, раса, нація...), які навіть вважають «об'єктивними», втручається в суб'єктивізацію з боку представницької легітимності. Адже репрезентувати можна тільки інертність. Отож ми переходимо від реальної моделі події й маніфестації до ідеальної моделі науки.

Репрезентація й штучна легітимність інертних тотальностей затуляють діри в тому, що реально презентується, що завжди переривчасте [discontinu]. Як образно висловився Лакан, те, що є, – це «зерна реального». В моїх термінах це значить: є лише множинні істиннісні процедури, множинні творчі послідовності, й ніщо, яке організовує між ними неперервність. А братерство як таке – перервна пристрасть. Насправді можливі тільки «моменти» братерства. Протоколи представницької легітимності намагаються зробити неперервним те, що таким не є, надати розмаїтим послідовностям єдине ім'я, взяте, як, наприклад, «великий пролетарський вождь» чи «великий засновник сучасного мистецтва», з фіктивної об'єктивності.

Безсумнівно, епічна оповідь, від якої століття діставало втіху, мала свій темний бік: йому також потрібні були фальшиві герої.

### Варіація 7, антидіалектична

Отже, я звернув увагу на особливість теорії Двійки, що пожвавлювала інтелектуальність століття в усіх царинах\*. Ця Двійка антидіалектична, без синтезу. Однак у будь-якій

---

\* Зокрема, з Кристіаном Жамбе я веду полеміку, чи є антидіалектика століття теорією Двійки, чи, може, вона скоріше є теорією Одного, але парадоксального Одного, про яке розмірковували деякі неоплатоніки, відтак іранські мислителі шийтського ісламу. З цього приводу звертаємось до книги Жамбе «Велике воскресіння Аламути» (Christian Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût*, Verdier, 1990).

маніфестації братерства маємо сутнісну Двійку: Двійку «ми» й «не-ми». Століття зіштовхує між собою два способи розуміння «не-ми». Або ж у ньому спостерігаємо поліморфну безформність, неорганізовану реальність. Або ж бачимо *інше* «ми», зовнішнього, а отже, антагонічного суб'єкта. Конфлікт між цими двома концепціями фундаментальний, він висуває діалектику антидіалектики. Якщо насправді «ми» зовні стосується безформного, його завдання – формалізувати цю безформність. У цьому разі будь-яке братерство стає суб'єктивним моментом «оформлення» свого безформного зовнішнього візаві. Тоді, наприклад, казатимуть, що треба ввійти в союз з партією невизначених, що лівим треба консолідувати центр, щоб ізолювати правих, чи художньому авангарду треба віднайти такі форми, що могли б достукатись до всіх сердець. Тоді століття розглядають як століття формалістичне, коли будь-який суб'єкт-ми є продукування форм. Врешті-решт, це означає, що доступ до реального відбувається через форму, як вочевидь думали, власне, й Ленін у «Що робити?» (партія – форма реальної політики), й російські «формалісти» після революції, й математики школи Бурбакі чи, як ми вже показували, Брехт і Піранделло. Якщо ж, навпаки, «не-ми» є обов'язковим чином *завжди вже формалізоване* як антагонічна суб'єктивність, перше завдання будь-якого братерства є боротьба, метою якої виступає деструкція. Тоді говоритимуть, що той, хто не з партією, той проти неї, що лівим треба тероризувати центр, щоб розбити правих, а мистецький авангард має вчиняти розколи й відмежовуватися, щоб не підпасти під «відчуження» суспільства спектаклю.

Всередині століття з причин, які закорінюються в антидіалектиці будь-якої первинної дуальності, розігрується властиво діалектична суперечність між формалізацією та деструкцією. Цій суперечності свою форму дає Мао в надзвичайно новаторському тексті\*, де розрізняє «антагонічні

---

\* Мао присвятив діалектиці дві непересічні розвідки: «Щодо суперечності» та «До питання про правильне розв'язання суперечностей всередині народу». Перший текст (написаний 1937 року) дуже сподобався Брехтові, який цитує його в «Робочому щоденнику» на початку 50-х. У середині 60-х його тонко використовує Альтюсер у відомій статті «Суперечність і наддетермінація». Я також коментую обидва тексти в

суперечності», які справді не мають синтезу, тобто є анти-діалектичні, та «суперечності всередині народу», що стосуються оцінки й сприйняття перших суперечностей, а також вибору між формалізацією та деструкцією. Головна директива Мао полягає в тому, щоб ніколи не сприймати антагоністично «суперечності всередині народу». А тому *конфлікт між формалізацією та деструкцією слід розв'язувати через формалізацію.*

Це, ймовірно, найглибший, але й найскладніший урок, який нам залишило століття.

---

книжці «Теорія суперечності», що з'явилася в середині 70-х років (Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*. Paris: Maspéro, 1976). Прикметною ознакою часу було повне й безповоротне зникнення цих робіт з усіх книгарень, коли їх упровадили в деяких навчальних програмах.

26 січня 2000 р.

## 10. ЖОРСТОКОСТІ

Одразу розпочну з двох цитат. Перша – уривок з великої поеми 1915 року; це, напевно, одна з найвизначніших поем століття:

*І є симфонія відчуттів – схожих і відмінних,  
І у крові моїй звучить оркестр з хаосу злодіянь,  
Із клеkotиння оргій крові у водах морських,  
Несамовито, ніби буревій духу полум'яного,  
Хмари розпеченого пилу затьмарюють мій розум  
І змушують мене відчувати і марити кожною клітинкою  
шкіри, кожною веною!*

*Пірати, життя піратське, кораблі і час,  
Це та пора морська священної атаки,  
І бранців жах переростає в божевілля – так, ця пора,  
У величі своїй: страх, злочин, кораблі і люди, море, небо,  
хмари,  
Бриз, широта і довгота, і гамір голосів,  
О! Як би я хотів, щоб Єдність ця оволоділа моїм тілом, і  
в Єдності воно страждало,  
І кров, і тіло – все єство моє зливаючи в багрянець,  
Хай квітне, ніби рана, що роз'їдає ефемерну плоть душі  
моєї.*

*О! Всі ці злодіяння! Все як було:  
Атаки, абордаж, і вбивства, і насилля!  
Правдивий образ без прикрас!  
Немов живі картини тих боїв кривавих!  
Ось суть піратства у zenіті слави,*

*І жертва узагальнення, але із плоти й крові – пірати всього світу!\**

А ось друга цитата з п'єси, написаної п'ятнадцять років пізніше:

**ТРОЄ АГІТАТОРІВ:**

*Постановляємо:*

*Він має зникнути, раз і назавжди.*

*Робота не буде чекати.*

*Ми не в змозі взяти його з собою чи залишити тут*

*Тож мусимо пристрелити його й кинути до вапняної ями*

*Вапно спалить тіло.*

**КОНТРОЛЬНИЙ ХОР:**

*Ви не знайшли виходу?*

**ЧЕТВЕРО АГІТАТОРІВ:**

*В такий короткий термін вихід не було знайдено.*

*Як звір помагає звіру,*

*Так і ми б хотіли допомогти тому,*

*Хто разом з нами боровся за справу.*

*Переслідувачі дали нам п'ять хвилин*

*На роздуми про краще рішення.*

*І ви теж зараз роздумуєте*

*Про краще рішення.*

*(Пауза.)*

*Тож ми постановили: наразі*

*Відсікти в тіла ногу.*

*Як це жахливо – вбивати.*

*Не тільки інших, себе ми теж убиваємо, коли треба*

*Бо лише насильством можна змінити цей*

*Убивчий світ, про що*

*Відомо всім живим.*

*Скажемо так, не вбивати*

---

\* Тут і далі поезію Фернанду Песоа з португальської переклала Катерина Терещенко (Burshtina Pick). Переклад здійснено принагідно до цього видання. – Прим. пер.

*Поки ми не маємо змоги. Лишень  
Непохитна воля змінити світ  
Виправдовує нашу постанову.*

**КОНТРОЛЬНИЙ ХОР:**

*Розповідайте далі, будьте певні  
У нашому співчутті.  
Було нелегко зробити те, що належало.  
Вирок виголосили не ви,  
А сама дійсність.\**

Що об'єднує ці два тексти? Вочевидь, не авторство, не стиль, навіть не суб'єктивна позиція чи фігура ангажованості. Їх об'єднує переконання, що реальне невіддільне від жорстокості, а також якесь зачарування речами, які мають форму найстрашнішого злочину.

Перший текст – це короткий фрагмент «Мариністичної оди», поеми, авторство якої належить одному з «гетеронімів» португальського поета Фернанду Песоа – Алваро де Кампосові. Другий – це уривок з шостої сцени «Постанови», однієї з так званих «дидактичних» п'єс Бертольда Брехта.

Хоч Песоа старший за віком, можна сказати, що в історичному плані дві постаті не надто віддалені одна від одної – хіба що португалець пише за часів війни 1914 року, однак і помирає рано, не доживши до Другої світової війни. Отож обидва митці активно творять у 20–30-х роках.

Їх розділяє не час, а ставлення до центру й периферії, як її розуміли в тогочасній Європі. Брехт, ситуацію якого ми обговорювали в лекції «Новий світ: звісно, але коли?», пов'язує у вузол усі ниточки європейської драми: Німеччина, дві війни, нацизм, комунізм, вигнання, зв'язок зі Сполученими Штатами, «реальним соціалізмом» тощо. Песоа гордовито ототожнює себе лише з Португалією, тобто маргінесами Європи, невеличкою країною, спершу заляканою під вагою німецької республіки, відтак під диктатурою Салазара, чий сіренький, невиразний авторитаризм займався нічим, окрім нагромадження ненаситних поліційних структур і ніяк не

---

\* З німецької переклала Катерина Міщенко. Переклад здійснено принагідно до цього видання. – *Прим. пер.*



дотягував до рівня полум'яного фашизму. Саме тут Песоа, стаючи не оціненою належним чином величиною, творить, безперечно, найбільш напружену й багатогранну поезію століття. Але симптоматично, що, наскільки відомо, Песоа й Брехт взагалі нічого не знали один про одного.

Крім розділення в просторах Історії, не схожі й їхні особисті долі.

Песоа народився в Південній Африці, чудово розмовляє англійською, ще зовсім юним повертається до Лісабона, до міста, яке він не покине вже ніколи. Його життя – це поєднання відносної непримітності комерційного службовця й активізму авангардного поета. Прихистку від нещастя, що випали на долю португальцям, Песоа шукає в Історії. Тобто він обходить її неначе боком (це один зі смислів великої поеми «Кособокий дощ»), а задля цього треба втікати від будь-якого одноманітного бачення речей, самому створити надзвичайно складний ментальний світ. Загалом, Песоа заміняє політико-історичну інтенсивність, що відійшла разом з епохою великих відкриттів, складністю конструкцій думки. Один із чільних елементів цієї операції – «становлення-множиною», якій він дає ім'я «гетеронім». Поетична творчість постає під чотирма іменами, й поступово формується неосяжний ансамбль чотирьох витворів, абсолютно різних за стилем, вагою, метафізикою тощо. Ось ці гетероніми – Алберто Каейро, Алваро де Кампос, «Песоа власною персоною» та Рикардо Рейс\*. Видається, ніби всю віртуальну потенційність португальської поезії в столітті взялася змалювати одна людина. Поезія ця підноситься до рівня всесвітньо-історичної ситуації, з якої історична Португалія була вилучена. Песоа бореться проти часового склерозу за допомоги винаходу досі небаченої поетичної складності.

Щодо Брехта, то він безпосередньо занурений в складні ситуації, в нього немає потреби творити з них поетичний

---

\* Що стосується теоретичної функції гетеронімів у поезії Песоа й зв'язків між поезією і метафізикою, що зможливає ця «техніка», треба звернутися до чи не єдиного «доки» з цих питань – Жудит Бальзо. Поки не вийшло друком її велике дослідження «Песоа, метафізичний подорожній», можна читати, наприклад, у збірці присвяченого Песоа колоквиуму в Серизі (Christian Bourgeois, 2000) статтю «Гетеронімія: політична онтологія без метафізики».

простір. Його завдання: знайти радше прості, органічні й сильні орієнтири – не просто в складній ситуації, а в ситуації, що сама усвідомлює себе складною. Ось чому він стає неабиякою величиною в театрі, адже театр – це мистецтво спрощення *par excellence*, стилізованої сили. Брехт дошукується відповіді на питання, яка ж нова театральна поетика має безпосередню силу навчити публіку в тривожному становленні епохи.

Зрештою, можна сказати, що головне розходження між Песоа та Брехтом полягає в тому, що один бореться проти спрощення за допомогою поетики складності, а другий шукає засоби прокласти всередині складності шляхи дієвого поетичного спрощення.

Тому-то тим більше вражає, як вони збігаються в мало не поблажливому, на мій погляд, уявленні про крайнє насильство, найрадикальніше насильство. В цьому пункті один і другий належать століттю. Адже тема жорстокості – важлива тема літературного ХХ століття. Звісно, можна списати цей надмір жорстокості в мистецтві на всюдисутню державну жорстокість. Але цього було б не досить. Ідеться про переосмислення жорстокості водночас як матерії та джерела літературної творчості. Жорстокість у столітті стосувалася не так етичного питання, як (знову треба віддати належне Ніцше) питання естетичного. Можна згадати Арто та його заклики до «театру жорстокості», можна згадати роздуми Батая про жертву або ж, як ми вже бачили, скоріше спокійну непохитність перед найстрашнішими жорстокостями таких письменників-шукачів пригод, як Т. Е. Ловренс чи А. Мальро.

У Песоа жорстокість подана метафорою піратів. На тлі цієї картини йдеться про колоніальну жорстокість, яку започаткували, власне, португальці. Для Брехта під ім'ям «агітаторів» йдеться про комуністичну партію, про те, що партія вимагає, про те, що насправді вона здатна на жорстокість та раціональне виправдання жорстокості. Адже агітатори вирішують ліквідувати «молодого товариша», який з ними не погоджується, хоче відділитися від партії, але він знає надто багато, щоб можна було залишити його в руках ворога.

І Песоа, і Брехт призначають для жорстокості чітке місце в тексті. Надходить момент, коли індивіда якимось чином

перевищує щось набагато більше, ніж він сам: піратство – як емблема ненаситного моря – чи партія – як фігура Історії. Момент, коли особиста суб'єктивність вибухає, розпадається або утворюється в інший спосіб. По суті, жорстокість – це момент, коли має руба постати питання вирішального розпаду «я». Жорстокість потрібна, стверджують Кампос і Брехт, щоб «ми» разом із ідеєю утворювали одне ціле, щоб ніщо не обмежувало самоствердження «ми». Ідея може втілитися лише в «ми», але «я» розпадається, тільки беручи на себе – ба навіть бажаючи – тяжке випробування.

В обох випадках наявне прийняття жорстокості як фігури реального. Для обох письменників стосунк до реального ніколи не дається як гармонія, швидше це суперечність, раптовість, розрив. Як підтверджує Брехт, ««лише насильством судилося змінити цей убивчий світ». А на думку Кампоса, в себе треба впустити чисту множинність: «страх, злочин, кораблі і люди, море, небо, хмари, бриз, широта і довгота, і гамір голосів». Реальне завжди завершується у випробуванні тіла. Ця ідея, що єдине реальне тіло – це тіло, піддане мукам, розтерзане реальним, жаклива, але давня. Така ідея наснажує образ піратів, як і похмуре бачення тіла «молодого товариша», кинуте у вапнякову шахту. Хіба покликання поезії й театру не в тому, щоб висловити непромовлене, а політика практикує те, в чому насправді не зізнаються? Поранення свідчить про те, що тіло піддалося дії реального. По суті, прийняття жорстокості активістами істини походить з того, що ми-суб'єкт репрезентований як нечутливе – тому що вічне – тіло. Чутливість до насильства є лише індивідуальний складник безсмертного «ми».

Отже, справжня діалектика розміщується між жорстокістю та незворушністю, незворушністю істини. ХХ століття підтверджує, що незворушна, універсальна, трансцендентна ідея втілюється в історичному тілі, що складається з пристрасних тіл, які страждають. Розглянута як процес, істина – це тіло водночас страждення (те, з чого воно складається) та незворушне (своє буття ідеєю). Отже, жорстокість – не проблема, а момент, момент парадоксального сполучення стражденого тіла й тіла незворушного.

У метафоричному плані, як помітив Мандельштам, справді, в столітті є щось християнське. Адже століття ста-

вить питання: що таке втілення? І ставить його в такій формі: що таке абсолютне в Історії? Емблемою втіленого Бога було закатоване тіло Христа. В столітті наявний довгий мартиролог, себто виставляння закатованого тіла Ідеї.

У філософському плані це перевернутий платонізм. Для Платона проблема полягала в тому, щоб вивільнити Ідею з полону чуттєвого. В столітті ж постає завдання наділити чуттєвою силою Ідею. Це антидіалектика, що рухається вниз, замість діалектики, напрямом якої звернутий вгору.

В підсумку все розігрується навколо питання «я» та «ми». Потрібно було поєднати, з одного боку, суб'єкта смертного й стражденного, а з іншого – суб'єкта безсмертного й незворушного так, щоб обидва залишалися нероздільними. Проблема в тому, щоб з'ясувати, на які випробовування абсолют Ідеї наражає первісно пристрасне тіло.

Є лише одна істинна жорстокість – жорстокість Ідеї. Саме це в жорстокості й захоплює наших митців. Сьогодні ми знаємо, що коли Ідея мертва, кат також помирає. Залишається дізнатися, чи з правомірною бажання, щоб кат помер, впливає імператив «Живи без Ідеї».

Поки що я не відповідатиму на це запитання. Радше повернімося до центрального пункту – поєднання суб'єкта як індивідуалізованого тіла та суб'єкта як анонімного творення Ідеї. Для цього дамо слово «Мариністичній оді» Песоа та «Постанові» Брехта, не без кількох попередніх зауважень.

«Мариністична ода» – величезний твір зі стійкою, але дуже складною архітектурою. Вона рухається від самотності до самотності, себто «ми» аж ніяк не є її останнє слово. Виражена в образі піратів колективна жорстокість є окремий фрагмент, звичайно, чималий, майже нав'язливий, але все-таки фрагмент, щось на кшталт сновидної галюцинації.

У поемі можна виділити сім моментів:

1. Самотність вислову: невизначене, але невідривне від поеми «я» дивиться в Лісабоні на залитий сонцем лиман Тахо, порт, пристань. Журавель пурхає в небі.

2. Платонівський момент. Самотність виходить із самої себе, спричиняючи прихід чистої ідеї речей. Як сутність власного бачення, вона пропонує «велику Пристань», сутнісну Пристань.

3. Цей момент розриває мізансцена абсолютно шаленої множини. Вона творить колективний заклик до «ми», розбиває самотність. Ось уривок цієї цезури (цитата А):

[А]

*Я хочу піти з вами, заберіть мене з собою,  
Піти одразу з усіма і кожним,  
Водночас опинитись всюди, де були ви!  
І розсміятися в обличчя всім тим небезпекам, що вам  
зустрілись,  
І щоб в лице моє подули всі вітри, що овівали ваші  
І спльовувати сіль всіх тих морів, що цілували ваші губи  
Розділити з вами тяжку корабельну роботу, вистояти з  
вами в шторм  
І разом з вами пристати в найхімерніших портах!  
[... ]  
Вирушити з вами, позбутися себе – втекти! назовні!  
геть! –  
О! Моя цивілізована оболонка, покірна в'ялість,  
Уроджений страх кайданів,  
Моє тихе життя,  
Моє розмірене, осіле, остогидло-знайоме життя!*

4. І ось, як наслідок згаданого заклику, «я» цілком вибухає в множині-піраті, відбувається щось схоже на екстатичне розширення особистого суб'єкта в абсолютно жорстоке «ми». Звідси наш другий уривок (цитата В):

[В]

*О! Пірати! Пірати!  
Жага всього жорстокого й лихого,  
Жага шаленств, ненависті і люті,  
Що, ніби черв, гризе слабкі наші тіла,  
І точить наші нерви, тендітні мов у жінки,  
Розпалюючи в наших поглядах пустих вогні пропасниці!  
<...>  
Я з вдячністю й покійно прийму жертвовну роль  
В кривавих сутичках і безмежних насолодах.*

5. Раптом – зупинка. Так ніби вибуховий сплеск доходить до межі уявної сили жорстокості й покори. Внаслідок чого «ми» розпадається, відбувається немовби меланхолійна регресія до «я».

6. Однак творчу силу суб'єкта тепер збільшує інший тип множини. Ця множина не схожа на динамічну, екстатичну й жорстоку множину піратів. Вона комерційна, метикувата, ділова, суетна. Алваро де Кампос називає її «міщанською». Насправді йдеться про гуманістичний момент поеми. Для ілюстрації цього шостого моменту маємо цитату С:

[С]

*О! Мандри, подорожі – а скільки їх іще!*

*І повен світ людей, професій, націй!*

*І безліч напрямків для долі корабля,*

*Але в життя завжди фінал той самий!*

*А скільки бачу я незвичних лиць! Для мене всі вони незвичні*

*І лиш одне святе заняття в світі – спостерігати за людьми невпинно.*

*Братерство, зрештою, – це не новий концепт.*

*До нього ти прийдеш через терпимість,*

*І ось ти вже закоханий в свої тортури,*

*І сльози ніжності в твоїх очах – ознака ностальгії!*

*О, як це все прекрасно. Мереживо сплелось із*

*Почуттів, таких людських, обмежених, міщанських.*

*Нехитрих у своїм метафізичнім смутку!*

*Як будь людиною життя навчить нас, врешті-решт, усіх.*

*Сердешні люди! Всі ми – безталанні!*

7. Нездатний влитися до лав гуманістів, схилити свої слова на бік всезагальної толерантності (зрозумілої як вибір і ніжність), поет якнайближче повертається до первинної фігури, фігури самотності, – що десь вгорі над портом вимірює колоподібні рухи лелеки.

«Постанова» – це так звана «дидактична» п'єса Брехта, яку він написав 1930 року. Чого вона вчить, на що проливає

світло? Вона проливає світло на партію, комуністичну партію, яку розглядають як політичну суб'єктивність, наділену революційними завданнями й, зокрема, організовану парадигмою сполучення «я» і «ми». Хоч би якою політично вваженою була ця п'єса, добре видно, що Брехт говорить про партію з погляду художника. Його цікавлять не кон'юнктура чи тактика. Брехт хоче передати на сцені сутність партії, її родову функцію в постленіністський період.

Назва п'єси дуже влучна. Вона вказує на те, що центральна тема – це партія, яку розуміють як машину для ухвали постанов. Що це означає? Які мотиви й які процедури постанов, ухвалених від імені партії? Що партія може вимагати від своїх членів, у ім'я своєї трансцендентної здатності вирішувати? Брехт – і це його художній вибір, вибір досвіду меж – дає театральне вираження страшній постанові. П'єса розповідає про російських агітаторів-комуністів, яких послали до Китаю. Отже, сцена (абстрактна фігура комуністичного Інтернаціоналу) – це вся земля, так само як для Песоа пірати виражають всесвітнє насильство. Агітатори потрапляють у ситуацію, в якій життя людей просто нестерпне й становище тільки погіршується. Але політична логіка вимагає не діяти на гарячу голову. Молодий товариш вважає, що всупереч цій логіці треба діяти негайно – в ім'я страждань людей, які він не може терпіти, хоч би що говорять політичні лідери. Інші активісти безрезультатно намагаються закликати його до політичної розсудливості й просять не піддаватися миттєвим почуттям. Оскільки він опирається, а отже, наражає на небезпеку всю групу, що діє як суб'єкт-ми або як партія, товариші вирішують його стратити, а тіло кинути у вапнякову шахту.

Оповідь організована так, щоб глядач пройнявся симпатією до молодого товариша, навіть почав ототожнюватися з ним. Ось чому той розмірковує як будь-який звичайний суб'єкт. Праведній чуттєвості цього суб'єкта протиставлена – у відстороненому реєстрі чистого політичного розуму – стратегічна логіка, що належить дискурсу «ми».

Процитую один фрагмент, узятий зі сцени шостої, де між партійними активістами точиться дискусія.

## ЮНИЙ ТОВАРИШ:

Ким є насправді партія?  
 Осіла вона в будинку  
     з численними телефонами?  
 У неї думки потайні,  
     а заміри незбагненні?  
 Хто вона?

## ТРОЄ АГІТАТОРІВ:

Ми – це вона.  
 Ти, і я, і ми – всі вкупі.  
 Той самий піджак, що в тебе,  
 Зодягає вона, товаришу,  
 І думає твоїми думками.  
 Де я мешкаю, там будинок її, де  
 Знемагаєш, там вона бореться.

Покажи нам той шлях,  
     що мусимо ним іти, і ми  
 За тобою підемо, втім,  
 Не йди без нас  
     оцим шляхом прямим,  
 Без нас – бо він  
 З усіх найхирніший.  
 Не розминайся з нами!  
 Ми помилитись можемо,  
     а твоя може бути правда,  
 І все-таки  
 Не розминайся з нами!

Короткий шлях є ліпший за довгий,  
 Ніхто й не перечить,  
 Проте, коли хтось його знає один,  
 Неспроможний повести інших,  
 Нащо нам його мудрість?  
 Будь у нас мудрим!  
 Не розминайся з нами!\*

\* З німецької переклав Леонід Череватенко. – Прим. пер.



ЮНИЙ ТОВАРИШ:

*Правда за мною, і я не поступлюся.  
Обидва моїх ока бачать,  
що злидні не забаряться.*

КОНТРОЛЬНИЙ ХОР:

*Хвала партії.  
Один має двоє очей  
Партія має тисячу.  
Партія бачить сім держав  
Один бачить лише місто.  
Одному відведено певний час  
У партії — багато годин.  
Одного можна знищити  
Але партія незнищенна  
Бо вона — в авангарді маси  
І веде боротьбу  
Методами класиків,  
що черпали знання  
із самої дійсності.\**

З формального погляду, вся сцена побудована на займенниках (ти, я, ми...). Така особливість привернула увагу видатного лінгвіста й критика Якобсона, який присвятив грі займенників у «Постанові» чудову статтю\*\*. Стаття Якобсона підтверджує, що тільки-но мова заходить про творчу діяльність, реальне передається лише в підстановці «ми» на місце

---

\* З німецької переклала Катерина Міщенко. Переклад здійснено принагідно до цього видання. — *Прим. пер.*

\*\* Стаття Романа Якобсона має назву «Грамаітична структура поезії Бертольда Брехта *Wir sind sie*». Наведений уривок друкували як самостійний вірш.

Додамо ще й таке. Близько тридцяти років тому твори Якобсона й Бенвеніста були широко розповсюджені під всепереможним стягом мовного формалізму. Прийде час, коли вони знову здобудуть популярність, адже, не зважаючи на те, що хибно називають «структуралізмом», який відкрив їм шлях до стрімкої кар'єри, ці твори залишаються цільними у ХХ столітті. Те саме можна сказати й про антропологічні праці Моса й Дюмезиля, розмисли Койре про науку чи Марка Блока та Мозеса Фінлі, присвячені історії. Згадаємо тут тільки кілька великих постатей.

«я». Надзвичайно лаконічна формула Брехта: «партія – це ми».

Припис «не розминайся з нами» – лейтмотив цитованого фрагмента. Вимога «ми», для якого партія – конкретна форма, постає як вимога невіддільності. Брехт не має на увазі, що «я» мусить цілком розчинитися всередині «ми». Зовсім навпаки, адже – «ми помилитись можемо, а твоя може бути правда». Зрештою, досить тонка максима полягає в тому, що «я» підтримується всередині «ми» *в формі невіддільності*. Вся ставка цієї дискусії – в підтримці невіддільності. Конкретніше це означає, що «юний товариш» може й повинен боротися всередині партії, обстоюючи своє переконання (треба діяти негайно), але він не може підтримувати цю думку як рішення, ухвалене відокремлено, проти думки інших. Коли молодий товариш говорить: «Правда за мною, і я не поступлюся», він не зважає на конструкцію реального в точці невіддільності «я» і «ми», він не бере до уваги партію як форму схоплення цього реального. Він мав би сказати: «Правда на моєму боці, але моя правда реальна тільки тоді, коли поступається, хай тимчасово, «ми», що єдине дає їй політичне існування». Або ж так: виведення з «правда за мною» висновку «я не поступаюся» у *формі відділення від «ми»* рівнозначне підміні політики мораллю, а отже, скасуванню всього реального ситуації. Сутність «ми» – не погодження чи злиття, а підтримання невіддільності.

«Ми» Алваро де Кампоса геть інше, оскільки це екстатичне «ми» насильства. Воно конструюється в жорсткому розмноженні, розширенні й вичерпанні індивіда. «Я» занурюється в насолоду повної покори («Я з вдячністю й покірно приймаю жертвовну роль в кривавих сутичках і безмежних насолодах»), мазохістської покори, що далеко виходить за межі добровільного впокорення. Адже ця повна покора діє за принципом задоволення, а не за простою згодою. Розтрата «я» використовує енергію проти інертності. Насамперед треба «позбутися <...> цивілізованої оболонки», порвати з «розміреним, осілим, остогидло-знайомим» життям, вирушити «всюди, де ви [пірати] були». Й це докорінне виривання дозволяє особистому суб'єктові зникнути, поглинутись

у жорстоке «ми», що поживляє «жагу всього жорстокого й лихого».

Зрештою, Алваро де Кампос і Брехт засвідчують існування двох головних фігур у стосунках «я/ми» в столітті.

1. Фігура розпаду, що славить екстатичне зникнення «я» всередині насильницького й органічного «ми». Щось на кшталт космічної натуралізації «я» в «ми» нестримної жорстокості. Часто в цій фігурі наявний сексуальний елемент, так само як наркотики, чи алкоголь, чи слабоумство\*. Або також поезія, музика й танець.

2. Фігура невіддільності, фігура більш діалектична. «Я» входить у невіддільне сполучення з «ми», але зберігається в ньому (також і як внутрішня проблема). Тут політичний компонент парадигматичний, дуже близький до воєнного компонента, а також до літератури й кіно – в тому разі, коли ці мистецтва визнають своє епічне походження.

Детальніший розбір текстів дозволить нам підтвердити відповідні максими екстатичного розчинення та невіддільного з'єднання, наскільки вони стосуються формалізації реального.

### 1. Цитата «А» «Мариністичної оди»

Основоположне слово всієї цієї атаки – «разом», що означає занурення «я» у номадичне «ми». У цій одержимості вирушання й подорожі, в оцьому «опинитись всюди, де були ви» ми впізнаємо мотив анабазису, коли оператором конструювання нового суб'єкта виступає «Вгору й Назад», фігура перетину океанів і пустель.

---

\* Сексуальність як вектор розпаду Я, «привласненого» й долученого до космічних сил, – головна тема в літературній творчості Д. Г. Ловренса. Можна за бажання перечитати «Коханця леді Чатерлей», але ще краще, відзначаючи логіку злиття в метафізичних і міфологічних емблемах, звернутись до роману «Пернатий змії (Кетцалькоатль)».

Найбільш довершений приклад ролі алкоголю в доланні звичних меж «я», безперечно, поданий у «В півніжжі вулкану» Малколма Лаврі.

Що стосується слабоумства як «початкового» розширення Я, воно чудово відображене в персонажі Бенджі з «Галасу й шаленства» Фолкнера.

Алваро де Кампос чітко позначає умову цього колективного номадизму: поривання з сімейністю, вкоріненням. Для цього є глибоке й, гадаю, точне міркування: щоб суб'єкт став суб'єктом, йому треба подолати страх – «уроджений страх кайданів», звичайно, але ще більше страх загубити будь-яку ідентичність, позбавитись рутинності місця й часу, «остогидло-знайомого» життя.

Цей мотив переслідує століття й дуже часто в своїх учинках і творах виступає як заклик до мужності. Індивіда знерухомлює, знесилоє страх. І не стільки страх пригнічення та болю, скільки страх більше не бути тією дещицею, якою ти є, більше не мати того дрібку, що маєш. Перший вчинок, який приводить до колективного прилучення, творчого додання, – це перестати боятися.

Нам подобається, що життя впорядковане так, щоб уникати незахищеності. Однак цей страх призводить до того, що ми не здатні бажати реального Ідеї. З цього виходить, що головне питання – як не бути боягузом. Насправді це уможлиблюється завдяки силі думки. Це питання розглядають у незліченній кількості творів літератури та кіно 1920–1930-х років. Імовірно, вагомий внесок Америки в тематику століття полягає в тому, що в самому серці свого кінематографу вона поміщує питання генеалогії мужності та внутрішньої боротьби проти боягузтва. Саме це перетворює вестерн, де тільки й мовиться про цю боротьбу, на переконливий сучасний жанр, що вможливило надзвичайну кількість шедеврів.

Безперечно, турбота про зв'язок між мужністю та Ідеєю сьогодні багато в чому втратила на силі. Передусім для століття, що завершилося, бути боягузом означає залишатися там, де ти є. В буденного боягузтва немає іншого змісту, крім безпекового консерватизму. Саме це каже Алваро де Кампос: перепона екстатичному становленню шаленого «ми» – це «розмірене» й «осіле» життя. Втім, за наших часів уславлюють саме таке життя. Ніщо не варте того, щоб вивільнитись від повсякденного страху, а тим паче Ідея або ж «ми», які негайно проголошують «тоталітарними фантазмами». Отож будьмо при своїм ділі, розважаймося. Як Вольтер, визначний мислитель гуманітарної посередності, уїдливи супер-

ник Русо (людини мужності), якось написав: «Треба плекати свій сад».

## 2. Цитата «Б» «Мариністичної оди»

Цей уривок поєднує дві на позір суперечливі теми: трансгресію («жага шаленств», «криваві сутички», «вогні пропасниці...») та покору («жертвна роль», «нерви, тендітні, мов у жінки», «погляди пусті...»). Усе це в поемі породить довгу мазохістську рапсодію, що доходить аж до розтерзаного на шмаття, розсіяного, реального тіла «безмежних насолод».

Це поєднання (ще один антидіалектичний зв'язок) між найбільш крайньою шаленістю та повним упокоренням можна лише зрозуміти, якщо поставити під питання функцію пасивності в Алваро де Кампоса й не тільки в нього. Справді, пасивність – не що інше, як розпад «я», відмова від будь-якої суб'єктивної ідентичності. По суті, щоб перестати бути боягузом, треба цілковито віддатися становленню. Ключова ідея така: *протилежність боягузтва – не воля, а полишеність тому, що стається*. Те, що виривається з буденних правил, із «розміреного, осілого, остогидло-знайомого» життя, – це щось на кшталт повної полишеності події. Для Кампоса: полишеності номадичному вирушанню-пірату.

Я й на собі випробував цей зв'язок між трансгресією й покорою. Це трапилось у травні 68-го й подальші роки. Я відчував, як обрубувалися коріння з моїм попереднім життям (життям дрібного провінційного функціонера, одруженого, батька сімейства, що не уявляв іншого Спасіння, як у писанні книг), вирушання назустріч покірному, завзято покірному життю, що підкоряється активістським обов'язкам у досі незвіданих місцях (спільнотах, заводах, ринках у передмісті), зіткнення з поліцією, арешти й судові процеси, – все це ставало не з ясного рішення, а з особливої форми пасивності, цілковитої полишеності тому, що ставалося.

Пасивність не означає резигнацію. Йдеться про квазі-онтологічну пасивність, пасивність, що змінює ваше буття через замученість і залежність від зовсім «іншого місця». Вражає, що Кампос зображує цю пасивність, водночас творчу й руйнівну, під жіночими емблемами. Справді, помічаємо,

що жінки глибше, ніж чоловіки, віддавались цьому полишенню й викоріненню, так само як і, навпаки, вони сухіші й затятіші в страху та консервативності. Жіноче – це те, що, коли припиняє бути хатньою організацією безпеки й страху, якнайрадикальніше пориває з усяким боягузством. Тут спадає на гадку Ульрика Майнгоф, німецька революціонерка з Фракції червоної армії (RAF), що наклала на себе руки в тюремній камері. А також Наталі Менігон, французька революціонерка з групи «Пряма дія» (*Action directe*), жінка, яка гние нині в одній з наших державних в'язниць\*. Хай там як, ці жінки – це «жага шаленств, ненависті і люті».

### 3. Цитата «В» «Мариністичної оди»

Кампос пояснює, чому, на його погляд, фігура полишеності має зазнати невдачі. «Розмисел», якщо можна так сказати, такий: той, хто полишає себе до решти, той, хто екстатично розсіюється в жорстокості всезагального життя, позбувається буденного страху. В цьому сенсі всяка велич – це полишеність, усяка сильна Ідея опиняється в руках долі. Але з плином часу пасивність розтрачує свою творчу силу. Пасивність може лише стати прийняттям, толерантністю. Однак толерантність протилежна полишеності. Далека від того, щоб утворювати велич, вона – підставова даність міщанського гуманізму. Там, де розгортається становлення-іншим, починається гуманістичне скиглення, коли «ти прийдеш через терпимість <...> і сльози ніжності в твоїх очах». Туди, де було насильницько-піратське «ми», повертаються «почуття, такі людські, обмежені, міщанські».

Отже, шалена множина, в якій «я» екстатично розпадається, може також (коли енергію початків витрачено) вчити толерантності до відмінностей: «як будь людиною життя навчить нас, врешті-решт, усіх». Така підупала духом діалектика – діалектика *іншої пасивності*, резигнації, толерантності, діалектика, що змушує говорити: «Сердешні люди! Всі ми безталанні!»

---

\* У червні 2008 року Наталі Менігон було звільнено після понад 20 років ув'язнення. – *Прим. пер.*

Така прикінцева меланхолія типова для поетичної думки. Зрештою, Кампос гадає, що величне тільки вирушання, нелегальний і поліморфний порив, що розбиває буденне боягузтво. Але віддаючись множинному – переходові від «я» до «ми», – все розтрачується в догідливості й толерантності. Так, ніби за посередництва нестримної і жорстокої покори в підсумку ми переходимо від першого боягузтва (страх, розмірене, осіле життя) до другого боягузтва (релігійний, буржуазний і толерантний гуманізм, який вбачає, врешті-решт, усюди людину, а отже, доходить висновку, що «в житті завжди фінал той самий!»).

Алюзія Кампоса на братерство особливо захоплива. Саме тут, гадаю, ми шукаємо показову суб'єктивізацію могутності «ми». Коли поет оголошує, що «братерство, зрештою, – це не новий концепт», він закликає розрізняти, власне кажучи, братерство як відрив від законного життя, полишення себе подієвій силі «ми», та вторинне й занепале братерство, не що інше, як святенницький гуманізм, формулою якого виступає толерантність до всього, прийняття різниць, «почуттів, таких людських, обмежених, міщанських», які абсолютно справедливо названо «метафізично сумними», позаяк вони несуть заперечення будь-якій пристрасті реального.

З позиції поетичного песимізму Кампоса саме друга версія братерства насаджує свій закон, повертаючи нас, окрім того, що ми толеруємо своє боягузтво, до повної і цілковитої самотності. Так, екстатичне й розчинне [fusionnelle] бачення доступу до Ідеї, себто до визначальних у столітті стосунків «я»/«ми», не обґрунтовує жодного часу й розсіюється у власному початку. Будь-яке наполягання – то вже траур.

Для Кампоса Ідея – це дія, а зовсім не конструювання часу.

#### 4. Цитата Брехта

Політична проблема партії, як і фундаментальне питання мистецтва, полягає для Брехта якраз у тому, щоб не обмежуватися одним престижем акту й миттєвості, а створити час, дати форму фігурі стосунків «я»/«ми», що мають тривалість. Партія – матеріальна форма політичної тривалості,

так само як неаристотелівська епічна театральність – форма нового театрального тривання. П'єса «Постанова» об'єднує ці дві форми.

Ленінська концепція партії постає з підсумку робітничих повстань XIX століття й зокрема Паризької комуни. Ці повстання завжди придушували. По-своєму вони були екстатичні, однак їх топили в кривавій бані репресій. Неможливо здобути перемогу, якщо вона постає в формі одноразової імпровізації. Тож треба підкоритися дисципліні часу, й це головна формальна функція партії. Комуністичні партії Третього інтернаціоналу після Жовтневої революції 1917 року були узагальненням досвіду ленінської партії. Сила такого узагальнення полягала в ідеї, що ось вперше люди з низів, пролетарі, опанують власний час. Вони перестають здригатись у судовому бунті, в жорстокості-піраті, яку змалював Кампос. Вони створюють дисципліноване тіло, позаяк без дисципліни неможлива розбудова часу. Але така дисципліна – це не що інше, як прийняття незліченними «я» свого зв'язку з «ми».

Комуністична партія, що не розгубила революційного потенціалу (а про таку говорить чи мріє Брехт у 1930-х) – це кристалізація багатьох «я», суб'єктивне виявлення. Вона не має нічого спільного з тим, чим стане безпомічна й похмура – напівбюрократична, напівтерористична, напівдемагогічна – партія-держава. Адже вона зосереджує в собі чисту думку й волю, що пропонує, як говорить Брехт, *особливу форму невіддільності «я» і «ми»*. Партія позначає своєрідний спосіб утворювати – лише численними «я» – «ми», що опановує час. Як виголошують агітатори, партія – це «ти, і я, і ми – всі вкупі», вона «думає твоїми думками», вона настільки «ми», наскільки й кожен і будь-хто.

Тепер розуміємо, що її настанова – «Не розминайся з нами». На відміну від пасивного екстазу «Мариністичної оди», поєднання «я» і «ми» – не злиття. Себто розминутися *можливо*, але партія існує настільки, наскільки цього не роблять. Партія – це невіддільне. Партія – це кожен-не-без-нас. Це місце розподілу [partage] в тому розумінні, коли жодне знання не корисне, якщо не говорити «розділи його з нами».

По суті, те, що партія – це невіддільне, означає, що вона – лишень спільне розділення [partage], не знаючи напе-



ред, що розділяється. Суть питання – братерство. «Ми» – це розділення. Якщо «ми» (як-от партію) утворено лише з численних «я», то ми маємо конститутивний обіг, що означає: невіддільне є закон «ми», але наскільки «ми» встановлює свій закон, настільки є невіддільне. Дисципліна – ім'я цього обігу, ім'я можливих ефектів припису «Не розминайся з нами».

Або ж так: у всіх реєстрах творчості й думки імператив століття мав би звучати: «Не без нас».

Дуже важливий предикат партії, що підтримує, як ми вже казали, матеріальну силу Ідеї як втілення в колективі, в тому, що він незнищений: «Одного можна знищити, але партія незнищенна».

Між 1917-м і 1980-ми роками століття закликало себе до творення незнищеного. Чому саме таке сподівання? Тому що незнищенне, нескінченне – то стигмат реального. Щоб утворити незнищенне, треба багато чого зруйнувати. Це добре знають, зокрема, скульптори, які руйнують камінь, щоб з його пустот він увічнив Ідею. Реальне – це те, що неможливо зруйнувати, що завжди (назавжди) чинить опір. Твір можна створити тільки тоді, коли відчуваєш сумірність із таким опором.

Століття опорів і епопей, безсоромних руйнівників, це століття в своїх творах воліло дорівнювати реальному, до якого воно мало пристрасть.

1 березня 2000 р.

## 11. АВАНГАРДИ

Залишаючись вірним іманентному методу, який ми зафіксували на початку, я запитую: що ж століття – з погляду творів мистецтва, які воно спромоглося витворити, – говорило про художні сингулярності? Це також і спосіб піддати перевірці – в одному з великих типів родової процедури – гіпотезу, що поживлявала ці лекції: а саме, що пристрасть реального – це наріжний камінь суб'єктивності століття. Має чи не має століття бажання змусити мистецтво видобувати з копалин реальності за допомогою вольових приладів реальну руду, тверду як алмаз? Чи можемо ми розглянути всередині століття критику видимості, репрезентації, мімезису, «природно-вродженого»? Крім цих перевірок, які ми вже неодноразово здійснювали, відзначимо, що одна потужна течія думки проголосила: краще пожертвувати мистецтвом, аніж поступитися реальним. Художні авангарди ХХ століття можна назвати різноманітними перевтіленнями цієї течії, всі, як один, прикрашені незрозумілими назвами, як-от дадаїзм, акмеїзм, супрематизм, футуризм, сенсаціонізм, сюрреалізм, ситуаціонізм... Ми вже побіжно зауважували, коли говорили про «Білий квадрат на білому тлі» Малевича, що століття було залюбки іконоборче. Воно без вагань жертвувало образом, аби тільки в мистецькому жесті поставало реальне. Та, без сумніву, говорячи про деструкцію образу, треба відразу додати, що не можна забувати й про тенденцію віднімання [soustraction], що дошукується мінімального образу, простої образної лінії, образу, що зникає. Антиномія деструкції та віднімання дає рух усьому процесу скасування образу й зображення. Зокрема, виникає мистецтво розсіювання, досягнення найтонших і найтривкіших ефектів – і не просто через агресивне ставлення до успадкованих форм, а й через поміщення цих форм на край порожнечі, в мереживо

розривів і зникнень. Можливо, найбільш довершений приклад такого способу дії є музика Веберна\*.

Втім, у мистецтві століття нам треба виявити жертівні та іконоборчі форми пристрасті реального, випробовуючи, щораз осібно, стосунки між деструкцією та відніманням.

Вступ до такої ідентифікації полягає в тому, щоб дослідити значення слова «авангард». Усе мистецтво ХХ століття так чи так воліло бачити себе авангардним, натомість сьогодні цей термін якщо не застарів, то сприймається з презирством. Отже, маємо справу з визначальним симптомом.

Будь-який авангард проголошує формальний розрив з минулими художніми програмами. Він подає себе як порушувача формального консенсусу, який в певний момент визначає, що заслуговує називатися мистецтвом. Однак впадає в око, що протягом усього століття завдання цього розриву залишається незмінним. Завжди треба прокладати шлях у викорінюванні подібності, репрезентації, наративності чи натуральності. Скажемо, що антиреалістична логіка дає наснагу мистецтву або з боку експресивного жесту та чистої суб'єктивності, або з боку абстракції та геометричних ідеальностей. Звичайно, за велику модель тут править становлення живопису, але можна знайти еквіваленти в музиці,

---

\* Музична творчість Антона Веберна виблискує, наче діамант, у самому серці століття. В ньому вона є найприкметнішою концентрацією всього того, що мобілізувало віднімальний підхід реального [*l'apogee soustractive du réel*]. Елементарна, хоч і нескінченно складна, в підвищеному стані, хоч і повна сюрпризів, майже нечутна на слух, хоч і дивовижно різноманітна у своїх звукових ефектах, вона пропонує для тиші настільки тонкі, наскільки й ледь вловимі оздоби. Безсумнівно, так вона показує: занадто віддаляючись від деструкції, ми неодмінно й віддаляємось від будь-якої політики, але на користь якогось містицизму без нащадків. Парадокс Веберна в тому, що, починаючи з 50-х, він виступав за обов'язковий зразок певної програми, програми серійної музики, яку, здавалось би, структури його творчості виправдовували, але відчутні наслідки його творів, щось на кшталт загадкової молитви, яка їх пожвавлювала, були геть від цієї програми далекі.

Під час звільнення Відня Веберна випадково вбив американський солдат. Трохи більше двох тисячоліть тому так само випадково під час захоплення Сиракуз римський солдат убив Архімеда, ще одного (математичного) генія без прямих послідовників.

письмі (зосередити літературну творчість єдино на мовній потузі) й навіть кіно чи кінематографічних мистецтвах. Найзатятішу полеміку, яку провадять авангарди, доходять до того, що підносять усе, що раніше вважалося потворним, спрямовано проти класичної аксіоми, згідно з якою наявні більш натуральні, більш підхожі, більш приємні форми, ніж інші. Авангард воліє порвати з будь-якою ідеєю, ніби існують формальні закони Прекрасного, що постають зі злагоди наших чуттєвих рецепторів та розумного вираження. Треба покінчити з нащадками кантівської естетики, що перетворюють прекрасне на ознаку гармонії наших здатностей, синтезованих у розсудковому судженні. Авангард, навіть якщо він висуває певні формальні механізми, стверджує *in fine\**, що будь-яка чуттєва діяльність може витворити ефект мистецтва, коли ми зуміємо розділити з нею, цією діяльністю, її правила. Якоїсь природної норми немає, можуть бути лише вольові зв'язки, що на свою користь використовують випадковість чуттєвих обставин.

Внаслідок цього проголошений розрив торкається не тільки кон'юнктурного стану художнього продукування, а й великих формальних механізмів, що мало-помалу зайняли домінуюче становище в історії європейського мистецтва: тональність у музиці, фігуративність у живописі, гуманізм у скульптурі, синтаксична чіткість у поезії тощо. Й віднині авангарди більше не просто естетичні «школи», вони перетворюються на суспільні явища, приклади для громадської думки, проти яких здійснюється напружена, не обов'язково компетентна в творчості та теоретичних викладках полеміка. Адже авангард часто в дуже гострій манері відкидає консенсус, який приписує або відмовляє комусь у судженні смаку й піддає сумніву звичні правила обігу художніх «об'єктів».

Щоби встояти у вирі публічних думок, збурених авангардами, вони завжди організуються. «Авангард» – означає групу, навіть якщо вона налічує лише кілька осіб; ця група заявляє про своє існування й дисидентство, вона публікується, діє, її пошавляють сильні особистості, що не дуже схильні ділити свою владу. Так, наприклад, якщо говорити про Францію, можна згадати сюрреалізм під головуванням

\* Загалом. – Прим. пер.

Андре Бретона та його послідовника – ситуаціонізм, який очолив Гі Дебор.

Цей вимір організованості (й часто доволі сектантський) вже прокладає місток, хай поки що на рівні алегорії, між мистецькими авангардами та політикою (де принаймні комуністичні партії подавали себе як авангард народних мас). В авангардах наявна певна агресивність, елемент провокації, смак до публічних виступів і скандалів. Мало не войовнича організація, як-от у випадку Теофіля Готьє, баталії навколо «Ернані» вже красномовно провістила майбутні авангардні практики ХХ століття. Вона походить з колективного існування, з самого життя. Мистецтво не уявляє себе без запеклого естетичного активізму.

Річ у тім, що авангарди – і в цьому полягає їхнє зовсім нове ставлення до пристрасті реального – сприймають мистецтво тільки в теперішньому часі й бажають підштовхнути інших до визнання цього теперішнього. Винахід – це невід’ємна цінність, а новизна сама по собі річ приємна. Старе й повторення старого скасовують, абсолютний розрив вважають за рятівний круг, розрив примушує зважати на обставини теперішнього. Це провідна інтерпретація з боку авангардів вислову Рембо: «Треба бути абсолютно сучасним». Мистецтво аж ніяк не творить у вічності, твір судять у теперішньому, а не в майбутньому. Авангард переймається суто мистецьким теперішнім. Нема чого очікувати. Потомства немає, а є художня боротьба проти склерозу й смерті, тут і тепер, і треба здобути перемогу. Й оскільки над теперішнім постійно висить загроза з боку минулого, позаяк воно дуже нестале, треба його втримати за допомогою провокативного втручання групи, що рятує тимчасове й миттєве проти встановленого та інституціоналізованого.

Це питання про час мистецтва зовсім не нове. Коли Гегель у лекціях про естетику проголошує, буцім віднині мистецтво належить минулому, він має на увазі не просто те, що художньої діяльності більше немає, а що найвища цінність думки більше не належить мистецтву, як було за часів греків. Мистецтво більше не привілейована історична форма презентації абсолютної Ідеї. З цього, вочевидь, випливає, що твори мистецтва минулого неможливо перевершити, позаяк вони сумірні моменту дієвості Духу, на що жодне нинішнє

мистецтво, хоч би яким воно було талановитим чи геніальним, претендувати не може.

Тут ми впізнаємо властиво *класичну* концепцію мистецтва, ба навіть – всередині класицизму – концепцію, що протиставляє Давніх і Нових. Ще один доказ, якщо треба, що естетика Гегеля аж ніяк не романтична, можливо, навіть не модерна. Вже видатні французькі митці XVII століття були переконані, що велике мистецтво вже проминуло й греко-латинська античність витворила неперевершені моделі. Якщо придивитися пильніше, то справжнім підґрунтям класицизму був есенціалізм. Ніби існує сутність Прекрасного, що за допомогою правил поширюється на всі жанри мистецтва. Справжнє мистецтво – це мистецтво, що спромоглося піднятися до власної сутності або дає найвищий приклад того, на що цей жанр здатний. От тільки те, на що він здатний, вже було виміряне й випробуване. Давати приклад – це завжди повторювати приклад. Говорити, що мистецтво повинне бути тим, чим воно є (здійснювати свою сутність), – це також говорити, що воно повинне стати тим, чим воно вже спромоглося бути. Зрештою, жодної різниці між майбутнім мистецтва та його минулим не існує.

Авангарди – і в цьому вони більше романтичні, ніж класичні, – загалом наполягають, що мистецтво – найвище призначення суб'єкта й якраз його можуть ще не сповна реалізуватися, йому постійно перешкоджала класична реакція. Отож мистецтво, попри те, що говорив Гегель, належить теперішньому часові й не може інакше. Для авангардів куди важливіше те, що час мистецтва належить теперішньому, ніж розрив з минулим, що є лише наслідок і зовсім не заважає, як видно у випадку сюрреалізму, шукати в минулому генеалогії інтенсивностей теперішнього (Сад, деякі німецькі романтики, Лотреамон...).

Авангардна група – це те, що вирішує щодо теперішнього, позаяк теперішнє мистецтва не вирішується минулим, як вважали класики, скоріше минуле йому тільки перешкоджало. Мистецтво більше не успадковують, не імітують, а безкомпромісно проголошують теперішнє мистецтва.

Онтологічне питання мистецтва XX століття – питання теперішнього. І я гадаю, що цей пункт пов'язаний з переконанням, на яке ми часто натрапляли, що століття є роз-

починання. Класицизм може також визначати себе за тим переконанням, що в царині мистецтва все це розпочалося здавна. Авангард говорить: починаємо ми. Але справжнє питання початку – питання його теперішнього. Як ми відчуваємо, як висловлюємо те, що ми щось починаємо? Найчастіше авангарди на це питання відповідають, що впізнати початок може лише вітальна *інтенсивність* художнього творення. Мистецтво у ХХ столітті – це засвідчення початку як інтенсивної присутності мистецтва, як його чиста присутність, як безпосереднє оприсутнення свого ресурсу. Якщо поглянути на тенденцію, *мистецтво ХХ століття зосереджується радше на акті, ніж на творі*, позаяк акт, будучи інтенсивною силою початку, мислить себе лише в теперішньому.

Як ми знаємо, вкрай непросто визначити, яке вчення про час або тривання містить вчення про початок як норму. Століттям кружляє теза про вічний початок, одна з тих самогубних химер століття, через яку поплатилися своїм життям чимало митців. Але є й інші проблеми, зокрема, така: якщо початок – то імператив, тоді як він відрізняється від повторного початку? Як перетворити життя мистецтва на щось схоже на вічний ранок без повторення?

Ці питання спричиняють, як ми бачили на прикладі шаленої поеми Кампоса, драматичний підрив ідеї початку. Найбільш посередній чи найбільш комерційний наслідок такого підриву – це мало не перманентна потреба винаходити іншу радикальну доктрину початку, змінювати формальну парадигму, замінювати один авангард іншим, акмеїзм на супрематизм або сенсаціонізм на футуризм. Ця низька форма, особливо в 60–70-ті роки в США, прийняла подобу прискороеного чергування формальних «мутацій», так, ніби життя пластичних мистецтв копіювало життя моди. Висока форма, що намагається зберегти інтенсивність теперішнього часу мистецького акту, ставиться до твору мистецтва як майже миттєве згорання сили свого початку. Провідна ідея полягає в тому, що початок і кінець збігаються в інтенсивності унікального акту. Як писав Маларме: «Драма стала миттєво, час анульовано, ризонуло, немов блискавка». Цими «анульованнями» (які є не що інше, як перемога чистого теперішнього) відзначені, наприклад, п'єси Веберна, що на кілька секунд торкаються тиші, що їх поглинає, або деякі

пластичні конструкції, що з'являються тільки для того, щоб бути стертими, або деякі поеми, пожертві білістю аркуша.

Як і в цьому випадку, твори – непевні, майже шезлі ще до того, як народитися, або зосереджені більше в жесті художника, ніж у його результаті (як-от «acting-painting» під тим чи тим виглядом), їхні вираження треба зберігати в теорії, коментарі, декларації. Треба вберегти за допомогою письма *формулу* цього заледве-реального, здобутого в скороминущих формах.

Тому-то найголовнішою активністю авангардів протягом століття були прокламації та маніфести. Інколи говорили, що це доказ їхньої мистецької безплідності. Ви бачите, я заперечую цю ретроспективну зневагу. Маніфест, навпаки, свідчить про неабияку напругу, що підкорює всі сили форми й видимості реальному.

Що таке Маніфест? Питання цікавить мене й тому, що сам я 1989 року написав «Маніфест філософії». Сучасна традиція маніфесту фіксується з 1848 року «Маніфестом Комуністичної партії» Маркса. Видається, що маніфест – це проголошення, програма. «Пролетарям нічого втрачати в ній [комуністичній революції], крім своїх кайданів. А здобудуть вони цілий світ», – завершує такими словами Маркс. Цей «світ», який вони здобудуть, – вибір майбутнього. Все, що стосується програми, здається, не належить невідкладності теперішнього часу реального. Йдеться про мету, про умови того, що одного разу прийде, про обіцянку. Як зрозуміти, що в таку кількість відозв і маніфестів не вписаний імператив акту й теперішнього часу? Яка діалектика теперішнього та майбутнього, прямого втручання та проголошення?

Ось і добра нагода сказати дещо про Андре Бретона, текст якого запропонуємо на сьогодні. Хто більше від нього пов'язав у столітті обіцянки нового мистецтва з політичною формою Маніфесту? Про це, звичайно, свідчать перший і другий «Маніфести сюрреалізму». Але ще більш заповзято до бурі майбутнього повернутий увесь стиль Бретона, його поетична переконаність у *настанні*: «Краса буде судомна або її не буде». Де перебуває та краса? Атрибут цієї краси («судомна») – це атрибут силуваного реального, однак залежного, поза теперішнім, від альтернативи «бути чи не бути»,



як і Маркс зумів підвести людську Історію до тривожної дилеми «соціалізм або варварство», – на чому він засновується? Геній Бретона часто концентрується у фразах, в яких образ дає відчуття невідкладності й водночас засвідчує, що тут вже наявна *сама річ*. У тексті, який читатимемо, натрапляємо на таке: «Він [бунт] – іскра на вітрах, яка шукає порох». Іскра – це знищення теперішнього, але де ж «порох», який шукають? Локалізована в письмі, це та сама проблема, що й більш глобальна проблема функції Маніфестів. Де лежить точка рівноваги між тиском реального, що є абсолютна воля теперішнього, розсіяння енергії в єдиному акті, й тим, що програма, оголошення, декларація наміру вважає за очікування й опору в невизначеному майбутньому?

Моя гіпотеза полягає в тому, що принаймні для тих, хто охоплений у столітті пристрасстю теперішнього, Маніфест – це не більше, ніж риторика, що править за прихисток чомусь іншому, ніж те, що просто називає і проголошує. Реальна художня діяльність залишається завжди зміщеною щодо програм, що зухвало проголошують свою новизну, прямо як те, що винахідливе в думці Гайдеггера, залишається чужим патетичному й ефектному проголошенню «рятівного повороту» чи поетико-мисленневому пришестю Бога.

Знову ж таки постає проблема часу. Маніфест – це реконструкція, в невизначеному майбутньому, того, що належить царині дії, зблиску, що швидко згасає, того, що не має назви в теперішньому. Реконструкція того, чому, в зникаючій сингулярності свого буття, не пасує жодне ім'я.

Від Вітгенштайна до Лакана століттям витає вираз: «метамови не існує». Це означає, що мовлення завжди пов'язане з реальним таким чином, що жодна другорядна мовна тематизація цього зв'язку неможлива. Мовлення *говорить*, і це «говорить» не означає «переповідає» в жодному привласненому говорінні. Компетентне прочитання Маніфестів і прокламацій авангардів має завжди відштовхуватись від аксіоми: привласненої в художньому продукуванні метамови не існує. Настільки, наскільки декларація стосується цього продукування, вона не може ув'язнити в ньому теперішнє, а отже, цілком природно, що вона винаходить для нього майбутнє.

Цей риторичний винахід майбутнього, майбутнього того, що тепер існує у вигляді акту, є, зазначимо, річ корисна, навіть конче потрібна в політиці й мистецтві, як і в любові, де «я завжди любитиму тебе» – це Маніфест (зрозуміло, сюрреалістичний) непевного акту. Коли Лакан говорить: «Сексуальних зв'язків немає», він також має на увазі, що немає метамови статі. Однак це вже теорема, згідно з якою там, де немає метамови, має з'явитися проективна риторика. Риторика ця дає прихисток у мові тому, що має місце, однак не називає чи схоплює його. «Я завжди любитиму тебе» – це риторична фігура, цілком корисна для захисту активних сил сексуального зв'язку, хоча вона й не має до цих сил ніякого стосунку.

Тільки дурна критика естетичної програми бідкається, що жодна з обіцянок не справдилася. Звичайно, незаперечна краса поетичного мистецтва Бретона не має нічого «судомного». В ній ми скоріше впізнаємо відновлення забутої французької мови, водночас насиченої, вигаданої і досить ґрунтовно вплетеної в ораторський синтаксис. Але програма – ні договір, ні обіцянка. Це риторика, зв'язок якої з тим, що реально трапляється, набирає форми захисної оболонки.

Водночас авангарди активували в теперішньому формальні розриви і продукують – в формі маніфестів та декларацій – риторичну оболонку цієї активації. Вони утворили оболонку реального теперішнього у вигаданому майбутньому. Й це подвійне творення вони назвали «новим художнім досвідом».

Отож не дивує кореляція між минущими творами й гучними програмами. Реальна дія існує, завжди нестійка й ледь вловима, позаяк її треба виділити, підкреслити яскравими оголошеннями, так само як циркач месє Луаяль підвищує голос і б'є в барабани, щоб публіка не прогавила дуже складний і новий, але й надто скороминучий пірует на трапеції.

Однозначно все це має на меті вдмухнути енергію в теперішнє, навіть якщо суб'єктивність цього теперішнього деколи потрапляє в пастку риторики надії. А пов'яже людей з політикою емансипації або із сучасним мистецтвом лише визнання того, що теперішнє творять власними рука-

ми. Навіть футуризм, усупереч своїй назві, був творенням теперішнього.

Наше сьогодні, що не заслуговує називатися, за словами Маларме, «прекрасним сьогоднім» [le bel aujourd'hui\*], характеризується нестачею будь-якого теперішнього, в сенсі реального теперішнього. Роки, починаючи від 1980-х, нагадують 1880-ті, про які Маларме говорив: «бракує теперішнього» [«Un présent fait défaut»]. Контрреволюційні періоди нагадують один одного більше, ніж революції, й не треба дивуватися, що після «лівацтва» 60-х років повертаються до ідей, що були популярні після Паризької комуни. Проміжок між однією та другою емансипативною подією вводить нас в оману, нібито нічого не розпочинається або не розпочнеться, навіть якщо ми перебуваємо в пекельному нерухомому збудженні. Отже, ми повернулись, не маючи на те засобів, до класицизму: все вже давно почалося, даремно уявляти, що заснування відбувається *ex nihilo*, що з'явиться нове мистецтво чи нова людина.

Саме це дозволяє сказати, що століття завершилося, тому що можна дати дефініцію мистецтву ХХ століття, а також дефініцію тому, що авангарди, виходячи з нього, формалізували як радикальну спробу неklasичного мистецтва.

Деякі суб'єктивні засновки цього нонкласицизму, деякі елементи його програми і кілька прикладів захисної риторики містяться в тексті Андре Бретона, яким і завершимо.

*У цю нестерпну мить, коли вага пережитих страждань, здається, має все поглинути, сам надмір випробування призводить до переміни знаку, що намагається звільнитись від людської недоступності доступністю й надати останній велич, яку без цього годі вже пізнати... Треба піти вглиб людського болю, відкрити в ньому непізнані здібності, щоб спромогтися привітати, ніби безмежним даром самому собі, те, що вартує життя. Єдина страшна немилість, яку можна накликати перед сим болем, адже він унеможливить видозміну знаку, – це протиставити*

---

\* Сонет Маларме «Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui» у перекладі Михайла Москаленка звучить так: «Незайманий, палкий, з пишнотою пір'їн». – Прим. пер.

йому покiрність. Під певним кутом розглядаючи передi мною реакції, на які тебе наразило найбільше перенесене тобою нещастя, я завжди бачив, як ти найсильніше на-полягаєш на бунті, непокорі. Немає нахабнішої брехні, ніж та, що стверджує, особливо коли існує непоправне, ніби бунт нічому не зарадить. Бунт виправданий сам по собі, незалежно від можливості поправити чи ні той стан речей, який його зумовив. Він – іскра на вітрах, яка шукає по-рох. Темний вогонь вінишую я, вогонь, що застилає вічі, коли пригадуєш нестерпну, завдану тобі наругу, який спалахує і меркне щоразу, коли пригадуєш жалюгідних священників, що потикалися тебе втішати. Знаю також, що полум'я оте запалює мені вогні високо й ясно, живі химери облутують їх прямо перед очі. І знаю, що вмира любов, що не спирається сама на себе, а любов моя до тебе відроджується із золи сонця. Також думки щораз несуть тебе зрадливо кудись туди, де для тебе одного разу надія зникла і, стоячи на висоті, загрожує стрілою, що шукає крил, ізнову скинути в безодню, і сам я, відчуваючи марноту будь-яких втішань, сприймаючи зусилля ухилились за недостойні, чи переконаний я, що тільки магічна формула тут буде в силі? Але які слова зможуть умістити й відразу повернути сили до життя, щоб жити на повну інтенсивність, коли я знаю, що вона вертає так повільно? Сила, якої вирішив триматись я, єдина, якою можна, я гадаю, тобі про мене нагадати, коли доводиться тобі схилитись раптом на інший бік, міститься в оцих словах, якими, коли ти знову починаєш відвертатись, хочу просто торкнутись твого вуха: Осирис – чорний бог.

Цей гарний текст із закоханою, захопленою і темною інтонацією містить кілька максим, спроможних досягнути реальні дії авангарду, хай яка була його назва. Це уривок з «Аркану 17», либонь, найменш відомого прозового твору Бретона (в будь-якому разі менш відомого, ніж «Надя» чи «Нестямна любов»). Це відносно пізній текст, зрілий доробок, але й просякнтий деяким розчаруванням воєнними та післявоєнними роками («Аркан 17» з'явився 1944 року). В цій книзі натрапляємо на аксіому, що постулює самодостатність

бунту та байдужість щодо прагматики результатів, – аксіому, що заслуговує сьогодні на переоцінку.

Зробимо в цьому напрямку чотири зауваження.

1. *«Надмір випробування призводить до переміни знаку»*

Проблема, поставлена на самому початку цього уривку, – це проблема умов афірмативного надміру. Як утворити надмір, що йшов би у напрямку інтенсивності життя, «безмежного дару», «величі», «ясних вогнів», які облутують «живі химери»? Тепер ми знаємо природу цієї проблеми. Треба пізнати, як *реальне* життя може зі свого вогню підтвердити творче горіння думки.

Щодо цього Бретон підтримує діалектичну ідею романтичного походження: єдиний ресурс криється в цьому *негативному надмірі*, яким є біль. Творча диспозиція, вітальна чи художня, має бути переведенням негативного надміру в надмір афірмативний, невичерпного болю в нескінченний бунт. Вона здійснює те, що Бретон називає «переміною знаку», потім «видозміною знаку». Йдеться про перевертання. Але не внаслідок діалектичного розвитку, якого підштовхує суперечність, а це алхімічна операція (поширеність цього мотиву серед усіх сюрреалістів відома), що перетворює мідні знаки на знаки золоті.

Треба зазначити, що Бретон не хоче довести, нібито можна безпосередньо створити творчий надмір, заперечуючи повсякденне життя. Ні, треба, щоб уже тут надмір був, якраз оцей «надмір випробування». Немає ніякої алхімії, що могла б змінити знак буденних речей, що могла б, відштовхуючись від нейтрального знаку, утворити чарівний надмір, творчий бунт. Можна лише перейти від пережитого, досягнутого надміру, жахливого негативного знаку, *чорного* знаку (як бог Осирис) до здобутої можливості вітати «те, що вартує життя». Цей перехід – операція одночасно добровільна й дивовижна, вона перевертає знак надміру, й Бретон називає це «бунтом».

Головний урок цього уривку: той, хто володіє творчою чеснотою, може знести найстрашніші болі, й ніщо не вартує зусиль, якщо не *зіткнутися* з надміром. Ми віднаходимо своєрідний різновид стоїцизму, що спонукає дістати від життя все, що в ньому інтенсивне. А також парадоксальне

прославлення творчої пасивності, на яку натрапляємо в поемі Песоа. Адже прийняття уроку найгіршого – умова вітальної інтенсивності. Через бунтівну акцептацію треба «піти углиб людського болю, відкрити в ньому непізнані здібності» заради того, щоб «повернути сили до життя, щоб жити на повну інтенсивність». Будь-яке утвердження досягається в свідомому зіткненні з негативним знаком надміру, а ризикована пасивність зіткнення з найгіршим є найглибший ресурс афірмативного життя. Адже творчість може бути лише переміною знаку надміру, а не раптовою з'явою самого надміру. В цьому сенсі, штовхаючи духовні метали від негативного полюса до полюса позитивного, вона, згідно з іншим дорогим Бретону образом, подібна магнетичній операції. Ця операція «намагається звільнитись від людської недоступності доступністю», ставить суб'єкта прямо перед його неможливим, а отже, його властиво реальною здатністю.

## 2. «Бунт виправданий сам по собі»

Коли маємо справу з негативним, «вагою пережитих страждань», виникає фундаментальна антиномія покори та бунту. В негативному надмірі вся проблема в тому, щоб дізнатися, яку з цих двох орієнтацій обере життя. Саме тут магнетична магія і воля нероздільні. «Бунт» означає, що в випробовуваній нами крайності негативного надміру підтримується переконаність, що знак можна змінити. Натомість покора – це звичайне прийняття неминучого й нездоланного характеру болю. Покора вважає, що для болю прийнятні лише слова втішання. Однак Бретон сприймає ці слова як нікчемні «зусилля ухилитись», як те, що відбирає життєву інтенсивність.

Черга дуже гарного фрагмента, що стверджує повну достатність бунту життю; бунт не має потреби вимірювати себе відносно своїх результатів. Це життєва іскра (тобто чисте теперішнє) «незалежно від можливості поправити чи ні той стан речей, який його зумовив». Бунт – суб'єктивна фігура. Він не двигун для зміни ситуації, це парі на те, що можна змінити знак надміру.

Тепер на сцені з'являється персонаж покори, якого Бретон називає *жалюгідним священиком*. Його хитрість в тому, щоб не говорити прямо, що бунт це погано. Лукавий «свя-

щеник» невтомно шепоче і кричить голосками політиканів, есеїстів та журналістів. Щодня цей голос вимагає, щоб бунт вимірювався своїми результатами й мусив порівнюватися – згідно з цим єдиним критерієм – з покорою. Отож він зі скромним тріумфом висновує, що в порівнянні схожих, а деколи й нижчих об'єктивних результатів бунт коштує набагато дорожче в сенсі життів, страждань, драм. Саме цьому всюдисущому «реалістичному» голосу Бретон чудово відповідає, що той озвучує «нахабну брехню», позаяк бунт не підтримує жодного стосунку з прагматикою результатів.

Одна з потужних форм пристрасті реального, осмисленої тут і тепер дії, внутрішньої цінності бунту (аксіома Мао: «маємо резон бунтувати») була – аж до останніх років – горда відмова ставати перед фальшивим трибуналом результатів – хай то економічних, соціальних, «гуманних» чи якихось інших. Позаду реалістичних діатриб священика немає нічого, крім бажання примусити суб'єкта обрати сочевичну юшку, яку підсовують в обмін на покору.

Якщо століття було ніцшевським, то й тому, що бачило в священикові більше, ніж функціонера офіційних релігій. Священик – це той, хто перестає ставитись до бунту як до безумовної цінності, а вимірює будь-яку річ відносно її «об'єктивних» результатів. У цьому кінці століття, на жаль, священики скрізь – куди оком не кинь.

### 3. «Любов моя до тебе відроджується із золи сонця»

Століття було великим століттям активації любові як фігури істини, що цілком відрізняється від фаталістичної та злиттевої концепції романтизму в тому вигляді, як вона була увічнена в «Тристані та Ізольді» Вагнера. До цієї трансформації доклали зусиль як психоаналіз, так і послідовні хвилі боротьби за права жінок. Головне завдання – помислити любов не як долю, а як зустріч і думку\*, асиметричне егалітарне становлення, винахід себе.

---

\* Серед сучасних філософів найадекватніше осмислює тему любові в її зв'язку не так зі статтю, як з плоттю, безперечно, Жан-Люк Нансі. Втім, з особливою точністю й незворушністю, притаманною його стилю, він ставить чимало запитань стосовно нашого кінця століття. Пропонуємо, більше не гаючи часу, звернутись до його збірки «Скінченна думка» (Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, 1990).

Сюрреалізм був етап такої реконструкції любові як сцени істини, любові як процедури для істини відмінності\*. Всього лише один етап, тому що сюрреалізм ще залишається в полоні сексуальних міфологій, що обертаються навколо загадково-фатального образу жінки, яка прогулюється великим містом голою під хутряною шубкою. Це породжує дуже однобоке маскулінне бачення, класичним лицьовим боком якого є гіперболічне уславлення Жінки. У цитованому уривку, коли герой віншує «темний вогонь... що застилає вічі», вчувається якесь ідолопоклонство, більше естетичне, ніж закохане. Але, хай там як, сюрреалізм, і зокрема Бретон, супроводжували рух, що допоміг піднятися жіноцтву на сцену любові, як-от маси зійшли на сцену Історії, – щоб стати суб'єктом істини. Коли Бретон пише, що «вмира любов, що не спирається сама на себе», він говорить дещо суттєве. Любов більше не може бути містичним злиттям, союзом на небесах, чоловічим прославлянням Вічно Жіночого, навіть якщо підносить його «до верхів»\*\*. Вона – подвійна пригода тіла й духу, досвіду й думки про те, що є Двоїна, заломлений і перетворений в контрасті світ. Про цей світ, в якому немає повторення.

По суті, пов'язуючи любов з антидіалектикою надміру, Бретон долучає її до мисленневих ресурсів життя, до па-

\* Цілий зріз творчості Жака Деріда обертається не тільки навколо доленосного сенсу, якого він надає відмінності (з цього приводу добре відомий його вагомий внесок у 60-ті роки – читайте або перечитайте «Письмо та відмінність» [Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967]), а й чимдалі, то настійливіше – так що навіть можна запідозрити деякі «релігійні» потенції в нинішньому лабіринті його думки – навколо теми не-зв'язку [dis-connexion] між відмінністю та інакшістю (Іншим), пункту, в якому найпершим бесідником є Левінас.

\*\* Це підсумок певного XVIII століття (разом із Наполеоном), що переживає сексуальний винахід Жінки, яким Гете завершує свого «Фауста-II»:

*Яви минушого  
Нам ніби сняться;  
То – символи суцього,  
Де сни здійсняться,  
Де все урочес  
Діє й живе;  
Вічно жіночес  
Нас туди зве.* – Переклав з німецької Микола Лукаш.



рі інтенсивності. Віднині, як засвідчує й наш уривок, саме жінці випадає бути незаперечною й виповненою героїнею такого парі.

#### 4. «Тільки магічна формула тут буде в силі»

Я вже говорив, що сила дії, реальне чистого теперішнього, забороняло найменування й дозволяло обгортання «на відстані» в прокламаціях і маніфестах. Однак треба зважити на спроби авангардів та їхніх митців прив'язати до творчого акту номінальний концентрат його сили. Це те, що від часів Рембо можна назвати «формулою», в тому сенсі, в якому він писав: «Я нетерпелився знайти місцину й формулу»\*. Вочевидь, і в розумінні «чарівної формули», що відчиняє всі потаємні двері («Сезам, одчинись!»).

Заради спустошеної жінки, коли бунт внаслідок великого нещастя загрожує «ізнову скинути в безодню», любов надихає Бретона на єдину достойну формулу, що не була б утішанням, а отже, підштовхувала би до покори, ось на такі слова: «Осирис – чорний бог». Ця формула втілює ідею, що будь-яка метаморфоза, відродження, додаткове обоження обумовлене найжахливішими життєвими обставинами. У формулі поєднуються первинна подача надміру в негативній формі, миттєві сили бунтівного творення і висока мова Маніфестів.

Адже саме це – формула: припустима точка збігу між дією в теперішньому часі та майбутнім, яке програма собою огортає. В політиці всім відомо, що формула – це гасло, коли воно опановує ситуацію, коли його підхоплюють тисячі людей на вулиці. Коли формулу віднайдено, більше не можна відрізнити матеріальне тіло та дух винаходу, який в ньому живе, – тоді ніби стають на місце Рембо, який писав наприкінці «Сезону в пеклі»: «І буде мені по праву дано нести істину душею і тілом»\*\*. У Бретона формула дає ім'я зміні знаку, бунтівному переходові болю до афірмативної інтенсивності життя. Велику частину дій в столітті, як політичних, так і мистецьких, було присвячено пошукам формули, непомітної точки пристібки [point de capiton] до реального, того,

\* Переклав з французької Михайло Москаленко. – Прим. пер.

\*\* Переклав з французької Михайло Москаленко. – Прим. пер.

що проголошує нове, вибухає в мові, через що слово, саме по собі, стає тим самим, що й тіло.

На вершині своєї концентрації мистецтво століття, а також, згідно з власними ресурсами, усі істиннісні процедури ставлять за мету поєднати теперішнє, реальну інтенсивність життя, та дане у формулі ім'я цього теперішнього, що є також завжди винахід форми. Отож біль світу змінюється на радість.

Утворити невідому радість на тлі смутку, на завжди неімовірному перетині формули й моменту – таке бажання століття. Звідси, попри свою багатовимірну жорстокість, йому вдається стати, завдяки своїм митцям, науковцям, активістам і коханцям, самою Дією.

28 травня 2000 р.

## 12. НЕСКІНЧЕННЕ

### 1. Аналогії світанку

Як із нашої віддалі помислити тісний, сформований протягом століття зв'язок між мистецтвом і політикою? Цей зв'язок не обов'язково означає, що політика (офіційна політика й, зрештою, державна цензура) накидає зашморг на шию мистецтва. Також не йдеться про інвективи Жданова проти занепадницького буржуазного мистецтва (а насправді проти всього сучасного мистецтва) чи навіть про бесіди Мао в Єнані про літературу та мистецтво. Найбільш вагома теза, яку обстоюють переважно на Заході й переважно найбільш новаторські та активістські течії, – це теза про політичну цінність та ударну силу самого мистецтва. Авангарди часто стверджували, що у формальних змінах мистецтва політики більше, ніж у «власне» політиці. Таким було переконання групи «Тель Кель» у 60-ті роки. Деякі твори Жака Рансьєра\* сьогодні – витончене відлуння такого переконання. Як стало можливо – в творчих практиках століття – стверджувати такі речі?

Перше, цілком описове, зауваження може навести містки цієї лекції з попередньою. Безумовно, серед важливих ознак століття треба звернути увагу на появу груп, що бачили себе як поетико-політичні. Вони стверджують, що ототожнюють

---

\* Згадаємо у цій лінії думки (яка у Рансьєра дублює і робить більш нюансованою археологічно-робітничу лінію, але таки лишається вкоріненою в XIX століття) насамперед публікацію матеріалів дуже важливого семінару під його головуванням, що мав таку ж назву, що й збірка, яка вийшла потім: «Політика поетів» (*La Politique des poètes*, Albin Michel, 1992). Згадаємо також невеличку книжку, цього разу присвячену прозі: «Мовчазне слово». (Jacques Rancière, *La Parole muette*, Hachette, 1998).

школу художньої творчості та організацію, яка підтримує й практикує інтелектуальні умови політичного розриву. У вислові «поетико-політичні» слово «поетичні» треба розуміти в широкому сенсі, що позначає щось на кшталт суб'єктивної естетики емансипації. Сюрреалісти, ситуаціоністи й з-поміж них група навколо часопису «Тель Кель» ілюструють відповідно у 20–30-х, у 50-х, відтак у 60–70-х роках схильність не відокремлювати мистецтво й політику.

З того, що будь-яка політика вирішується в обговорених і ухвалених на зборах колективних діях, доходять висновку, що поетико-політичні ініціативи не можуть бути лише окремими творами мистецтва, вони мусять також поставати зі зборів, колективних постанов. У середовищі митців, так само як у середовищі невеликих політичних груп, що вже згадувати психоаналітичні школи, цей аспект не може бути відділений від значного розкольницького шалу, безупинних діатриб проти того чи того протоколу вилучення.

Було б досить цікаво дослідити інституційне питання вилучення як фундаментальної практики всіх винахідливих груп століття – або це широкі державні сили, як-от численні комуністичні партії, або зовсім невеличкі естетичні групки, скажімо, ситуаціоністи. Здається, власне переконання, що ми ось-ось торкнемося реального, спонукає до крайнього суб'єктивного збудження, одне з виражень якого – постійне викриття еретиків та підозрілих. Така хронічна чистка не була тільки монополією сталіністів. Такі несхожі між собою особистості, як Фройд, Андре Бретон, Троцький, Гі Дебор, Лакан, вдавалися до суворих процесів остракізму, таврування, виключення чи розлучення з численними еретиками.

Безперечно, виключення пов'язане з непростим завданням визначити критерії легітимної дії, коли її наріжний камінь – реальне повалення основ. Отож усе підштовхує до цієї обговорюваної нами раніше негативної ідентифікації: сутність Одиниці міститься у Двійці – можемо бути впевнені в її єдності тільки у випробовуванні розділення. Звідси – помпезна інсценізація розколів та виключень. Одна з великих максим Французької комуністичної партії за її славної сталінської доби (насправді, чи не єдиної, коли ця посередня партія щось означала) полягала в тому, що партію не зали-

шають, коли з неї вилучають. Це інший спосіб сказати те, що говорили герої п'єси Брехта: «Не розминайся з нами».

Щоправда, питання частоти вилучень і розколів у поетико-політичних групах спонукає уважніше придивитися до слова «політика». Що, врешті-решт, у столітті називає це слово, щоб можна було перенести на мистецькі настанови традиційне насильство владних конфліктів? Слово «політика» має певну історію, й треба зазначити, що століття його винайшло по-новому. Коли мистецтву приписують політичне покликання, то що означає «політичне»? З 20-х років слово розтягується настільки, що починає неясно позначати будь-який радикальний розрив, будь-який вихід за межі консенсусу. «Політика» – це загальна назва на позначення колективно визнаного розриву. Стає зрозуміло, звідки стільки «політичних» груп – мистецьких, психоаналітичних, театральних, громадських, поетичних чи музичних; чому починають доводити, як-от після відомих подій травня 68-го, що «все – політичне», зокрема й сексуальність. «Політика» іменує бажання початку, бажання того, що якийсь фрагмент реального можна виставити без страху й догани одною силою людського винаходу, наприклад, художнього, еротичного чи наукового. Зв'язок мистецтво/політика залишиться незбагненим, якщо слову «політика» не надати такого розширеного й суб'єктивованого сенсу.

Однак слово «політика», хоч яким би чином воно було трансформоване, завжди відсилає в підсумку до професійної політики, до політики, що торкається влади, держави, й тим паче такі слова як «бунт», «революція», «авангард» стосуються й мистецтва як політики, й політичного мистецтва (Ленін казав, що повстання – це мистецтво). Отже, небезпека полягає в перетворенні політичного покликання мистецтва (що є його покликання до реального початку) на опортуністське упідлеглення партії чи державі. Тобто маємо два пов'язаних між собою процеси: внутрішньо притаманний мистецтву процес, що торкається розриву, пристрасті реального як ранку Буття – такий, що винаходять в активації форм; і зовнішній процес, що стосується позиції мистецтва й митців щодо ефективних і організованих політик, зокрема революційних, які також говорять про розрив і ранок, але роблять це в ім'я колективного нескінченного, що найчасті-

ше подається як трансцендентний щодо будь-яких окремих розривів. Отож ніяк не можна уникнути питання щодо рівня автономії мистецьких революцій, а отже, мистецьких авангардів щодо політичної революції, а отже, щодо партії, що очолює цю революцію або принаймні гарантує її можливість. Для тих, хто розумно приймає включення одного в інше, трапляються моменти, коли абсолютна свобода, яку вимагає мистецтво, перетворюється на абсолютне упідлеглення директивам партії. Ця діалектична загадка – не що інше, як диз'юнктивний синтез, в якому в столітті виповнюється пристрасть реального. Це не формальна суперечність. Між Луї Арагоном-сюрреалістом, що з-під поли розповсюджує порнографічну фантазію «Лоно Ірени», а згодом присвячує такі рядки жіночій іконі:

*Твої очі такі глибокі, що коли схилиюся до них,  
бачу всі сонця,  
твої очі такі глибокі, що пам'ять гублю\**,

і тим самим Луї Арагоном, що з приводу соціаліста Леона Блюма вигукує: «Вогонь по ярмарковому ведмедю соціал-демократії!»; дотримується літературної правочинності за вказівками Жданова; або пише дивну поему про повернення до Франції генсека ФКП Мориса Тореза після тривалого перебування в радянській лікарні, поему настільки ж улесливу, наскільки й ліричну: «І вагоновод спиняє машину, він повернувся, повернувся...» Між «двома» Арагонами немає ніякої шизофренії, попри те, що сам він згодом мав такі підозри. Натомість спостерігаємо реальний парадокс моментів нерозрізнення між творчістю та упідлегленням і другий парадокс (можливо, варіант першого) – парадокс підкорення бунтівливого духу винахідливості потребі розчинити «я» в часто непевному «ми» колективної свободи, для якого «я» призначене бути організатором. Буває й банальніший смак до бунту і ще вульгарніший смак до панування над кимось.

Через проходження цими парадоксами, ба навіть змішаннями, ми не можемо, врешті-решт (не забуваючи про особливі наслідки), назвати «політичною» кожен обіцянку світання думки. Реванш реального щодо *занадто* цілісного

\* Вірш «Очі Ельзи» (1942). – Прим. пер.

схоплення фрагментації полягав у тому, що ні мистецтво авангарду, ні революційна політика не мали користі від їхнього декларованого злиття. Ми знаємо сьогодні, що це дві відмінні одна від одної істиннісні процедури, два гетерогенних протиставлення мисленневого винаходу форм і нерозрізнення реального. Отже, ми можемо тільки наново переосмислити долю авангардів і привітати дивовижну й зятяту їхню амбіцію.

Також у часи поетико-політичних груп справжньою сутністю «злиття» було повернення до давнішого питання, властивного істинам мистецтва, питання художньої об'єктивності, питання того, що ж мистецтва *продукують*.

## 2. Романтичне нескінченне, сучасне нескінченне

Сучасні митці в той чи інший момент усі були втягнуті в пошуки відповіді на питання про поняття твору [œuvre]. Про причину ми вже говорили – вони надавали перевагу дії відповідно до реального теперішнього. Скажімо, вони почали дуже рано критикувати обмеженість і нерухомість картини, її бездіяльну експозицію, комерційну об'єктивованість. Сьогодні її замінили швидкоплинними «інсталяціями». Так само як у політиці відкинули ідею створення ідеальної спільноти, як-от Бланшо та Нансі міркують про «роз-творену» спільноту [communauté «désœuvrée»], а Джорджо Агамбен про спільноту, «що гряде», у мистецтві стверджують, що уваги вартий акт, жест, а не продукт. Урешті, це переплітається з критикою фетишизму результату, вже викладеною мною. В найрадикальнійшій формі спрямованість на роз-творення мистецтва прагне, щоб саме мистецтво як окрема діяльність мало б зникнути, мало б реалізуватися в формі життя. Таке гіпергегельянство пропонує подолати мистецтво в естетизації повсякдення. Воно також репрезентувало один з визначальних напрямів ситуаціонізму – з тим застереженням, що таке становлення-мистецтвом життя іманентне (інтенсивна суб'єктивність, але жодним чином не спектакль). Фільми Пі Дебора (й зокрема, пречудовий «In girum imus nocte et consumimur igni») прагнуть одночасно бути актами (й деструктивними також) і маніфестами цих актів; проголосити кінець кіно як виробництва видовищ і здійснювати кінець

у фільмах, що будуть не-фільмами (насправді це не що інше – що вже немало, – як красиві ностальгійні роздуми; але це інша історія).

На мій погляд, ця безперервна й виснажлива дискусія про непотрібність творів та інсценування актів і в мистецтві, і деінде яскраво ілюструє завдання, яке століття собі поставило, але не змогло виконати. Це завдання віднайти засоби остаточного розриву з романтизмом.

Що ж ятрило століття? Століття спрагло покінчити з романтизмом Ідеалу, втриматись на крутому схилі дійсно-реального, але робить це суб'єктивними засобами (самовідданий ентузіазм, екзальтований нігілізм, культ війни...), які знову й завжди – романтичні.

Це дозволяє зрозуміти як вагання століття, так і його шаленство. Всі говорять: «Годі мріяти й оспівувати Ідеал. До дії! Наступаймо на реальне! Мета виправдовує засоби!», але точний зв'язок у цій напруженій суб'єктивності між скінченністю бажань і нескінченністю ситуацій позначений романтичним надміром. Збереження романтичного виміру пояснює шаленство антиромантизму століття: невтомна боротьба дії проти самої себе й всіх проти всіх, яка триватиме, поки через утому й пересичення не встановиться позірний обтяжливий мир сьогодення.

Але, зрештою, що таке романтизм? Дві речі, які можна розгледіти в творах і мистецьких деклараціях:

а) Мистецтво – це сходження ідеального нескінченного в скінченність твору. Митець, пробуджений генієм, стає жертвним провідником такого сходження. Перенесення християнської ідеї втілення: геній надає форми, якими володіє, Духові, щоб народ міг розпізнати власну духовну нескінченність у скінченності твору. Оскільки, зрештою, саме твір засвідчує втілення нескінченного, романтизм не може уникнути власної жертвовності.

б) Митець здійснює суб'єктивність до рівня піднесеного, доводить, що суб'єктивність може бути провідником між Ідеалом і реальністю. Наскільки твір священний, настільки митець піднесений. Тут ми називаємо «романтизмом» естетичну релігію або те, що Жан Борей називав пришестям художника-царя\*.

\* Жан Борей, який дуже рано покинув цей світ, майстерно



Отже, щоб покінчити з романтизмом у мистецтві, треба десакралізувати твір (аж до відмови на користь «реді-мейду» Дюшана або скороминущих інсталяцій) і відсторонити художника (аж до розсіювання художнього акту в повсякденні). У цьому сенсі ХХ століття, безперечно, вперше поставило за мету розробити мистецтво атеїстичне, по-справжньому матеріалістичне, й саме тому найпривілейованішим художником століття можна вважати Брехта, який, либонь, усвідомлював цю мету якнайчіткіше. Чому ж тоді художники, філософи, публіцисти так часто залишалися залежними від того, з чим боролися? Чому переважно зверталися до романтичного пафосу? Чому проза Бретона й Дебора, вже не кажучи про Мальро, коли він пише про мистецтво, або Гайдеггера, який довіряє поетам охорону Буття, або Рене Шара, талановитого поета, який деколи вважав себе Гераклітом, отже, чому вся ця риторика настільки близька, власне, до риторики Гюго разом із мізансценою піднесеної *постави* мислителя-художника, що роздумує над Історією?

А йдеться про нескінченне, позаяк це питання щодо його зв'язку з питанням реального зовсім не вдалося розв'язати в столітті так, щоб осмислено вийти з романтизму. Скажімо, фундаментальні висновки Кантора, самотнього й хиткого пророка цілком нерелігійної концепції нескінченності, далеко ще не проникли, навіть сьогодні, в основні теорії мистецької сучасності.

Як мистецтво, залучаючи в думку нескінченність Буття, може забезпечити неодмінну скінченність своїх засобів? Романтизм пропонує сказати, що мистецтво – це, власне, прищезтя цього нескінченного в скінченне тіло твору. Але це можна зробити лише ціною чогось на кшталт узагальненого християнства. Щоб порвати з такою латентною релігійністю, варто знайти інший зв'язок скінченного з нескінченим. Власне, в колективному і програмному сенсі століття на це не спромоглося, хитаючись поміж збереженням романтичної суб'єктивності, що містила в собі нескінченне (принаймні як

---

досліджував на стику суспільних ефектів та літературних творів великі архетипи так званого мистецького дискурсу. «Художник-цар» (Jean Borreil, *L'artiste-roi: essais sur les représentations*, Aubier, 1990) – назва книги, що об'єднує його ідеї.

програму емансипації), і повною пожертвою нескінченністю, що насправді взагалі скасовує мистецтво як думку. Муки сучасного мистецтва щодо нескінченного розміщує його між програмним примусом, коли повертається романтичний пафос, і нігілістичним іконоборством.

Утім, жодного справжнього митця не можна звести до колективних тупиків, навіть якщо він поділяє якісь публічні вислови. Його творчість креслить проміжний шлях між романтизмом та нігілізмом і щоразу винаходить – навіть якщо не завжди у ясний спосіб – оригінальну ідею нескінченного-реального. Ця ідея діє так, ніби нескінченне є не що інше, як скінченне, відтоді як його мислять не в об'єктивній скінченності, а в дії, яка з неї випливає. Не буває відокремленого, або ідеального, нескінченного. Скінченна форма здатна в мистецтві на нескінченність саме в оживленні свого акту. Нескінченне не ув'язнене в формі, воно *передається формою*. Скінченна форма може дорівнювати нескінченній відкритості, якщо вона – подія, *те, що надходить*.

Мистецтво ХХ століття, не в заявах авангардів, а в своєму дієвому процесі, позначене постійним формальним неспокоєм, тотальною неможливістю підтримувати доктрину локальних чи навіть макроструктурних розпорядків. Чому? Тому що форма – це транзит буття, іманентне долання власної скінченності, а не проста абстрактна віртуальність для сходження Ідеалу, тільки під тиском якого вона могла б «рухати» наявні механізми. Власне, вона більше не може розпоряджатися наявними механізмами. Є лише *множинність формалізацій*.

Коментатори, здебільшого прихильники нинішньої Реставрації – яка, вочевидь, є також художньою реставрацією, альфа і омега якої – похмура антикварна манія «барокових» інтерпретацій будь-якої музики, – часто стверджують, що «сучасне мистецтво» (дивний вираз, якщо зважити, що часто йдеться про твори Шенберга, Дюшана або Малевича, яким мало не століття) було «догматичне», навіть «терористичне». Вони можуть легко піти далі й наректи пристрасть реального «Терором», гаразд, я не заперечуватиму; але коли вони розвінчують нібито затяту впертість у формальних *apriori* – це відверта нісенітниця. Століття, навпаки, позначене безпрецедентним розмаїттям настанов конструювання й прикра-

шання, позаяк воно вимагає не повільного й рівномірного історичного плину форм, а невідкладності тої чи тої експериментальної формалізації.

Затавроване реставраторами мистецтво воліє водночас зруйнувати втілення, християнську фігуру скінченності твору, й зберегти її як підтримку відкритості форми, коли нескінченне надходить як *розутілення*. Певно, найрадикальніше уявлення – замінити об'єктивність твору подієвими нестабільностями, створеними для зникнення формальними організаціями або навіть коекстенсивними з власним триванням «гепенінгами». А також маємо інтерес до імпровізації в усіх її формах, позаяк вона робить форму безмежною, забороняє її передбачення або навіть фіксування її стійких позицій. Зрештою, ось чому джаз, ця дивовижна школа імпровізації, найхарактерніше мистецтво століття.

Інсталяції, події, гепенінги, імпровізації: всі шукають щось на кшталт тотальної театралізації, позаяк театр завжди визнавав, що є мистецтво нестійке, рукотворне, пов'язане з численними публічними випадковостями\*. Ідеал століття в тому, що нескінченне може постати (з хоч і не до кінця, але чітко розробленою формою) зі сценічного випадку. Така його непроста настанова вирватись із романтизму. Це ідеал *матеріалістичної формалізації*. Нескінченне тут *безпосередньо* впливає зі скінченного.

Філософ помічає, що з цього приводу, як і з питання «кінця мистецтва», століття дискутує з Гегелем. Однак цього разу більше в несвідомій близькості, ніж у одержимому суперництві.

Щоб оцінити таку близькість, треба читати в «Логіці» (розділ «Кількість») фрагмент під назвою «Кількісна нескін-

---

\* Дослідження всього того, чому століття завдячує театрові, та незліченних, часто ледь вловних зв'язків, що поєднують це мистецтво з різноманітними інтелектуальними утвореннями століття, зразковим чином здійснює у книгах і статтях Франсуа Реньо. Отже, почніть з його «Глядача» (François Regnault, *Le Spectateur*, Beba/Nanterre Amandier/Théâtre national de Chaillot, 1986). Тож, щоб пересвідчитися, що аксіоми Реньо дозволяють по-новому осмислити історію театру, читайте «Нечувану доктрину: десять лекцій про французький класичний театр» (François Regnault, *La Doctrine inouïe: dix leçons sur le théâtre classique français*, Hatier, 1996).

ченність». Збірне визначення, запропоноване Гегелем (говоримо тут його термінологією), в тому, що нескінченність [квант] настає в той момент, коли акт долання себе відтворюється в ньому самому. Гегель додає, що в цей момент нескінченне перевищує сферу кількісного й стає якісним – «чистою якістю самого скінченного». Загалом, нескінченне, власне, як ми говорили, що сучасне мистецтво запропонувало його як реальне поняття, – являє собою якісну *детермінацію скінченного*. Але за яких умов? Саме тут нам у пригоді стає гегелівський аналіз.

Гегель відштовхується від того, що взяте в свій конкретній реальності скінченне, як будь-яка конкретна категорія, завжди є становленням, рухом. А скінченням цей рух робить те, що він повторюваний. Скінченне – це те, що лише виходить із себе, щоб залишитися тим самим. Гегель називає це «доланням» (*das Hinausgehen*). Скінченне – це те, що долає себе в собі, або те, що, виходячи з себе для створення Іншого, залишається залежним від Того Самого. Замість переінакшення себе просто маємо повторення.

Гадаю, це дуже глибока думка: сутність скінченного полягає не в межі, кордоні, які виступають як невиразні просторові інтуїції, а в повторенні. Саме до «манії повторення» Фрейд, а згодом Лакан припишуть скінченність людського бажання, об'єкт якого завжди повертається до того ж самого місця.

Отож провадить далі Гегель, долання як серія повторень, як відкладання виходу з себе у Те Same, є «дурна нескінченність» (*das Schlechte-Unendliche*), нескінченність, в якій, наприклад, після одного числа йде інше число і так далі «до безкінечності». Дурна нескінченність виявляє в собі повторювальну безплідність долання. У цьому сенсі вона є не що інше, як скінченне в його негативній детермінації (повторення).

Саме в цьому пункті аналіз Гегеля зробить цікавий поворот. Поки що ми розглядали долання (а воно є конкретне буття скінченного) лише в його *результаті*: безплідність, повторення, збереження Того Самого. Однак, зазначає Гегель, передбачаючи нинішніх художників, ми можемо спробувати схопити і помислити долання більше не в його результаті, що є лише «дурна нескінченність», а в його *дії*. Тут треба

відрізнити й спробувати відділити дію й результат, творчу сутність долання і невдачу творення. Або, як сказали б сьогодні, жест і твір. Не через те, що дія безплідна, ми звільнені від потреби мислити її як таку. Гегель виявляє, що в «дурній нескінченності» є дещо дійсно нескінченне, власне, це сама дія долання, – настільки, наскільки можна відірвати її від повторення. У гегелівській термінології відрив від повторення, а отже, від результату називається «повернення в себе». Проти тиранії об'єктивного результату, «повернення в себе» дії долання дозволяє помислити «суб'єктивну» суть скінченного або ж реальну, іманентну своєму рухові нескінченність. Тоді досягаємо нескінченності як чистого творення через оволодіння того, що утверджується «в собі», а не в черговому повторенні, одержимості долання. Ця іманентна творча здатність, ця незнищенна сила «долання» меж є нескінченність як *якість* скінченного.

Зазначимо, що мистецтво ХХ століття ставить питання про нові форми повторення. У своєму відомому тексті Вальтер Беньямін (відштовхуючись від фотографії, кіно, трафаретного друку тощо) наголошує, що століття віддається мистецькій серійності, силі «технічної відтворюваності». Через художній наголос на серійних об'єктах (велосипед Дюшана чи кубістські колажі) треба вписати, поставити повторювальний акт поза грубою цінністю повторення. Ці художні жести – демонстрація гегелівського «повернення в себе». Численні мистецькі проекти століття націлюються на передавання сили самого повторення. Це саме те, що Гегель називає якісною нескінченністю, це – *наочність сили скінченності*.

В ідеалі художній твір ХХ століття насправді не що інше, як наочність своєї дії. Саме в цьому сенсі він долає романтичний пафос сходження нескінченності в скінченне тіло твору. Адже він може показати свою нескінченність тільки у власній *дієвій* скінченності. Якщо художній «твір» керується такою нормою, розуміємо, що це, власне, й не твір, ще менше сакральний об'єкт. Якщо «художник» лише унаочнює чисту іманентну дію в якомусь акті повторення, зрозуміло, що він не просто художник, піднесений посередник між Ідеалом і чуттєвим. Так реалізується антиромантична програма десакралізації твору й десублімації художника.

Тоді постає фундаментальна проблема сліду або наоч-

ності наочного. Якщо ми маємо ресурс нескінченного лише в чистій дієвій якості, який слід цієї якості достатній, щоб наочно відокремитися від повторення? Чи лишаються сліди дії? Як відокремити дію від свого результату, не звертаючись до вічно сакральної форми твору?

Проілюструймо проблему за допомогою аналогії: чи можна дати чітку характеристику хореографії? Танець починаючи від російських балетів Айседори Дункан ключове мистецтво якраз тому, що це не що інше, як дія. Парадигма минушого мистецтва, танець не є твір у звичному розумінні. Але який його слід, в якому місці він утворює думку, окреслену своєю своєрідністю? Хіба слід не виникає завжди тільки з повторення й ніколи не з дії? Тоді мистецтво було б у тому, що в повторенні неповторне. Не було б нічого іншого, крім оформлення цього неповторного. Чи розв'язали ми проблему? Я не впевнений. Адже якщо неповторне набирає форми, то хіба не тому, що його результат є повторення? І чи не треба висувати, що мистецтво ставиться до неповторного ніби до формального виміру повторення? Тут варто протиставити два розуміння слова «форма». Перше, традиційне (або аристотелівське), розуміння стосується оформлення матерії, органічний вигляд твору, його очевидність як тотальність. Друге, що притаманне століттю, розглядає форму як *те, що художній акт визнає новою думкою*. Отже, форма є Ідея, дана в матеріальному виразнику, сингулярність, що активізується лише в реальному схопленні дії. Вона є (цього разу в платонівському сенсі) *ейдос* художнього акту, і її треба розуміти з боку *формалізації*. Адже формалізація, по суті, це велика сила, що об'єднує зусилля століття – від математики (формальна логіка) до політики (партія як апріорна форма будь-якої колективної дії) й, зокрема, мистецтва – або прозового (Джойс і одиссея форм), або живописного (Пікасо-винахідник – перед будь-якою видимою випадковістю – адекватної формалізації), або музичного (полівалентна формальна конструкція «Воццека» Альбана Берга). Але у «формалізації» слово «форма» не протистоїть «матерії» чи «змістові», воно поєднується з реальним дії.

Століття неабияк переймалося цими надзвичайно складними питаннями. Маю гіпотезу, що через постромантичну концепцію нескінченності (якісної, але й минущої) в сто-

літті мистецтво на парадигматичному рівні вписувало себе між танцем і кіно. Кіно пропонує загальну й незалежну від своєї публіки технічну відтворюваність. Воно реалізується як «твір-повторення» [«itégœuvte»], завжди відритий до інших жанрів нечистий жанр. Танець – навпаки: чиста мить, що завжди стирається. Між танцем і кіно пролягає питання: що таке нерелігійне мистецтво? В такому мистецтві нескінченність виникає з не чого іншого, як з ефектів дії, реальних ефектів, того, що спершу виставляється лише як повторювальна порожнеча. Мистецтво формалізації, а не твор. Мистецтво дуже далеке від людського торжища.

### 3. Однозначність

Мистецтво, нескінченне в своїй дії, зовсім не призначене задовольняти людських тварин у їхньому розміреному повсякденні. Воно радше намагається змусити думку (в тому, що її стосується) проголосити *надзвичайний стан*. Якісне нескінченне, приймаючи виклик дії, завжди долає всі результати, всі об'єктивні повторення, всі «нормальні» суб'єктивні стани. Мистецтво – не вираження буденної людинності й того, що в ній уперто чіпляється за виживання, або, як сказав би Спіноза, «прагне перебувати в своєму бутті». Мистецтво засвідчує те, що є нелюдського в людському. Його призначення (й ось чому декларації та маніфести такі суворі, такі нелегкі) насправді в тому, щоб примусити людинність перевищувати саму себе. У цьому сенсі мистецтво століття, як і його політики чи наукові формалізми, є чистісінько антигуманістичне.

Саме це сьогодні йому ставлять за вину. Хочуть, щоб мистецтво було гуманістичне, щоб воно оплакувало все, на що людина здатна в своєму доланні людини, щоб воно було мистецтвом прав людини. І справді, від «Білого квадрата на білому тлі» Малевича до «Чекаючи на Годо» Бекета, від безмовностей Веберна до ліричних жорстокостей П'єра Гійота фундаментальне мистецтво геть не переймається людиною. Просто воно вважає, що людина, така, яка вона є зазвичай, не таке вже велике цабе й не варта великого гамору, що й справді так. *Мистецтво століття – то мистецтво надлю-*

динності. Відразу погоджуюсь, що це похмуре мистецтво. Я не говорю сумне, поникле, невротичне, ні, – похмуре. Мистецтво, в якому навіть радість похмура. Бретон має рацію: Осирис – чорний бог. Навіть коли воно шалене й діонісійське, це мистецтво залишається похмурим, оскільки не віддається нічому такому, що було б у нас, людських тваринах, стурбованих своїм виживанням, безпосереднім та заспокійливим. Навіть якщо воно пропонує культ сонячного й утверджувального бога, засоби цієї пропозиції залишаються похмурими. «Чорне сонце» Нерваля – якнайкраще передбачений образ мистецтва століття, можливо, століття загалом. Світ, що народжується, не купається в заспокійливих променях. Це сонце для Фенікса, попіл якого не можна забути, попіл, з якого він постає. Тут знову Бретон: мистецтво, як і любов, політика, наука, у найвищому прагненні відроджується «з попелу сонця». Так. Століття – сонце з попелу.

Надлюдинність приписує скасування будь-якої партикулярності. Однак ми, як тварини, якими ми є, дістаємо просту втіху лише в партикулярності. Звідси те, завдяки чому століття залишиться в пам'яті людей, не має жодного стосунку до їхнього задоволення. Століття бажає як у побудові соціалізму, так і в мінімальному мистецтві, як у формальній аксіоматиці, так і в полум'ях нестямної любові універсальності без залишку, без прив'язки до якої-небудь партикулярності. Як-от Баухаус в архітектурі: будівля, яку ніщо не партикуляризує, позаяк вона віднесена до світлопроникної функціональності, універсально впізнаваної та незалежної від будь-якої стилістичної партикулярності. Добре бачимо, що пароль тут – формалізація, на одному рівні з реальним, і саме це невдовзі приводить до строгого ефекту індиферентності щодо людських суджень.

Надлюдинність – це те, що, звільнене від партикулярностей, віднімається [*se soustrait*] від будь-якої інтерпретації. Якщо твір має бути інтерпретований, може бути інтерпретований, це означає, що в ньому міститься забагато партикулярності, він не досяг чистої прозорості дії, не оголив свого реального. Він ще не однозначний. Людинність неоднозначна, надлюдинність однозначна. Але будь-яка однозначність виходить з формалізації, дія якої – реальне, яке можна локалізувати.



Століття було століттям однозначності. Й я сподіваюся, що саме це від нього й залишиться, всупереч нинішній Рес-таврації, настільки облудній та неоднозначній, наскільки вона вважає себе гуманістичною та дружньою. Дельоз настійливо стверджував однозначність буття\*, й наш час бажав у творах, в яких покладається універсальність без залишку, бути нелюдинним суперником буттю\*\*. Він без виявів слабкості та в усіх царинах досліджуватиме шляхи формалізації.

Я стверджую, що думка про буття як буття – не що інше, як математика. Ось чому, на мій погляд, не дивно, що матрицею грандіозних проектів ХХ століття була спроба математиків століття, між Гільбертом і Гротендиком, «розбити навпіл», як казав Ніцше, історію математики, щоб встановити інтегральну формалізацію, загальну теорію універсумів чистої думки. Утвердити таким чином переконання, що будь-яка коректно сформульована проблема може напевно бути розв'язана. Звести математику до її дії – сили однозначності формалізму, оголеної сили літери та її кодів. Великий трактат Бурбакі – це французький внесок у такий гігантський інтелектуальний проект. Треба все привести до впорядкованої аксіоматики, індексувати в формалізмі доведення її власної зв'язності, утворити раз і назавжди «математичну річ», не покинути її на марнотну та контингентну історію. Треба запропонувати всім анонімну та всеохопну математичну універсальність. Формалізація математичної дії – це промовляння математичного реального [le dire du

---

\* У книзі «Дельоз. Шум буття» (Alain Badiou, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, éd. Natchette, 1997) Бадью послідовно доводить центральність теми «однозначності буття» для всього філософського проекту Дельоза. – Прим. пер.

\*\* Я свідомо вживаю слово «буття», адже без вагань вписую себе в «західну» онтологічну традицію. Не слід забувати, що це рішення як таке було переоцінене в рефлексії Франсуа Ларюеля. Для нього на заваді до реального стоїть філософське рішення перетворити буття на центральний концепт. Доступ до реального гарантує радше (у цьому випадку, до речі, несподівано) «наука», те, що Ларюель називає «бачення-в-Єдиному». Такий підхід, що призупиняє філософське рішення, називатиметься не-філософією. Щодо подробиць, що, як завжди, вартують уваги, читайте «Філософію та не-філософію» (François Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga, 1989).

réel mathématique], а не апостеріорна форма, приліплена до невловимої матерії.

Монументальний «Трактат» Бурбакі – це еквівалент у математиці того, чим у поезії був малармеанський проект «Книги». З тією різницею, що «Трактат», хай навіть незавершений, написаний і, як хотів Маларме, «в багатьох томах», на противагу «Книзі». Ще один доказ того, що, як ми стверджуємо з самого початку, ХХ століття завжди робило те, що ХІХ століття тільки проголошувало.

Втім, як стало загальним місцем наголошувати на позірній «невдачі» Маларме, так сьогодні, коли в математиці ввійшла в моду «конкретна скромність» і коли, зокрема, математики часто бажають перетворитися на фінансових аналітиків, люблять говорити, що проект Бурбакі зазнав поразки. Це правильно, лише якщо його редукувати до одного з аспектів, чітко визначеного в часі та найменш посправжньому новаторського: бажання логічної закритості («повноти», як кажуть логіки). Справді, Гедель довів, що неможливо, щоб математичний формалізм, володіючи елементарними ресурсами арифметики (своїм мінімумом), містив доведення власної несуперечливості. Але пристрасть реального в проекті Бурбакі лише в другу чергу пов'язана з властивістю повноти, яка скоріше відносить до амбіцій систематизації класичної метафізики. Важливо те, що формальне подання математики відповідає засадничій радикальності, що характеризує природу її дії. І цей пункт, на мій погляд, залишається вимогою думки як для математиків, так і для філософів.

Дехто витлумачував технічний результат Геделя в такому сенсі: будь-який механізм формалізації має залишок, а отже, треба покинути мрію століття про однозначний доступ до реального. Залишок, який не використовують і не можуть використати, тобто формалізувати, неминуче інтерпретуватимуть. Треба повернутися до старих протоптаних і неоднозначних шляхів герменевтики.

Вражає те, що Гедель (після Кантора він найвидатніший у вивченні сутності математики) виносить інший урок зі своїх доведень\*. У них він вбачає урок нескінченності й

\* Безперечно, незле завершити цей легкий дотик до століт-

розплату з незнанням, яким подвоюється будь-яке знання, здобуте з реального: брати участь в істині – це й завжди вимірювати, що є інші істини, в яких ми ще не беремо участі. Саме це відділяє формалізацію як думку і проект від простого прагматичного використання форм. Треба, ніколи не впадаючи у зневіру, винаходити інші аксіоми, інші логіки, інші способи формалізувати. Сутність думки завжди полягає в силі форм.

Без сумніву, сьогодні бажано, щоб ми залишалися гедельянцями, якщо принаймні хочемо врятувати в нас нелюдинність істин проти тваринної «людинності» партикуляризмів, потреб, прибутків і сліпого виживання.

Які наші аксіоми? І до яких наслідків треба дійти, щоб вони чітко були виведені з цих аксіом? Нам, індиферентним до opinii реставраторів, конче потрібно дати відповідь на ці питання. Ніщо не зможе нас відволікти від цього.

Разом із завершенням століття нам треба підхопити парі, яке йому належало, парі однозначності реального проти неоднозначності видимого. Знову проголосити й цього разу, можливо, хто знає, виграти цю війну думки, яка була війною століття, але вже протиставляла й Платона Аристотелю: війну формалізації проти інтерпретації.

У цій війні наявні інші менш езотеричні імена: Ідея проти реальності. Свобода проти природи. Подія проти наявного становища. Істина проти opinii. Інтенсивність життя проти безглузлого виживання. Рівність проти права. Повстання проти терпливості. Вічність проти Історії. Наука проти техніки. Мистецтво проти культури. Політика проти менеджменту. Любов проти сім'ї.

Так, треба перемогти в усіх цих війнах, як пише чуваський поет Айгі, «серед поштовхів подиху неказаного».

---

тя прочитанням головної статті Геделя «What is Cantor's Continuum Hypothesis?» Повторюся: те, що «структуралістські» роздуми наситили цих авторів, сьогодні не означає, що ми можемо уявити собі філософію без вивчення канонічних текстів Кантора, Фреге і Геделя. А також великих філософських текстів Жана Каває, Альбера Лотмана і Жана-Тусена Дезанті, для яких вирішальну роль відіграє математика.

### 13. СПІЛЬНЕ ЗНИКНЕННЯ ЛЮДИНИ І БОГА

За наших часів, хай це буде 2004 рік, тільки й розмов, що про права людини та повернення релігійного. Дехто з ностальгиків за грубими опозиціями, що зачаровували й спустошували ХХ століття, стверджують, нібито наш світ організується навколо смертельної битви між Заходом, який виступає за права людини (чи свободу, демократію, емансипацію жінок тощо), та релігійними «фундаменталістами», на загал волохатими й бородатими ісламістами, поборниками варварського повернення до традицій, що прийшли з Середньовіччя (замкнені жінки, обов'язкові вірування, тілесні покарання...).

Цими днями навіть у Франції деякі інтелектуали неабияк стурбовані – у конфліктному полі, віднині заповненому війною Людини (чи Права) проти (терористичного) Бога, – пошуками сурогатного панівного дискурсу. Втім, саме відступники, що зрадили ліві ідеали, ренегати лівого руху 70-х найбільш невтішні через те, що «Революція» перестала бути іменем якої-небудь автентичної події, що антагонізм політики більше не дає нам ключа до Історії світу, що абсолютність Партії, Мас і Класу зійшла нанівець. Ось вони, бідні інтелектуали без справжнього ресурсу, симетричні фальшивим бородатим пророкам та їхньому більш чи менш нафтовому Богові, заклопотані перетворенням винищення євреїв нацистами в унікальну й сакральну Подію ХХ століття, антисемітизму – в доленосний зміст історії Європи, слова «єврей» – в жертвне позначення сурогатного абсолюту, а слова «араб» (ледве прихованого позаду «ісламіста») – в позначення варвара.

З цих аксіом випливає, що колоніальна політика держави Ізраїль є аванпост демократичної цивілізації, а амери-

канська армія – верховний гарант будь-якого прийнятного світу.

Моя позиція стосовно цієї патетичної «великої оповіді» про остаточну битву гуманістичної демократії проти варварської релігії надзвичайно проста: Бог монотеїзмів давно помер, без сумніву, як мінімум двісті років тому, а людина гуманізму не пережила ХХ століття\*. Ані нескінченні ускладнення державної політики на Близькому Сході, ані плутані душевні пориви «демократів» наших країн не мають найменшого шансу їх воскресити.

Війна цивілізацій, конфлікт між демократіями та тероризмом, смертельна сутичка між правами людини і правами релігійного фанатизму, пропагування расистських, історичних, колоніальних чи жертвних позначників, як-от «араб», «єврей», «західноєвропеець», «слов'янин», – все це не що інше, як ідеологічний театр тіней, за лаштунками якого розігрується єдина справжня сцена: болісне, розсіяне, змішане й повільне заміщення – замість загиблих комунізмів – іншого раціонального шляху політичної емансипації великих людських мас, нині кинутих у хаос.

І добре зрозумійте, що я не віддаю перевагу «французу» чи «європейцю». В іншому місці я запропонував для цих національних категорій чистісіньке випарування\*\*.

На такому ґрунті було б цікаво перечитати одну сторінку з ХХ століття, свідком якої я був особисто: останні спалахи старого концепту людини, в його зв'язку з остаточним відступом божистого.

---

\* Щодо питання Бога, відсилаю до першого розділу мого «Короткого трактату перехідної онтології» (Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, 1998), що називається «Бог помер» [Dieu est mort]. Німецькі перекладачі винесли цю назву в заголовок усієї книги – «Gott ist tot». Що стосується смерті Людини, пропоную звернутися до моєї книги «Етика. Нарис про усвідомлення Зла» (Alain Badiou, *Étique. Essai sur la conscience du Mal*, Hachette, 1993, Nous, 2003). У ній я розглядаю дискурс прав людини. Загалом, якщо згадати давнє анархістське гасло, максима має бути такою: «Ні бога, ні людини».

\*\* В «Обставинах-2» (Alain Badiou, *Circonstances 2. Irak, foulard, Allemagne/France*, Paris, Lignes & Manifeste, 2004) я пропоную злиття Німеччини та Франції для того, щоб народилася нова сила, що скасувала б їхні початкові складники й підкорила б собі повільну та безладну європейську конструкцію.

Підійдемо до цих питань трохи здалеку.

Відомо, що Достоєвський з-поміж деяких інших поставив драматичне питання: «Що трапляється з людиною, якщо Бога більше немає?» Чи може людина справді жити «без Бога»?

Щоб виміряти силу цього запитання, треба згадати попередні зв'язки між «людиною» і «Богом», як їхній концепт був розроблений сучасною метафізикою. Від моменту, коли тематика людини як суб'єкта розкривається за власною логікою (з посткартезіанського мотиву самосвідомості), яке філософське становлення зв'язку між питанням людини і питанням Бога?

Рухатимемося зі швидкістю історичного локомотива.

Для Декарта Бог потрібний як гарантія істини. Звідси певність науки знаходить у Ньому своє виправдання. Можна з повним правом сказати, використовуючи мову Лакана, що Бог Декарта – це Бог суб'єкта науки: те, що зав'язує вузол між людиною і Богом, є не що інше, як істина, яка під виглядом певності пропонує себе суб'єктові.

Другий підхід – Кант. У нього відбувається принципове зміщення: пов'язування людини з Богом більше не зумовлює суб'єкта науки, названого Кантом «трансцендентальним суб'єктом». Справжні стосунки між людиною і Богом постають з практичного розуму. Цей зв'язок встановлюється, як того хотів Русо, моральною свідомістю. Можна говорити, перефразовуючи самого Канта, про релігію в межах тільки практичного розуму. Людина не має жодного суто теоретичного доступу до надчуттєвого. Благо, а не Істина відкриває людину Богові.

Це дуже близько до американського Бога сьогодення, який досить розмитий, щоб мати інші конвертовані атрибути, крім як підтримувати войовничий гуманізм «прав людини» і «демократії». Бога, вся національна функція якого полягає в благословенні гуманістичних вояків, найнятих бомбардувати й захоплювати варварські краї. Поза цим у нього є тільки одна приватна функція: благословляти добропорядних батьків сімейства.

Разом із Гегелем – нове зміщення. Те, що він називає Богом, є абсолютне становлення духу чи абсолютна Ідея, «абсолютна як суб'єкт», або також конкретна Універсальність.

Точніше, абсолютне становлення суб'єктивного духу, що є наше власне становлення, довершує розкриття Бога. Можна сказати, що Гегель пропонує іманентне пов'язування: Бог є процес імовірно завершеної людини.

Таке есхатологічне бачення надзвичайно невластиве хаотичному початку нашого ХХІ століття. Будь-яка фігура абсолюту викликає в нього підозру – в ім'я скінченності (що є онтологічна сутність «демократії») – а ще більше викликає підозру фігура, що іманентним чином підносила б до рівня абсолюту те чи те становлення людського авангарду.

Однак саме в цьому єдиному сенсі («Бог» зведений лише до старого імені для істин, із якими ми здатні з'єднатися) я залишаюся гегельянцем (як і все ХХ століття, що має якусь вагу).

Нарешті – позитивізм, що радикалізує іманентність Бога щодо людини, начерк якої робить Гегель. Для Огюста Конта Бог вже насправді є саме людство, разом із живими й мертвими, людство, яке він нарікає «великим Буттям». Позитивізм пропонує нам релігію людства, яка є результат процесу наукової іманентизації Істинного.

Впродовж усього шляху крізь Істинне, Благо, Історію іманентності ми спостерігаємо траєкторію найважливішої для нас особливості: між «людиною» й «Богом» циркулює номінальна нерозв'язність [indécidabilité]. Чи це не обожествління людини? Щось на кшталт християнства навпаки? Чи, може, це ближче до мотиву втілення, гуманізація божистого? Чи не обернені ці процеси? Божиста аналогія зберігається, але віднині вона внутрішньо невід'ємна від людини. Скажемо, сутність класичного метафізичного гуманізму – конструювання нерозв'язного предиката між людським і божистим.

Відчайдушний виступ Ніцше не мав іншого наміру, як розбити цей предикат, розв'язати його на рівні самого нерозв'язного. Бог має померти, а Людина має бути подолана.

Ніцше повстає проти релігії й зокрема проти християнства лише на перший погляд. Адже він пророчить про Бога і священників лише тією мірою, якою вони утворюють фігуру людської (не)сили. Відомий вислів «Бог помер», вочевидь, стосується людини на тій стадії, коли після Декарта, Канта, Гегеля, Конта Бог перебуває в ситуації нерозв'язної пов'язаності з людиною. «Бог помер» означає, що людина

також померла. Людина, остання людина, мертва людина – те, що має бути подолане на користь надлюдини.

Що таке надлюдина? Це просто людина без Бога. Людина, яку можна мислити поза будь-яким зв'язком із божистим. Надлюдина розв'язує нерозв'язність [*decide indécidabilité*], розбиваючи таким чином гуманістичний предикат.

Проблема в тому, що надлюдини ще немає. Вона повинна ще *прийти*. Та оскільки надлюдина і є, власне кажучи, людиною, людиною, звільненою від Бога, треба сказати, що, передрікаючи все ХХ століття, Ніцше перетворює людину на програму. «Собі я сам передвісник», – проголошує Заратустра. Надлюдина – прийдешня розв'язка Історії людини.

Отож ХХ століття, як ми всіляко повторювали, починається з теми людини як програми, а не як даності.

Значимо, що певний різновид ХХІ століття – під знаком прав людини як прав природного живого, скінченності, покірності наявному стану речей – намагається повернутися до людини як даності. Я вже говорив: це відбувається тоді, коли наука дозволяє (нарешті!) змінювати людину в самій її основі тваринного виду. Тобто це «повернення» віднині спіткала невдача. Й нашим запитанням як ніколи залишається: що ж може нам обіцяти програму людини без Бога?

Втім, ми вже виявили в славні 60-ті роки двадцятого століття, що з цього питання окреслилися дві конфліктні гіпотези.

Щодо першої гіпотези, «Питання методу» Сартра, текст, опублікований 1959 року в «*Les Temps modernes*», перш ніж перетворитися на вступ до «Критики діалектичного розуму», міг би бути тут нашим дороговказом. Стосовно другої гіпотези, це відомий уривок книги Фуко «Слова і речі» (1966), присвячений смерті людини.

Перша велика гіпотеза полягає в тому, що людина без Бога має заступити місце мертвого Бога. Мова не про процес іманентного обожествління. Йдеться про посідання порожнього місця.

Ми добре розуміємо, що справжнє посідання цього місця, безперечно, неможливе. Наприкінці «Буття й ніщо» Сартр, власне, говорить, що пристрасть людини перевертає пристрасть Христа: людина губить себе, щоб урятувати Бога. От тільки, додає він, ідея Бога суперечлива, так що людина



губить себе даремно. Звідси відома формула, що завершує книгу: «Людина – це даремна пристрасть».

Згодом Сартр зрозуміє, що цей нігілістичний романтизм залишається декоративним. Якщо проект людини – змусити себе прийти на місце абсолюту, сутність людини є саме цей проект, так що його «здійснення» не є міра його розвитку. Є відповідні цьому проекту історичні практики, а є чужі йому практики. Отже, існує можливе гуманістичне розуміння того, що ми мусимо робити чи не робити, навіть якщо гадано завершена фігура боголюдини – неприйнятна [inconsistente].

Цей мотив неможливого, але доконче потрібного (чи реального) посідання місця, залишеного богами порожнім, гадаю, можна назвати радикальним гуманізмом. Людина є в собі власний абсолют або, точніше, вона є становлення без кінця цього абсолюту, яким вона є. Мабуть, можна сказати, що Сартр підносить до абсолюту або перетворює на метафізику програмний вимір революційних політик, зокрема, в їхній комуністичній версії. Людина – це те, що вона має винайти. Такий зміст того, що подається не так як особиста мораль, а як гіпотеза емансипації. Людина має єдиний обов'язок змусити себе з'явитися як унікальний абсолют.

Звичайно, ця гіпотеза взаємодіє з усім спектром марксизму. Вона звертається до первинних інтуїцій Маркса «Рукописів 1844 року». Родове людство несе в собі (під іменем «пролетаріату») те, що має викликати її власну сутність, по той бік алієнації (відчуження), що її розгортають в конкретній Історії. Ось чому Сартр одночасно стверджуватиме, що зміст позитивного знання – це алієнація людини, але реальне завдання цього знання – рух, завдяки якому люди «існують», алієнація як програма дезалієнації. Паралельно він говоритиме, що «марксистське Знання стосується алієнованої людини» (оскільки поневолення – актуальне історичне середовище, всередині якого існує свобода, таким чином перетворюючи вільну людину на своерідну програму) й мета (що не належить більше системі Знання) є те, що «той, хто запитує, розуміє, як той, кого запитують (тобто він сам), живе в своїй алієнації, як він її долає й алієнується в цьому доланні».

Отже, людина як програма – це екзистенційне розуміння додання відчуження людини заради емансипації, етапи

якої є завжди *нові* форми відчуження. Або так: діалектизація (об'єктивного) знання поневолення за допомоги (суб'єктивного) розуміння її умови, якою є свобода: «Практична свобода схоплюється лише як постійна й конкретна умова поневолення, себто крізь це поневолення і через нього, як те, що її уможливорює, як її засновок».

Слово «засновок» виражає суть метафізики радикального гуманізму: людина – суще, що в собі самому, є своя програма й тим самим засновує можливість програмного самопізнання: «Засновок антропології є сама людина, не як об'єкт практичного Знання, а як практичний організм, що продукує Знання як момент свого *праксису*».

Посісти місце померлого Бога означає стати, з того, що є, єдиним *засновком*.

Друга велика гіпотеза, ніцшеанська в своєму принциповому змісті, полягає в тому, що відсутність Бога є одне з імен відсутності людини. Радісна катастрофа, що зачіпає божисту фігуру (боги, повторює Ніцше, померли від сміху), є водночас і весела наука людської, занадто людської катастрофи: розсіювання, розпад фігури людини. Кінець гуманізму. Як пише Фуко: «У наші дні можна мислити лише в порожнечі зниклої людини». І зовсім як Ніцше, Фуко збирається протиставити тим, «хто ще хоче говорити про людину, її царювання чи звільнення», те, що він називає «філософським сміхом, тобто певною мірою сміхом мовчазним».

Гіпотеза, охоплена цим сміхом чи мовчанкою, насправді є гіпотеза історичного пришествя радикального антигуманізму.

Отже, ми можемо сказати: ХХ філософське століття ідентифікується в своєму осередді близько 50–60-х років, зіткненням між радикальним гуманізмом і радикальним антигуманізмом.

З погляду діалектичної думки суперечностей, між двома конфліктними орієнтаціями наявна певна єдність. Адже й одна, й друга розглядають питання: то як бути з людиною без Бога? Й одна, й друга – програмні. Сартр бажає заснувати на безпосередності *праксису* нову антропологію. Фуко проголошує, що зникнення фігури людини є «розгортання простору, в якому нарешті знову можна мислити». Радикальний гуманізм та радикальний антигуманізм погоджуються щодо

теми людини без Бога як відкритості, можливості, програми мислення. Ось чому дві орієнтації перехреснуватимуться в багатьох ситуаціях, зокрема в усіх революційних епізодах.

У певному сенсі політики століття чи, ширше, революційні політики, створюють суб'єктивно нерозв'язні ситуації між радикальним гуманізмом та радикальним антигуманізмом. Як це чудово розумів Мерло-Понті (але виводив з нерозв'язного нерозбірливі висновки), загальний заголовок міг би мати кон'юнктивну форму: «гуманізм і терор». Натомість XXI століття відкривається диз'юнктивною мораллю: «гуманізм або терор». Війна (гуманістична) проти тероризму.

Цей кон'юнктивний вимір, оце «і», яке вже зустрічаємо в думці Робесп'єра чи Сен-Жуста (Терор і Чеснота), кон'юнкція, що після сорока років дозволяє писати без парадоксу «Сартр і Фуко», не забороняє, а вимагає – щоб бути на рівні того, що приходить, – формалізувати конфлікт радикальних орієнтацій. Конфлікт, який також емпірично перевертає цю кон'юнкцію в столітті, від 50-х до 60–70-х років. Перш ніж 80-ті роки виносять на поверхню, немов дохлу рибу, диз'юнктив, відверто позбавлений не тільки будь-якої радикальності, а й будь-якої надії, яку можна універсалізувати.

Що таке філософія для радикального гуманізму? Сартр наполягає: це антропологія. Існує антропологічне становлення філософії. Це становлення, вочевидь, залежить від творення людини людиною. Зрештою, філософія є попередньою антропологією, що очікує історичного (або в певних послідовностях) здійснення цієї програми, програми абсолютності людини.

В межах радикального антигуманізму відразу відчувається неприйняття слова «філософія». Чому? Тому що, говорить Фуко, «антропологія є, можливо, основною диспозицією, що спрямовує й рухає філософію, починаючи від Канта до наших днів». Але для ніцшеанця той, хто говорить «антропологія», також говорить і «теологія», навіть «релігія». Тому філософія, тривалий час сформульована як антропологія, викликає підозру. Отож, цього разу разом із Гайдеггером, замість «філософії» перевага надаватиметься слову «думка». По суті, «думка» в радикальному антигуманістичному баченні (фактично передбаченому Гайдеггером з 20-х років) по-

значає те, що заміщує філософію, коли полишають антропологію, в зв'язках з якою філософія занадто скомпрометована. Йдеться, на думку Фуко, який, попри все, зберігає програмний стиль, про те, «щоб мислити, не переходячи невдовзі до думки, начебто це мислить людина». Треба мислити «в порожнечі зниклої людини», а отже, *почати* мислити.

Отож на межі 50–60-х років під єдиним гаслом смерті Бога наявні два визначення завдань філософії:

а) загальна антропологія, що супроводжує конкретний процес емансипації (Сартр);

б) думка, що відкриває шлях пришествю нелюдинного починання (Фуко).

Сартр приходять надто пізно. Він пропонує реактивувати радикальний гуманізм, що вже становив тло терористичного волюнтаризму Сталіна, який, повторимо, казав: «Людина – найцінніший капітал»\*. Але, крім того, в доволі гегелівському (чи «молодомарксівському») стилі Сартр уявляє свою гуманістичну антропологію не тільки як змістовне знання, що супроводжує революційний *праксис*, але також як конкретне становлення думки, як історичне залучення філософського розуму: «Нове уведення людини як конкретної екзистенції всередину антропології як її постійної підтримки з необхідністю постає як етап “становлення-світом” філософії».

В підсумку все відбувається так, ніби Сартр пропонував СРСР і комуністичній партії дрібку душі в момент, коли ця держава і ця партія – як парадигматичні фігури емансипації – були вже не більше, ніж політичними трупами.

Сартр утворює патетичну й прекрасну фігуру попутника без путі.

Якщо наприкінці 60-х антигуманістична програма візьме гору (й, на мій погляд, залишається тим, від чого треба відштовхуватись), то це тому, що вона пропонує й поєднує ідеї порожнечі та починання. Ці ідеї стають у пригоді для бунтівників 68-го, відтак 70-х років. Усі тоді вважали, що

---

\* Точна цитата мовою оригіналу: «...из всех ценных капиталов, имеющих в мире, самым ценным и самым решающим капиталом являются люди, кадры», – промова 4 травня 1935 р. у Кремлівському палаці перед випускниками військових академій. – Прим. пер.

дещо незабаром має статися, прийти. І що це «дещо» за-  
слуговує на те, щоб йому себе присвятити, бо це, власне,  
не енний різновид гуманізму, а саме фігура нелюдинного  
починання.

Бачимо: питання гуманізму завершується розділенням  
стосовно Історії. Радикальний гуманізм підтримує гегелів-  
ське переконання, що істина історична. Програмне слово  
«людина» позначає певну історичну *роботу* людини. Дру-  
гий том «Критики діалектичного розуму» мав, врешті-решт,  
бути присвячений Історії, від Єгипту до Сталіна. Посутньо  
нормативне поняття «людина» уможливило розумність мо-  
нументальної роботи історії емансипації.

Фуко ж під знаком антигуманізму пропонує бачення Іс-  
торії через уривчасті послідовності, історичні сингулярності,  
які він називає «епістемами». Тож «людину» треба розуміти  
як лишень одне зі слів, що використовує сучасний філософ-  
ський дискурс. Тобто Історія як неперервність смислу або  
становлення Людини є настільки ж застаріла категорія, як і  
категорія дискурсу, що її підтримує (філософія як антропо-  
логія). До чого треба бути абсолютно і надзвичайно уважним,  
так це до питання: чи дещо починається і в яких дискурсив-  
них мережах лежить це починання?

Історія – монумент чи послідовність починань? У сто-  
літті «людина» підтримує цю альтернативу.

Програма людини без Бога таким чином висувала дві  
різні пропозиції. Або це історичний творець власної абсо-  
люотної сутності. Або це людина нелюдинного починання, що  
розміщує свою думку в тому, що приходить і залишається в  
уривчастості цього прищестя.

Сьогодні ми констатуємо, що обидві пропозиції відки-  
дають. Натомість пропонують звичайну реставрацію кла-  
сичного гуманізму, але без життєвості Бога (присутнього чи  
відсутнього), що підтримував би його існування.

Класичний гуманізм без Бога, без проекту, без станов-  
лення Абсолюту – це репрезентація людини, що зводить її  
до її тваринного тіла. Гадаю, якщо ми виходимо зі століття  
через одночасне скасування двох програм думки, якими бу-  
ли радикальний гуманізм та радикальний антигуманізм, ми  
неминуче підпадатимемо під фігуру, що перетворює людину  
не більше й не менше на певний вид.

Сартр вже говорив, що якщо людина не має за свій проєкт комунізм, повну рівність, тоді вона є лише певний тваринний вид, що становить інтерес не більше, ніж мурахи чи свині.

Саме в таку ситуацію ми потрапили. Після Сартра і Фуко – вульгарний різновид Дарвіна. Разом із наступом «етики» про що ще непокоїтись в питанні виду, як не про його виживання? Екологія та біоетика потурбуються про наше «коректне» становлення свинями чи мурахами.

Утім, нагадаємо, що вид є переважно *те, що себе закабляє, domestує*.

Якщо навіть я мушу сказати обурливі речі, я переконаний, що це закабалення [domestication], приховане в гуманізмі без програми, який нам його нав'язує, вже активно розвивається в розповсюдженні – як видовище і як норма – жертвовного тіла.

Справді, чому сьогодні питання людини найрізкіше ставлять саме в формі жертв тортур, нищень, голоду, геноциду? Хіба не через те, що людина подається не чим іншим, як тваринною даністю тіла, найвидовищніше підтвердження якої – єдине, що продається (адже ми на великому торжищі), як відомо від часів циркових ігрищ, – це страждання?

Скажемо, що сучасні «демократії» воліють нав'язати планеті тваринний гуманізм. Тут людина існує лише як достойна жалю. Людина – це *жалюгідна тварина*.

Ця панівна ідеологія ХХІ століття, на порозі якого ми стоїмо, жадає будь що зруйнувати спільну точку, в якій збігаються Сартр і Фуко. А саме – що людина, якщо вона не є нескінченна програма власної абсолютності, заслуговує лишень на зникнення. Сартр і Фуко гадають так: або ж людина є майбуття людини (Сартр), або ж вона – своє минуле (Фуко). Вона не може бути своїм теперішнім, якщо не зводиться до обрисів тварини, яку вона містить в собі або яка є її інфраструктурою. Сьогоднішні реакціонери, скажімо, автори пасквілю «Чому ми не ніцшеанці»\*, проголошують навпаки: людина – єдине теперішнє людини.

---

\* Колективна монографія, опублікована свого часу під такою назвою, збрала чимало молодих (чи менш молодих) карликів, спраглих публічно задусити великі інтелектуальні постаті 60-х років ХХ століття,

Однак визнаємо, якщо б це справді було так, з огляду на те, чим є наше теперішнє, людина не вартувала б і шеляга.

У зворотній дії до тваринного гуманізму краще проглядаються спільні риси радикального гуманізму та радикального антигуманізму.

Нараховуємо три такі спільні риси:

1. Сартр і Фуко пропонують, відштовхуючись від людини чи від її порожнечі, відкрити фігуру. В обох випадках на меті стоїть всеохопний проект. Для Сартра антропологія розширює філософію до всесвітніх вимірів. Для Фуко триматися у відсутності людини означає долати перешкоду, що «вперто протистоїть майбутній думці». Для Фуко, як і для Сартра, головне питання – відкриття незнанної можливості; можливості думки для першого, гуманізації буття для другого. «Людина» – становлення чи порожнеча – це не що інше, як одне з імен цієї можливості, цього відкриття.

2. Сартр і Фуко з гострим неприйняттям ставляться до субстанціалістських категорій. Сартр полемізує проти будь-якого субстанціалістського відокремлення практичної свободи від аліенацій. Не можна «дозволити, щоб свобода проекту опинилась у своїй повнокровній дійсності під аліенаціями нашого суспільства». Невіддільна від того, що її втримує поза власною абсолютністю, людина – це траєкторія дезаліенації або проект, але ніколи не ідентичність, яку можна відокремити. Фуко безжально насміхається з тих, хто «ще ставить питання про те, що таке людина в її сутності».

Людина тваринного гуманізму, навпаки, субстанціалістська, або натуральна, категорія, до якої ми дістаємося за допомоги емпатії у видовищі страждань. Навіть такий видатний талант, як Гі Лардро\*, вважав, що мусить зробити

---

як вже намагалися це зробити в занудливому опусі «Думка 68» (Luc Ferry, Alain Renaut, *La Pensée 68*, Gallimard, 1985) майбутній бонза Рено та майбутній міністр Фері.

\* У книзі «Вірогідність» (Guy Lardreau, *La Véracité*, Verdier, 1993) Гі Лардро безнадійно намагається заснувати чуттєву (чи матеріалістичну) мораль на почутті, впровадженому стражданням іншого. На цій стадії він ще «новий філософ», навіть ідеолог гуманітарних втручань. Однак ми можемо стверджувати, що він ним не є *насправді*.

внесок у гнітючу метафізику жалості. Але жалість, якщо вона не є суб'єктивована інстанція пропаганди для «гуманітарних» інтервенцій, – це лишень підтвердження натуралізму, глибинної тваринності, до чого редукують людину в сучасному гуманізмі.

Наша епоха – це, принаймні з погляду «західних» дрібних буржуа, епоха екології, довкілля, неприязні до мисливства, коли йдеться про горобців, китів чи людей. Треба жити в нашому «планетарному селищі», дати розвиватися [*laisser faire*] природі, повсюдно стверджувати природні права. Адже речі мають природу, яку треба поважати. Важливо відкрити й зміцнювати природні рівноваги. Ринкова економіка, наприклад, природна, треба віднайти її рівновагу поміж кількома багатіями (на жаль, неминучими) та бідняками (на жаль, незліченними) так само, як належить дотримуватися рівноваги між їжачками та равликами.

Ми живемо в аристотелівській моделі: є природа, а поряд право, що намагається хоч як скоригувати надміри подій у природі. Страшаться, але бажають за допомогою права усунути те, що не є ні природне, ні кориговане. Загалом, те, що *монструозне*. Й фактично Аристотель стикнувся під виглядом монстра з нетривіальними філософськими проблемами.

Фуко і Сартр відчувають до такого неоаристотелівського натуралізму неабияку відразу. Один і другий насправді, і як належить, відштовхуються від монстра, від винятку, від того, що не має жодної прийнятної природи. Й тільки з такої позиції вони розглядають родову людинність як те, що перебуває по той бік будь-якого права.

3. Сартр і Фуко пропонують один чільний концепт, що підтримує їхнє визначення чи то людини, чи то думки, як починання, проекту, відкриття. Для Сартра оператором цього типу виступає екзистенція (або *праксис*). Для Фуко – це думка або мислення [*le pensée ou la pensée*]. Для одного екзистенція – це те, що треба збагнути в самій алієнації, й вона не може редукуватися до знань. Для другого думка – це щось інше, ніж просте здійснення дискурсивних формацій *епістемі*. Домовимося (як добрі платоніки) називати ці оператори Ідеями. Тоді можна буде сказати, що фундаментальний імператив тваринного гуманізму є настанова: «Живи без Ідей».



Через великі голоси Сартра і Фуко століття запитувало: людина, яка надходить, яка має прийти, під виглядом екзистенції чи думки, чи є вона фігура надлюдинна чи фігура нелюдинна? Чи діалектизуватимуть фігуру людини, долатимуть її? Чи, може, облаштовуватимуться в іншому місці? В іншому місці, яке Дельоз назвав «міжзоряним».

Тваринний гуманізм наприкінці століття прагне перервати саму цю дискусію. Його великий аргумент, нав'язливість якого нам траплялася чимало разів, такий: політичне бажання надлюдинності (або людини нового типу, або радикальної емансипації) породжувало лише нелюдинне.

Але слід *відштовхуватися* саме від нелюдинного: від істин, що можуть прийти, в яких ми беремо участь. І тільки звідси передбачити надлюдинне.

Про ці нелюдинні істини Фуко мав резон (як і мали резон Альтюсер з його «теоретичним антигуманізмом» чи Лакан з його радикальною дегуманізацією Істинного) говорити, що вони примушують нас «формалізувати, не антропологізуючи».

Отже, говорімо про філософське завдання на порозі нового століття – і проти тваринного гуманізму, що напосідає звідусіль, – як про *формалізований не-гуманізм*.

## БІБЛІОГРАФІЯ

Aïgui Guennadi Nikolaevitch, *Hors commerce Aïgui*, textes réunis et traduits du russe par André Markowicz, Le Nouveau Commerce, 1993.

Aragon Louis, *Le Con d'Irène*, Mercure de France, 2000.

Bonnefoy Yves, *Ce qui fut sans lumière*, Mercure de France, 1983.

Bossuet Jaques Bénigne, *Sermon sur la mort et autres sermons*, édition de Jacques Truchet, GF, Flammarion, 1996.

Brecht Bertold, *Écrits sur la politique et la société (1919–1950)*, traduit de l'allemand par Paul Behem et Philippe Ivernel, L'Arche, 1971.

– *La Décision*, in *Théâtre complet*, vol. 2, L'Arche, 1988.

Breton André, *L'Amour fou*, Gallimard, 1998.

– *Arcane 17*, Pauvert, 1971, Fayard, 1989.

Celan Paul, *La Rose de personne*, traduit de l'allemand par Martine Broda, José Corti, 2002.

Eluard Paul, «Joseph Staline», in *Hommages*, recueilli dans *Œuvres complètes, 1913–1953*, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1968.

Foucault Michel, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1990.

Freud Sigmund, *Cinq psychanalyses*, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte et Rudolph M. Lœwenstein, PUF, 1999.

– *Le Petit Hans*, in *Œuvres complètes*, t. IX: 1908–1909, PUF, 1998.

– *Le Président Schreber*, traduit de l'allemand par Pierre Cotet et René Lainé, PUF, 2001.

– *L'Homme aux loups*, PUF, 1990.

Genet Jean, *Les Nègres*, in *Théâtre complet*, édition présentée, établie et annotée par Michel Corvin et Albert Dichy, Gallimard, coll. «La Pléiade», 2002.

Goethe Johann Wolfgang von, *Faust II*, traduit de l'allemand par Jean Malaparte, édition de Bernard Lortholary, Flammarion, 1990.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Gwendoline Jarczyk et P.-J. Labarrière, Gallimard, 2002.

Heidegger Martin, *Essais et conférences*, Gallimard, 1980.

Mandelstam Ossip, «Distiques sur Staline», in *Tristia et autres poèmes*, traduit du russe par François Kérel, Gallimard, 1982.

Mao Zedong, *Problèmes stratégiques de la guerre révolutionnaire en Chine*, Édition en langue étrangère, Pékin, 1970.

Pessoa Fernando, *Ode maritime*, in *Œuvres poétiques d'Alvaro de Campos*, traduit du portugais par Patrick Quillier, avec la participation de Maria Antónia Câmara Manuel, Christian Bourgois, 2001.

Saint-John Perse, «Loi sur la vente des juments», in *Anabase*, Gallimard, 1966.

Sartre Jean-Paul, *Questions de méthode*, édition d'Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, 1986.

Valéry Paul, *Le Cimetière marin*, Gallimard, 1922.

## ЗА МЕЖАМИ ФОРМАЛІЗАЦІЇ: ІНТЕРВ'Ю\*

**Пітер Голвард:** Хотілося б розпочати з книжки, присвяченої двадцятому століттю, потім поговорити про твої семінари на тему теперішнього часу. Яка провідна ідея «Століття»? Зокрема, можеш пояснити зв'язок між «пристрастю реального», яку ти зображаєш як характерну властивість посправжньому винахідницьких та інноваційних послідовностей [séquences] минулого століття, та різноманітних програм радикальної формалізації, що надихали цю пристрасть?

**Ален Бадью:** Насамперед треба зазначити, що цими лекціями я відреагував на цілу низку панівних опіній та кампаній, які провадяться щодо значення ХХ століття. У Франції офіційне тлумачення століття пов'язане з ідеями тоталітаризму, масштабних нищень, комунізму як злочину, ототожнення комунізму та фашизму. Його засудили як століття жаху та масового злочину. Мої лекції підбивають інший підсумок. Вони відрізняються від панівного підсумку, але й не суперечить фактам. Власне, мені зовсім не йдеться про протиставлення одних фактів іншим. Щоб доторкнутися до самого століття, треба було прокласти такий мисленневий маршрут. Для цього я шукав присутні ідеї, які супроводжують розгортання великих політичних, художніх, наукових досвідів того часу. Зрештою, сутнісний центр досвіду століття я визначив назвою «пристрасть реального». Що означає ця пристрасть? Це воля будь-якою ціною добутися реального підтвердження гіпотез і програм. Пристрасть реального – своєрідний волюнтаризм. Ми не обмежуємося думкою, ні-

---

\* У розмові беруть участь Бруно Бостилс, Пітер Голвард, Елі Дюринг. Париж, 2 липня 2002 р. Вперше опубліковано в вид-ні: *Angelaki*, august 2003, vol. 8, n. 2. Публікуємо з дозволу авторів. – Прим. пер.

би Історія своїм власним рухом здійснює певну кількість обіцянок, пророцтв або програм. Щоб домогтися реалізації обіцянок і програм, потрібна реальна воля. XIX століття було здебільшого століття прогресу, ідеї прогресу, пов'язаної з певним розумінням історії. XX століття було, по суті, століттям реального, волі до реального. Століттям, в якому треба було мати чіткі й здійсненні проекти зміни світу.

Отож я помітив, що пристрасть реального, ідея того, що речі мають відбутися вже тут і тепер, що вони мають настати, реалізуватися, тягне за собою цілу низку інших понять. Наприклад, поняття з'яви нової людини, поняття повного революційного потрясіння наявних суспільств або поняття творення нового світу тощо. Також я помітив, що ці наслідки самі мають за умову процес безперервного очищення реального. Щоб дістатися до цього реального, щоб його створити, потрібен метод, що скасує старий світ, усуне старі речі, змете старі звички.

На мій погляд, значна частка насильства століття – крайньої політичної жорстокості, що визначала її дві перші третини, – залягає в переконанні, що, врешті-решт, абсолютний початок не має ціни. Якщо реально треба було заснувати новий світ, тоді ціна, сплачена старим світом, хай навіть ідеться про смерті та страждання, – це питання відносно другорядне.

Тоді виходить, що зв'язок із реальним виявляє себе не так у «реалізмі», як у потужній волі до формалізації. Треба було дістатися до таких процедур спрощення, що дозволили б вилушити ядро протиставлення між новим і старим, чисту форму цього протиставлення. Таке ядро можна вилушити, лишень якщо дістатися до цілої низки розлущувань, розплутувань, а отже, до формалізуючих, аксіоматичних, часто грубих спрощень, що дозволяють здійснювати розрізнення без особливих нюансів і ускладнень. Адже якщо зосереджуватися на нюансах і складнощах, занепадає чиста ідея творення та новизни.

Моя гіпотеза привела мене до важливого висновку: немає суперечності, а радше є доповнюваність між думкою, що, з одного боку, XX століття було століттям пристрасті реального, а з іншого – авангарди століття, напевне, в основі

своїй були авангардами формальними. Авангарди творили насамперед нові форми, й це очевидно у випадку мистецтва, але, якщо добре поміркувати, це стосується й політики. Адже те, що називали, наприклад, марксизмом-ленінізмом, якщо пригледітися, було дуже формалізоване бачення самого марксизму. Сьогодні його називають «догматичним», але насправді його не практикували чи переживали як вірування чи догму. Він переживався і практикувався як формалізація в дії. Звісно, щодо багатьох питань ленінізм вдавався до дуже сильних спрощень. Але ці спрощення не слід розуміти як тупий догматизм. У кінцевому підсумку він підтримує тісну спорідненість із картинами Мондріана та Малевича, які самі були проектами радикального спрощення проекту живопису.

Бачите, я намагався схопити глибинну єдність естетичної пригоди століття (ця пригода керована формальною абстракцією та її наслідками за допомогою дефігурації та її наслідків) і політичної пригоди, що була причиною радикального революційного спрощення в ідеї абсолютного початку. Можна додати, що рух радикальної формалізації неабияк впливовий і в історії математики. Творення сучасної алгебри й загальної топології лежить в одному просторі думки: воно надихалося прагненням перевідкриття всієї математики шляхом повної формалізації.

П. Г.: Тоді як ми маємо розуміти затемнення введене, так би мовити, державними апаратами (поліція, армія) в цей політичний задум формалізувати або спростити суспільство, зробити його прозорим? Чи можна це відкинути як просто випадкову перверзію комуністичного проекту?

А. Б.: Колись треба буде написати нову історію держави в ХХ столітті, історію, що не була б повністю підпорядкована протиставленню демократії й тоталітаризму, або парламентаризму та бюрократії. Гадаю, століття було насправді століття сили держави. Але також я гадаю, що держава, по суті, в найбільш крайніх випадках втілювала своєрідне всемогуття творення. Треба зрозуміти, звідки виникає *можливість* цих фігур держави, наприклад, держав сталінського типу. Вочевидь абсурдно зводити ці держави до надзвичайного поліційного примусу, який вони, поза сумнівом, здійснювали.

Треба виявити умови можливості таких примусів. Добре відомо, що треба знайти зв'язок між поліційно-диктаторським примусом і загальною системою його суб'єктивних можливостей. Всі знають, що в Росії, як і в цілому світі, сталінська держава була наділена справжньою аурую. Це не була така собі зловісна й моторошна фігура, яку тим не менше можна й треба в ній розгледіти. Звідки променіла та аура? Я вважаю, що держава сама сприймалася як формалізація абсолютної новизни, вона сама була інстанція формалізації, а отже, була також надзвичайно спрощеною державою в своїй операційній здатності. Згадайте генеральні директиви цих держав, п'ятирічки, «великі стрибки вперед», потужні ідеологічні кампанії. Ця функція формалізації, що була також функцією чистки та спрощення, так само добре проглядає в тому, що назвали культом особи, надзвичайній відданості вищому керівникові. Адже цей культ не що інше, як іще одне формальне переконання. Це ідея, згідно з якою держава повинна бути спроможною подавати себе в *простій* фігурі єдиної волі. Звести державу до фігури харизматичного вождя – це, по суті, зусилля, пов'язане з діалектикою сингулярності та універсальності: якщо цілі держави формально універсальні, якщо вони втілюють універсальну емансипацію, тоді ця держава має бути абсолютно сингулярною. Зрештою, ця абсолютна сингулярність – це просто сингулярність окремого тіла, окремої волі, окремого лідера. Отже, діалектика сингулярності та універсальності, взята в абсолютно формальній дії, завершується – доволі послідовно, а не парадоксально – в таких сталінських або деспотичних фігурах держави.

Проблема, вочевидь, у тому, що в цьому міркуванні є щось хибне. Адже насправді немає ніякого достеменно-го абсолютного початку. Все, врешті-решт, є процедурою, роботою; істини завжди множинні, а не єдині й унікальні, навіть у своїй власній особливій царині, й так далі. Як наслідок, державна формалізація (й це справедливо щодо інших формалізацій) залежна від реального, що завжди трохи відрізняється від усього, на що вона розраховує. Інакше кажучи, воно відрізняється від того, що держава подає як свою абсолютну й беззастережну здатність, відрізняється від абсолютистського характеру, який вона приписує своєму почи-

нанню, безперешкодній ході свого проекту. Словом, це ціла тематика рішучого поступу до соціалізму. Цього «поступу» в реальності немає. Завжди є лише локалізоване становлення, яке не звести до всієї тоталізації, яку треба мислити лишень як сингулярну точку свого становлення.

На мою думку, останнє зауваження дуже важливе. Формалізація, організована пристрастю реального, спричиняє щось на кшталт придушення локального під вагою глобального. Кожна й будь-яка локалізація процедури відразу мислиться як інстанція тотальності.

Такий зв'язок до реального не можна підтримувати невизначено довго. Звідси поступово відбувається значне зміщення, що пересуває територію в бік непрозорості, таємниці, прихованих операцій. Той, хто знає, що відбувається насправді, той, хто знає особливість ситуації, має тримати рота на замку тощо... Отож поволі відбувається щось на кшталт загальної корозії ситуації, що, проголошуючи абсолютну формальну прозорість грандіозного проекту, перевертається з ніг на голову й перетворюється на доволі захисну процедуру. Все, що витворюється локально, нібито щомиті загрожує цілям глобальної прозорості. А отже – і це вражає, коли читаєш серйозні дослідження сталінізму, написані переважно англійцями та американцями, позаяк вони мають менш ідеологічний зв'язок зі сталінізмом, ніж французи чи італійці, – переконання керівників цих революційних держав насправді є усвідомленням повного незбігу між ситуацією та наявними в них засобами. Вони самі відчують, що дуже хиткі у своїй поставі. Будь-яка обставина наштовхує на думку, що падіння не за горами. На верхівці поліційного насильства та взаємного нагляду всіх за всіма така суб'єктивність породжує як своє провідне правило циркуляцію брехні та секретів разом із приховуванням правдивого перебігу подій. Але це правило можна пояснити з погляду зв'язку між реальним і формальним, як і зв'язку між сингулярністю та універсальністю. Тобто універсальність, яка має залишатися локальною і обережною (як завжди в випадку істинної універсальності), натомість вимушена нести на собі абсолютно формальну глобальність, і відразу ми зобов'язані її віднести до всемогутньої сингулярності, до такої ж несповідної волі,



як воля Божа, якщо вжити порівняння, яке Пітер часто робить між подієвим абсолютизмом і теорією суверенності\*.

Я хотів прояснити все це, показуючи, що в політичних, естетичних, наукових пригодах століття ми маємо справу не з патологіями безтямною жорстокості або з чимось на кшталт історичного садизму (це сміховинна гіпотеза), а з великими інтелектуальними операторами. Ось чому, щоб уникнути впадання в ретроспекцію, трибунал історії або судилище, я застосував метод постійно триматися якомога ближче до того, що століття саме говорило про себе. ХХ століття задавалося питанням щодо власної природи, власної сингулярності. Я хотів залишитися якнайближче до цього запитування і ближче також до внутрішніх причин того, що лишається в тіні з погляду ретроспективного судження, а саме надзвичайного ентузіазму, що охоплював усе це. Широкий народний ентузіазм щодо комуністичної політики, творчий ентузіазм художніх авангардів, прометеївський ентузіазм науковців... Зводити цей ентузіазм до уявного, ілюзій, оманливої утопії означало б абсолютно нічого не втямити.

Так само було б хибно й непереконливо пояснювати суб'єктивну силу релігії за доби середньовіччя й навіть сьогодні логікою уявних відчужень. Набагато простіше й правдивіше зрозуміти, що насправді реальний суб'єктивний вимір наявний, якщо вжити мій словник, в певному змішанні між подією та істиною, в тому, що знімає значні труднощі у вірності події до питання чистого повстання. Ці труднощі вимагають нескінченну низку локальних винаходів. Завжди спокусливо (й, більше того, частково правильно) довести, що ці локальні винаходи передбачаються первісною фігурою послідовності, чистою силою чистої події, наприклад, фігурою революції в політиці, але я гадаю, що можна було б довести те саме щодо мистецтва та науки. Наприклад, немає жодних сумнівів у тому, що проект Бурбакі з повної формалізації математики у Франції, який породив щось у певному сенсі грандіозне, водночас зазнав поразки (якщо неодмінно хочемо говорити про поразку), так само драматично, як зазнала поразки побудова соціалізму в СРСР. Це було щось

---

\* Див.: Hallward, Peter. *Badiou: A Subject to Truth*. – Minneapolis: University of Minnesota, 2003. – Ch. 13.

грандіозне та ентузіастичне, що поновило математичну думку, але, хай там як, не спромоглося довести, що реальне становлення математики *передбачене* стабільними аксіоматичними засновками. Вочевидь, рух математики включає й необхідність змінювати аксіоми, модифікувати їх, вводити нові аксіоми й навіть інколи визнавати, що загальна позиція, якої трималися всі, має бути відкинута. Жодна формалізація не може претендувати на утримання тотальності наслідків події, на яку вона посилається. Втім, ідея, що можливо інакше, не просто ілюзія або відчуження. Саме потужна й творча суб'єктивна диспозиція проливає світло на нові виміри реального.

Я думаю, те саме стосується й мистецтва. Різні маніфести та нові орієнтири в столітті пропонували спрямувати мистецтво до вираження своїх власних умов. Кінець мистецтва проголошувався через повну формалізацію його можливості. Залежність мистецтва від емпіричної реальності, випадковості репрезентацій, наслідування розцінювалася як ментальна відсталість. Увесь цей рух був неймовірний, просвітляючий, творчий. Загалом він характеризував століття, але не міг передбачити розвиток мистецтва на невизначений час. Фактично питання сьогодні радше стосується визначення формальних умов нового реалізму.

**Елі Дюринг:** У вашій книзі також можна натрапити на критичну генеалогію мистецтва століття на користь рішучого твердження: мистецтво (так зване «сучасне мистецтво») має насправді знову стати сучасним своєму часові...

**А. Б.:** Так, і щодо цього я хотів би одночасно визнати великі розриви з боку художніх програм століття і відійти від них. Так само я визнаю найрадикальніші революційні дії в політиці, разом підкреслюючи, що шляхи політики сьогодні інші. Мистецтво ХХ століття помислене як невловний неокласичний жест і неясний винахід. Воно доклалося до розв'язання незмінної проблеми: які нові форми, в яких здійснюється деструкція старих репрезентацій? Будь-яка нова «школа» мистецтва, пластична, поетична, театральна, може бути визначена як відповідь на це питання. Її дієвий суб'єкт – щось на кшталт нової пропорції між руйнівним прокляттям і жестовою силою форм.

**Е. Д.:** Ви пишете: «Мистецтво ХХ століття зосереджується радше на акті, ніж на творі». Це ідея абсолютного мистецтва, «роз-твореного» мистецтва, що назавжди попрощалося з твором або скінченною формою на користь рефлексивного схоплення свого власного процесу. Але ця загальновідома істина, здається, викликає в вас амбівалентні почуття. Адже можна стверджувати, що роз-творення мистецтва – вже одна з улюблених тем романтизму. Принаймні якщо залишити від романтизму лише позу та традиційний набір афектів (патетична екзальтація «я», відчуття піднесеного, експресивна цінність тіла тощо).

**А. Б.:** Ваше зауваження доречне – треба прояснити дискусію. ХХ століття, романтичне в своїй пристрасності нескінченного (або реального) і в своєму підкоренні мотиву суб'єктивності, що буде наскрізь чи абсолютно творчою, намагалось хоча б оминути та притлумити романтичну, майже відверто релігійну позу митця-мага, натхненного богами перекладача, пророка, що креслить шляхи майбутнього. Воно прагнуло винайти романтичний матеріалізм. Тобто розчинення творчого жесту в Вічному поверненні власного зникнення. Але об'єкти не повертаються, це властиво тільки діям. Звідси поступово твір стирається позаду процесу породження.

**Е. Д.:** По той бік пафосу та пози романтизм позначає для вас насамперед певний режим з'єднання скінченності та нескінченності. Це модель втілення: сходження нескінченності Ідеї в скінченне тіло твору, коли форма завжди важить більше, ніж акт. Але хіба це ще не переважання форми, яка негативно виражається в постановці нескінченності як розутіленні, обмеженні форми? Ваш «Третій начерк маніфесту афірмаціонізму», опублікований в «Обставинах-2»\*, іде в цьому напрямі: «Ми стверджуємо, що в мистецтві є лише твори і що твір – завжди скінченний, завершений, настільки завершений, наскільки це можливо. Міф про роз-творення належить пост-романтизмові, що нудиться від скінченного в ім'я туманної нескінченності». І вже в «Малому підручнику

---

\* Badiou, Alain. *Circonstances 2, Irak, foulard, Allemagne/France*. – Paris, Léo Scheer, 2004.

з інестетики»\* рефлексивність мистецтва, театралізація його процедур визначена як романтичні пережитки: авангарди були «романтичними <...> через переконання, що мистецтво має відродитися відразу як абсолютність, як повне усвідомлення власних операцій». Отже, сьогодні не йдеться про те, щоб повернути на п'єдестал «дидактично-романтичний» диспозитив авангардів століття.

**А. Б.:** Ні, це точно неможливо. Ви добре розгледіли єдність між поверхово суперечливими тенденціями розтворення (на користь чистого жесту) та відкритої або необмеженої форми (проти однозначності форми). В обох випадках ідеться про твердження, нібито художнє творення є не зв'язком між нескінченністю та скінченністю, а нескінченним встановленням, топологією, в якій відкрите ухляється від закритого. Це був горизонт нескінченності Ідеї та скінченності чуттєвого тіла, в якому Ідея мала би відбутися. Ми ще натрапляємо на таке переконання в Маларме та його послідовників. Але в ХХ столітті, що добігає кінця, ми маємо або ж настійливу вимогу скінченності (тіло як страждання або тортури свого власного таврування), або тему безперервної, ніколи не закритої відкритості, чистої нескінченності, лінії, що тотожна будь-якій іншій лінії. Ці дві орієнтації, на мій погляд, рівносильні. Можна, втім, ствердити, що одна – християнська, або «західна», інша – східна, або «дзенівська». Ми коливаємося між ницістю виставлених на загальний огляд екскрементів і сакральністю сліду, що інфінітизує свою видиму невидимість. Треба-таки нам повернутися до складної думки про зв'язок між нескінченністю та скінченністю, із цією метою шукаючи натхнення у вигинах топології.

**Е. Д.:** Ви розрізняєте два сенси слова «форма»: крім традиційної концепції, що відсилає до організації або оформлення матерії, є модерна ідея формалізації, що зовсім інакша. Ось чому, як ви стверджуєте, переважання акту може привести до нового формального мистецтва. На що воно схоже?

**А. Б.:** Тут мої роздуми водночас сягають кульмінації і різко повертають. Ми виходимо з романтизму лише шляхом формалізації. Тимчасом століття змогло опосередкувати

\* Badiou, Alain. *Petit manuel d'inesthetique*, Paris, Seuil, 1998.

цю опозицію. Воно практикувало те, що я назвав би формалізованим романтизмом, тобто, з одного боку, зводило скінченність твору до акту його походження, а з іншого – зводило нескінченність Ідеї до свого жестового сліду. Зрештою, типовий для сьогодення формалістичний романтизм прагне сумістити зникнення об'єкта і дієве тіло суб'єкта у своєрідному чистому й завжди відкличному теперішньому. Ось чому ми залишаємося, але в майже зниклій формі, в романтичній схемі втілення. Те, до чого треба повернутися, брало би від формалізму точність і наказ аксіоми, а від романтизму – вимогу Ідеї, чужорідну будь-якій покірності. Ми говоримо: вийти з романтизму через формалізацію. Точніше: знайти аксіоми точки реального й досягнути твір як сукупність наслідків цих аксіом. Сьогодні фундаментальна ідея, як у мистецтві, так і деінде, – це ідея про дисципліну наслідків. Унаочнити наслідки аксіоми про реальне – такий шлях. І правда, що така аксіома перетинається з політикою; це неминуче.

**Е. Д.:** То чи не належить поступ Століття радше критичному мистецтву, принцип якого чітко проілюстрований Брехтом: поставити на сцені та розкрити принцип роботи зазору між реальним і його видимістю? Мистецтво не «абсолютне», а ясне й притомне, здатне виставити монтажування фікцій і масок, за якими митець приховує реальну ефективність своїх операцій... Тимчасом тепер, коли більше немає творення в царині політики або якщо її місце посів «етичний консенсус», то чи ще можливе критичне мистецтво? Це питання сформулював Рансьєр у своїй останній книжці.

**А. Б.:** Реальне і видимість – велике питання. Якраз тому ХХ століття, без сумніву, було перш за все століттям спектаклю в менш метафізичному сенсі, ніж той сенс, який у нього вкладав Дебор: звісно, винайдення кіно, але також Станіславський, Мейєрхольд, сценічна постановка як незалежне мистецтво... Також це винахід революційної державної політики. У цій діалектиці проблема, на якій я наголошую, – це проблема «чистоти» реального. Адже де припиняється видимість? Де «остання» маска? Робота зазору ризикує за кожної миті розчинитися в іграх дзеркал, що було, як свідчить Піранделло, однією з великих спокус театру Століття. Адже треба розрізнити дві тези. Одна теза просто говорить,

що між реальним і видимим можна виявити дистанцію й тим самим спонукати до ідентифікації з реальним. Це брехтівський шлях критики ідеологічних репрезентацій. А друга теза, набагато більш звивиста й занурена в живе художнє творення, стверджує, що реальне – не що інше, як самий той зазор. Реальне – це завжди проміжок двох фікцій. Саме в цьому пункті питання Рансьєра оживає й точно б'є в ціль. На політичне винаходження віддавна покладалося давати мистецтву точку зупину. «Це беззаперечно реально, – приписує політика, – що мистецтво поширює фікції, на звороті яких або за відсутності яких лежить це беззаперечне». Такий шлях освітив Брехт. Бувають випадки, коли видимість просто непристойна. Артуро Уї – негідник, і це не можна увідносни́ти фікцією, через яку з'являється його маска. Але що робити в часи, коли політичний винахід мінімізується, відступає? Ну що ж, триматися того, що воно ще існує принаймні в одній точці. Ми не маємо потреби, врешті-решт, у реальній тоталізації. Достатньо точки. Або ж, як сказав би Лакан: точки пристібки. Завжди є достатньо політики у світі, щоб запропонувати мистецтву принаймні одну точку пристібки, в якій пришпилюється і виснажується нескінченне повернення видимостей.

Е. Д.: Відштовхуючись від поезії Целана, ви виводите фігуру «ми», що не була б «я» або колективним суб'єктом: це розрізнене «ми», «разом», яке відлунює у ваших дослідженнях поняття братерства. «Разом», як ви нагадуєте, було також гаслом маніфестантів у грудні 1995 року. Але ви викриваєте, до речі, в близьких до Рансьєрових термінах благодійницьку орієнтацію певної частини сучасного мистецтва. Митець стає кимось на кшталт соціального посередника, покликаного «розпитати» або ствердити нові фігури спільноти: зустріч, розподіл, переплетення особистих розповідей про життя та колективної пам'яті, іронічне або святкове інсценування близьких стосунків між особами, форми суб'єктивації та співіснування, введених споживанням символічних благ тощо.

А. Б.: Ви зачепили за живе! Фундаментальна криза цього відкриття століття в тому, що ми захоплені в лещата, з одного боку, самовдоволеного індивідуалізму, а з іншого – комунотаристського «ми». «Ми» політичного братерства, якому,

скажімо, присвячені всі романи Мальро, нам доступне тепер лише дуже побіжно. Цукеркові обгортки про громадянське «буття-разом», товарииськість, повагу до іншого є лишень старим дрантям, яке накидають на непристойну голизну особистого та хижацького виживання. І реставрація фольклорів, релігій, різноманітних національних чи сільських бенкетів – не що інше, як тимчасове укриття від різні, вигідної сильним світу цього. Мистецтво, можливо, і зокрема кінематограф, чи не можуть вони мати своєю функцією винайдення якогось анонімного «ми», як-от є «ми», що об'єднує математиків у згоді щодо доведення або коханців у згоді в своєму спільному проживанні у світі? Саме так мені здається, й ось чому я уважно вивчаю безпосередні мистецтва.

**Е. Д.:** В останньому числі журналу «Critique», присвяченому «кінофілософії», ви говорите про кіно як «демократичну емблему»\*.

**А. Б.:** Так, беручи до уваги всю неоднозначність формулювання. Адже кіно, вочевидь, є індустріальним продукуванням демократії образів, універсальним розділенням образів, парадигмою якого є помпезне мистецтво згасаючих Імперій. Але воно також ресурс нового вміння мистецтва, універсальності, що тільки-но стинається на ноги. Воно – єдине мистецтво, яке сьогодні розвивається у відповідності до розвитку світу. Воно єдине здатне винаходити учення й наративи, що можуть пробудити серед молоді, яка сходить на сцену виснажених і загнаних життів, нові й необхідні «логічні бунти». Я вірю в кінематограф. До речі, після завершення останньої великої синтетичної роботи «Логіки світів», що має вийти на початку 2006 року, я планую повернути свою філософію в бік фільмічного вираження. Зрештою, Платон, висловивши щодо театру весь негатив, на який був спроможний, на початку своєї філософської роботи все-таки дав їй театральну форму. Сьогодні філософія розпочинає по-новому, це безперечно. Щоб розпочати, Платон узяв театр, ми – кіно. Чому б і ні?

**Е. Д.:** Ви висловлюєте недовіру до мистецтва, що впадає в прославлення підданого тортурам і стражданню тіла або

---

\* Див.: Badiou, Alain, "Du cinéma comme emblème démocratique", in *Critique*, № 692-693 (Jan. 2005), pp. 4–13.

в форму оргіастичної жорстокості. Однак ви нагадуєте, що жорстокість – фігура реального. Вона виявляє себе щоразу, як індивіда перевищує «дещо більше, ніж він сам».

**А. Б.:** Жорстокість має сенс лише тоді, коли відкриває й дає розглядіти трансцендентність Ідеї. Вона зміщається від тіла до більше-ніж-тіла; це насильство, вчинене нескінченністю щодо скінченності, насильство, що не є втіленням або сходженням, а, як сказав би Дельоз, диз'юнктивним зв'язком. Цей різновид жорстокості робить нас сильнішими, кращими. Тимчасом як погодження із жорстокістю загалом, вочевидь, принижує, применшує. У мистецтві лишень потрібно перетнути жорстокість для утвердження точки, в якій ретроактивно жорстокість освячується як прищестя над-тіла. Не побоїмося сказати: достославного тіла. Більшість сучасних експонувань тіла до цього аж ніяк не дотягують. Вони, навпаки, зупиняють тіло в мізерії своєї непристойності.

**Е. Д.:** «Мистецтво засвідчує те, що є нелюдського в людському». Ясно, що в цій фразі нелюдське має мислитися без пафосу, що супроводжує ідею радикальної інакшості. Ліотар також говорив про нелюдське, але ви виступаєте за «формалізований негуманізм».

**А. Б.:** Саме так. У доступі до нелюдського, що, гадаю, лише передує надлюдському, немає ніякої інстанції Іншого. Мистецтво має показати нам нові втілення, те, на що людське цілковито здатне, але що лежить поза ним. Знову ж таки: достославне тіло. Завжди більш нове й славне саме новою славою.

**Бруно Бостил:** До якої міри твій власний розвиток відображає зростаючу критичну відстань щодо зусилля століття? Я маю на увазі твої давніші «борги» перед маоїзмом. У кульмінаційні моменти Культурної революції пристрасть реального справді була вкрай сильною та часто включала надзвичайно насильницьку тенденцію очистити революційний підхід від усіх залишків так званого «ревізіонізму» – прагнення позбутися старого та розвинути нове. Чи твоя теперішня розвідка щодо двадцятого століття означає певну самокритику в цьому питанні? Зрештою, ти присвячуєш центральну лекцію Культурній революції і переосмислюєш відому ідею «Одиниця ділиться на двійку». Наскільки кон-



цепція «віднімання» [soustraction], яку ти протиставляєш «деструкції», пропонує по-справжньому альтернативну концепцію радикальної інновації, суб'єктивної жертви, очищення тощо?

**А. Б.:** Якщо я побачу, що потрібна самокритика, я її зроблю. Але не думаю, що в цьому питанні. Маоїзм був реально епічною спробою, як сказав би сам Мао, дати новий імпульс суб'єктивному процесу революції. Але цей новий імпульс відбувався зсередини категорій, успадкованих від ленінізму та сталінізму, зсередини, по суті, фігури партії-держави, мислимої як єдина *формальна* фігура влади. Ідея Культурної революції полягала в запуску масової динаміки революції як процесу оновлення, реформи, трансформації партії-держави. Втім, Мао сам констатував, що це було неможливо. Є деякі тексти Мао про те, що в Культурній революції щось не склалося. Масова мобілізація серед молоді та робітників справді мала великий розмах. Але вона самозруйнувалася в розколах, фракціях, анархістському насильстві. Розпачлива підтримка рамки партії-держави посеред цієї бурі, врешті-решт, спричинила її реставрацію за цілком реакційних умов (повсюдне запровадження капіталістичних методів тощо). Ось чому Культурна революція досягла межі насичення. Вона насичує форму партії-держави, успадковану від Леніна та Жовтневої революції. Культурна революція – це випробування крайньої межі істиннісної процедури, ініційованої Жовтневою революцією. Культурна революція, мабуть, була останньою революцією. Між Жовтневою та Культурною революцією, навіть між Французькою та Культурною революцією категорія революції досягає насичення, як особлива форма зв'язку між масовим рухом і державною владою.

Слово «революція» позначає історичну форму зв'язку між політикою та державою. По-перше, це слово вписує відношення політика/держава або політика/влада в логіку антагонізму, суперечності, громадянської війни. А по-друге, воно вписує це відношення в логіку зняття, тобто в проект нової, зовсім відмінної держави: революційної, республіканської, держави диктатури пролетаріату тощо. Ця фігура зняття держави іншою державою під вирішальним тиском народного, або масового, або класового, історичного дівця

й позначається словом «революція». Скажемо, що Культурна революція – крайня межа епохи революцій\*.

**П. Г.:** А поворот до «віднімання», що протиставляється «деструкції», – це частина нової, постреволуційної орієнтації?

**А. Б.:** Зараз я не хочу надавати відніманню метафізичного привілею. Я називаю «відніманням» те, що зсередини попередньої послідовності від початку ХХ століття позначилося як можливий шлях, відмінний від уторованого шляху. Це не просто ідея, що приходить «після» антагонізму та революції. Вона перебуває в діалектиці з ідеєю антагонізму, спрощуючої формалізації, абсолютної з'яви нового тощо.

Наприклад, якщо взяти живопис Малевича, йому можна дати два різних тлумачення. Можна сказати, що це руйнівний радикалізм: починаючи з руйнації будь-якої фігурації, Малевич дозволяє пробитися чистій живописності як абсолютному початку. Але можна також сказати, що в реальності цей живопис бере початок у тому, що я назвав мінімальною відмінністю, мінімальним розходженням – наприклад, розходженням між білим і білим, – і дістає відчутні наслідки зі схоплення цієї мінімальної відмінності. Дві інтерпретації не суперечать одна одній. Це певне ідеологічне рішення, рішення надати перевагу радше відніманню (або мінімальній відмінності), ніж деструкції (або антагоністичній суперечності).

Чи справді сьогодні продуктивно фіксувати детермінацію політики в рамках глобального антагонізму? Чи можемо ми, якщо не інакше, як цілковито абстрактно, покликатися на потужну Двійку, здатну структурувати будь-які ситуації: буржуазія проти пролетаріату чи навіть республіканці проти аристократів? Знову ж таки я зовсім не заперечую всього цього, але мені здається, що ми зобов'язані, принаймні на даний момент (я також не хочу забігати наперед і передрікати розвиток речей), розглянути наслідки, що подаються як локальна відмінність, тобто мислити й діяти в одній точці або максимум в кількох точках. Наприклад, щодо

---

\* Щодо детальнішого розгляду Культурної революції, див.: Badiou, Alain. *La Révolution culturelle: la dernière révolution?* Paris, le Perroquet, 2002.

питання організації робітників без офіційних документів. Або щодо Палестини. Або щодо агресій, «західних» або американських, проти Сербії, проти Афганістану, проти Іраку. І ми маємо сконструювати в цих точках адекватну політичну логіку, не маючи наперед даної формальної гарантії, що цю локальну диференціацію неодмінно структурує щось на кшталт суперечності в тотальності. Ми можемо покладатися лише на принципи й можемо лише розглядати на основі цих принципів локальні ситуації, щоб сконструювати особливе політичне становлення. Відштовхуючись від цієї мінімальної, локальної або точкової диференціації (або, скажемо по-лаканівськи, від точки реального), ми зможемо випробувати, чи загальна система наслідків, тобто політична логіка, помислена у своїх результатах, гомогенна чи гетерогенна в державницькій диспозиції. Назвемо «державницькою диспозицією» те, що претендує передавати смисл тотальності й що, таким чином, включає як уряди та звичні «політичні» апарати, так і економіку та право.

У самому маоїзмі наявні елементи віднімального типу, хоча би тому що історія звільнених зон революційно відмінна від історії повстання. Повстантизм – це концентрація в одній точці глобального поділу; це певний зв'язок локального та глобального, в якому ви в цілому підштовхуєте все до однієї точки. Але в історії китайської революції повстантизм зазнав поразки. Заворушення в Кантоні чи в Шанхаї були потоплені в крові. А запропонована Мао альтернативна логіка встановлює зовсім інший зв'язок між локальними сутічками та ситуацією в цілому. Це, зрештою, те, що Сильвен Лазарю назвав «діалектичним» модусом політик. Коли ви роками перебуваєте в Єнані, з народною армією та незалежною адміністрацією, ви не в метонімії глобального стану речей. Єнан не презентує собою точкового випробування сили, в якому вирішується доля глобального протистояння. Ви там, де ви можете бути, й навіть там, де ви, зрештою, примушені відступити, як показує Великий Похід. Ви були деінде, потім пішли сюди, спробували зберегти сили, переходячи від однієї точки до іншої. Ця темпоральність – зовсім не темпоральність повстання. Вся проблема в тягlostі, триванні. Мао називає це «продовженою війною». Отже, маоїстське випробування було відмінним і, я сказав би, що дещо в

звільнених зонах було вже більш «від'ємне» [*soustractif*], ніж антагоністичне в традиційному сенсі. Зокрема, маю на думці ідею залишатися в одній точці, щоб зберегти свої сили, не обов'язково втягуючи їх відразу в глобальну конфронтацію. Так само доволі видатна ідея Мао обмежувати антагонізм [*économiser l'antagonisme*]. Мао часто повторював, що краще розглядати всі суперечності так, ніби вони були другорядними, тобто суперечностями всередині народу, а не між народами і його ворогом.

Гадаю, це ясно, що ці загальні ідеї й далі мають реальний вплив. Увесь цікавий сьогодні політичний досвід прочитується між цими рядками. Це також причина, чому «планетарні» виступи проти глобалізації, типу маніфестації в Генуї, виступи, модель яких чітко повстанська (навіть якщо повстанська схема доволі послаблена), абсолютно архаїчні й безплідні. Вони архаїчні й безплідні тим паче, що збираються з нагоди зборів свого противника. Який сенс зосереджувати свої сили не там, де вирішено, згідно з потребами довготривалої та незалежної стратегії, а там, де розігруються економічно-політичні церемонії урядів і світових банківських установ? Ось ще один від'ємний імператив: ніколи не бути там, де на вас чекають. Упевнюватися, що твоя дія не відбувається на полі, яке обирає ворог. І факт, що «антиглобалізм» вдається до системної та економічної ідентифікації із супротивником, що вже зовсім спантеличує.

**П. Г.:** Я, звісно, бачу стратегічні переваги такого «партизанського» підходу до політики, коли стоїть питання, що робити тут і тепер, із цими конкретними людьми, з цими конкретними ресурсами тощо. Але як ми можемо помислити такий підхід разом із Марксовою головною ідеєю, що кожна з цих індивідуальних «точок», як ви описуєте їх, справді структурована глобальними процесами експлуатації чи панування?

**А. Б.:** Я не кажу, що не можна мислити кожную точку як таку, що детермінується глобальною ситуацією. Але коли мислимо саме так, ми нічого не додаємо до стратегічної здатності даної точки. Тут треба протиставити аналітичне бачення ситуацій та політичне бачення. Ця різниця доволі важлива. Коли підходимо до окремої точки, треба відштовхуватися від її сингулярності. Це не означає, що ця сингуляр-

ність несумісна із загальним аналізом. Але політичну вагу сингулярній точці дає не загальний аналіз, а радше політичне розгортання, випробуване як можливе, її сингулярності. Сьогодні, наприклад, завжди можна казати, що світ поляризований, що треба аналізувати американський суверенітет у різних його втіленнях, питання воєн, нові форми капіталу тощо. Але я констатую, що все це в політичному полі нічого ефективного не детермінує. У моєму філософському словнику, я сказав би, що ці аналізи правдоподібні, але не істинні. Візьмемо, наприклад, Чьпас. Від самого початку ясно, що цей новий майданчик політичної активності не міг бути виведений із жодного глобального аналізу. Якщо триматися за глобальний аналіз, можна відразу й доволі слушно дійти висновку, що ця спроба приречена на невдачу. Точнісінько як тут, у Франції, той, хто віддається глобальному аналізу, доходить висновку, що треба брати участь у виборах, що треба підтримувати представницьку демократію, тому що це консенсусно, це єдиний прийнятний простір для співвідношень політичних сил. Отже, напрошується висновок, що будь-яка реально незалежна політика неможлива. Наприклад, «Політична організація» – неможлива.

Об'єктивний марксистський аналіз – прекрасний, навіть необхідний, однак неможливо побудувати політику емансипації як наслідок цього аналізу. Ті, хто це робить, опиняються з боку тотальності та її руху, а отже, з боку реальної панівної сили. На мою думку, «антиглобалізм» або, скажімо, італійські автономі, що слідує за аналізом Антоніо Негрі, є лишень найяскравіший аспект такої адаптації до домінування. Їхня недиференційована відданість «рухові» [*mouvementisme*] легко включається в необхідні регуляції капіталу й не становить, на мій погляд, жодного реально незалежного політичного простору.

Щоб розглядати локальну ситуацію в її політичних термінах, тобто її суб'єктивних термінах, треба щось більше, ніж розуміння локального, що походить від глобального аналізу. Суб'єктивізація сингулярної ситуації не може зводитися до ідеї, нібито ситуація виводиться з тотальності. Цей пункт вже відрізняє Мао від Леніна. Або принаймні від того, що Ленін міг мислити в абстракції. Коли Ленін каже, що усвідомлення приходить із-зовні, він має на увазі, що наукове

знання включення особливої ситуації в загальну ситуацію – ситуацію імперіалізму як вищої стадії капіталізму – творить революційну свідомість. Я не думаю сьогодні – й уже Мао тут дещо помітив, Мао і декілька інших, – що зважений і систематичний марксистський аналіз загального розподілу капіталістичних та імперіалістичних явищ у сучасному світі утворює свідомість, що достатньо вільна [*soustraite*] щодо цієї структури.

**П. Г.:** Але тоді чи не виникає небезпека, що ви просто в менш явний спосіб передбачаєте критерій, за яким визначаєте політичну ситуацію або обставини, в яких політична суб'єктивація може відбуватися? Що ви насправді розглядаєте таку сингулярну точку так, ніби вона сформована менш чіткими (тому що менш експліцитними) зразками панування або нерівності, а кожен мобілізацію як таку, що надихається приписом, який у будь-якому разі відносно передбачуваний: активістська відмова панування або суб'єктивне прийняття політичної рівності? Що всупереч вашому декларованому інтересу до сингулярності ситуації ви стверджуєте концепцію політичної істини, яка завжди формально, фундаментально та сама?

**А. Б.:** Для філософа політична думка завжди та сама, й вона також завжди відмінна. З одного боку, вона завжди та сама, тому що вона заснована на принципах. Політика як будь-яка діяльність думки аксіоматична. Це правда, що ці аксіоми, за моїми уявленнями, відносно стабільні. Це завжди егалітарні аксіоми. З іншого боку, є те, що можна слушно назвати в політиці гаслами, які є сингулярними винаходами. Відмінність між принципами та гаслами така ж сутнісна в політиці, як у математиці сутнісне розрізнення між великими аксіомами теорії та окремими теоремами. Гасла виражають те, як принципи, що здебільшого інваріантні, можуть ставати дієвими в тій чи тій ситуації. І їхня діяльність в ситуації – це також їхня зміна; вони ніколи не ті самі. Як ми не можемо ствердити, що детермінація політичної сингулярності транзитивна щодо глобального аналізу, так само я не думаю, що вона транзитивна щодо аксіом волі, простих егалітарних максим. Я ані об'єктивіст, ані суб'єктивіст. Зрештою, ситуація твориться в *політичній ситуації* через ви-

никнення гасел. Коли гасла виникають, вони дають певну вказівку політичної здатності людей у ситуації.

Наприклад, візьмемо палестинську ситуацію. Можна сказати, що вона сьогодні чітко визначена: це колоніальна ситуація, можливо, навіть остання колоніальна ситуація. У цьому сенсі вона має особливий статус: вона містить результат набагато ширшої послідовності [*séquence*], ніж вона сама, послідовності колоніальних окупацій і визвольних війн. Ось чому ця ситуація настільки насильницька і показова. З погляду суб'єктивних принципів, вона не надто складна. Аксиома, зрештою, така: «країна й держава для палестинців». Натомість які сьогодні, власне, гасла ситуації? На мій погляд, це набагато складніше і це одна з причин відносної слабкості палестинців. Я не критикую, що було б сміховинно, я констатую. Справжні гасла, здатні реально повернути загальну симпатію до палестинської справи, хиткі або погано сформульовані. В цьому розумінні палестинська ситуація об'єктивно та суб'єктивно яскрава та обґрунтована й водночас, як ситуація політична, доволі заплутана й політично слабка.

**Б. Б.:** Тепер, коли ми говоримо в термінах об'єктивних і суб'єктивних умов, я хотів би розпитати щодо твого нинішнього розуміння діалектики. Ясно, що в «Теорії суб'єкта» (1982) ти дотримуєшся широкої діалектичної позиції і в праці «Чи можна мислити політику?» (1985) стверджуєш, що такі терміни, як «ситуація», «втручання», «вірність» тощо, можуть суттєво поновити діалектичну думку. З іншого боку, «Буття та подія» начебто відходить або дещо відходить від цієї традиції на користь чітко математичного підходу, хоч навіть далі ти говориш про «діалектику» порожнечі та надміру. Потім знову, наскільки я зрозумів із перших розділів «Логік світів», ти зважуєш свій підхід щодо Гегелевої «Системи логіки» і супроти неї, зокрема проти гегелівського розуміння негативності. Однак у методі «Століття» твій аналіз звертається до дельозівського «диз'юнктивного синтезу». Винахідлива сила двадцятого століття, як ти показуєш, значною мірою віддавала перевагу пошуку не-діалектичних рішень: диз'юнктивні розв'язання зв'язку, наприклад, між політикою та історією, між суб'єктивним і об'єктивним, між початками та кінцями або між реальним і його видимостями. Отож як

ти ставишся до діалектики тепер? Чи сказав би ти, що схильність минулого століття до диз'юнктивного синтезу вказує на сутнісне й тривале вичерпання діалектичної думки?

**А. Б.:** Це дуже важливе питання. Майже з цілковитою упевненістю можна сказати, що весь мій філософський задум – лишень гігантське з'ясування стосунків із діалектикою. Ось чому я то проголошую себе діалектиком і стаю на захист великих діалектиків (але це французькі діалектики\*, а не гегелівська діалектика), то проголошую себе антидіалектиком. Ти цілком слушно помітив деяку заплутаність у цій історії.

Насамперед я хотів би сказати, що ХІХ століття було велике діалектичне століття, у звичному розумінні цього терміна. По суті, діалектика – це діалектика прогресу. В цьому був переконаний Гегель. На його думку, ми йдемо до Абсолюту, навіть якщо це забирає якийсь необхідний для цього час. І якщо негація не вичерпується, якщо негативність творча і не поглинається в самій собі, то через те, що вона вагітна кінцевою метою. Питання роботи негативності не просто питання ефективності негативного, це також питання його *витвору* в сенсі ремесла Історії. Ця велика діалектична думка ХІХ століття дозволяє помислити своєрідне злиття між політикою та історією. Політична суб'єктивність живиться історичним переконанням. Можна ствердити, в будь-якому разі таке моє бачення, що «Маніфест Комуністичної партії» – великий політичний текст ХІХ століття. Це величний текст фундаментального історичного оптимізму, що передбачає під ім'ям «комунізму» тріумф родового людства. Добре відомо, що для Маркса «пролетаріат» – ім'я історичного агента цього тріумфу. І нагадаю, що в моїй філософській системі «родове» – це властивість Істинного.

Що стається на початку ХХ століття? Переходимо від обіцянки примирення або емансипації, які давала історія (що є марксистською тезою), до підживленої пристрастю реального волі негайно прийняти рішення й прискорити пролетарську перемогу. Ми йдемо від ленінської ідеї, що, так, звичайно, історія дає нам певну обіцянку, але, врешті-решт,

---

\* Бадью тут має на увазі Паскаля, Русо, Маларме та Лакана. Див. його «Генеалогію діалектики» в кн. «Чи можна мислити політику?» (Badiou, Alain. *Peut-on penser la politique?* Paris, Seuil, pp. 84–91.).



вирішальну вагу мають рішення, організація, сила політичної волі. Як дуже добре систематизував мій друг Лазарю, переходимо від організованої історією свідомості до свідомості, організованої партією.

У XIX столітті історизм та діалектична думка (в її гегелівському розумінні) розділяли спільну долю. Засаднича Гегелева теза: «істина – це те саме, що історія істини»; й вона залишається незмінною крізь усі матеріалістичні перевороты й переробки.

Але які наслідки для діалектики, коли приходимо до визнання вищості політичного принципу організації, до апології партії як джерела політичної істини (цей перехід був повністю досягнутий лише зі Сталініним)? Які аспекти діалектики збережено, а які відкинуто? Гадаю, збережено, безперечно, антагонізм, а отже, негативність, але в суто диз'юнктивному розумінні: є конфлікт, є насильство. Від історії та її метафори збережено фігуру війни. Я охоче сказав би, що, по суті, марксизм XIX століття був марксизмом війни, класової війни. У марксистській думці XIX століття ця концепція класової війни була підтримана загальною фігурою історії. У XX столітті збережена й акцентована якраз війна. І що вона зберігає від гегелівської кінцевої мети або від абсолюту? Вона зберігає ідею остаточної війни, ідею останньої війни, війни, що в цьому розумінні сама є абсолютом. Нарешті, абсолютне більше не те, чим завершується конфлікт. Абсолютне як «мета»: ніхто не має ніякого досвіду цього, ніхто серйозно не проголошує, що воно настане. Абсолютне – це радше ідея кінцевого конфлікту, кінцевої боротьби, яку розуміють буквально. Ідея вирішальної війни. XX століття подає себе умам як століття, що несе цю вирішальну війну. В цьому розумінні я говорю про диз'юнктивний синтез. Замість фігури примирення, тобто фігури абсолюту як синтезу, що поглинає попередні детермінації, маємо презентацію самого абсолюту як форму війни.

Я хотів би відповісти на зауваження, яке мені часто робить Бруно: чи тепер я не маю занадто пацифістського бачення речей? Чи правильно чиню, що відмовляюся від чільного місця деструкції? Я відповім так. Я гадаю, що ідея «абсолют суб'єктивності – це війна» досягла межі насичення; це ідея, що більше не має політичної інтенсивності. Це

все, що я говорю. Я не думаю, що більше немає неминучого конфлікту, так само я не думаю, що більше не буде війн. Я критикую саме ідею остаточної війни, тому що ця ідея була, по суті, в полі політики останнім утіленням Єдиного. Ця ідея, ідея «завершальної війни», свідчить про недостатнє усвідомлення множинності. Остаточна війна – це момент, коли Єдине заволодіває війною, включно з війною в державі. Сталінська держава, вочевидь, була державою війни, мілітаризованою державою, навіть із-середини себе самої. Це одна з рідкісних держав, яка холоднокрівно вирішила ліквідувати половину своєї військової ієрархії. Це війна проти себе. Але чому? Тому що, врешті-решт, єдиний досяжний абсолют – це війна. Такий результат із-середини діалектичної думки через перехід від історичистської діалектики до діалектики волюнтаристської або партійної: самознищення в абсолюті деструкції.

Ця тенденція, пов'язана з інтелектуальними змінами початку ХХ століття, не була винятково зарезервована лише за так званою тоталітарною політикою. Можна побачити, як у мистецтвах і науках також відбувся перехід від конструктивної діалектики, пов'язаної з історією прогресу, до діалектики експериментального самознищення, диз'юнкції та деструкції. Ось чому, зрештою, результат експерименту не має значення. У думці цього століття дещо стверджує: «Процес важливіший за результат». У політиці це означає, що війна справді важливіша, ніж її результат, що класова боротьба важливіша за свій витвір, що терористична соціалістична держава важливіша за комунізм (який ніколи не настає). Перехід – сам по собі нескінченний і як військовий він цінний як такий. Треба нагадати тезу Сталіна, за якою класова боротьба посилюється, стає ще гострішою на етапі соціалізму. Це означає, що соціалізм, який колись передбачали як мирний результат насильницької революції, насправді лишень один із кількох етапів конфлікту, й етап ще більш насильницький, ніж попередній.

Гадаю, сьогодні треба пізнати, що означає політика за часів миру. Навіть якщо ця політика – це політика війни. Треба перевернути спосіб, яким ми осмислювали ці питання. Треба спромогтися підкорити політику війни загальній концепції того, що є від'ємна політика, політика, яка не має гарантій ні

від історії, ні від держави. Що таке політика емансипації під іншою фігурою, крім фігури абсолюту війни? Мао був більше, ніж будь-який інший політичний мислитель, військовим керівником. Проте він уже намагався підкорити абсолют війни чомусь іншому. Він вважав, що основні цілі Народної армії були політичними. Ми також випробовуємо те, що може якраз бути політикою, яка не була б цілковито прив'язана до питання влади. Адже боротьба за владу скінчається тим, що веде революціонерів до абсолютизації війни. Що ж означає конструювати, зберігати і розгортати сили, що означає міцно триматися в певній точці, у сфері миру? Таке наше основне питання. Але й не забуваючи, що, як треба буде битися, ми будемо битися. Не завжди є вибір.

**П. Г.:** До якої міри твоя дистанція від діалектики, твоя готовність провадити повністю афірмативну концепцію істини, підштовхують тебе до абстрактної концепції істини або принаймні концепції, чия суб'єктивна цілісність значною мірою відділена від об'єктивних або конкретних обставин її ситуації? Іншими словами, наскільки радикальний процес віднімання? Такий мислитель, як Фуко (зовсім не послідовник Гегеля), настійливо прагне звільнитися від усього, що фіксує, детермінує, визначає, як люди мислять або діють у ситуації, власне, більшу увагу приділяючи тому, що він називає «мікроскопічними» процесами їхньої регуляції та специфікації. Для порівняння треба зазначити, що твоє розуміння політики, здається, майже ніякого місця не залишає для діалектичного зв'язку з історичним або соціальним виміром.

**А. Б.:** Абстракція криється в основі будь-якої думки. Втім, істиннісні процедури до неї не зводяться. Певна річ, ми починаємо з утвердження принципу через аксіоматичне твердження. Але все питання в тому, як і до якого моменту аксіома стає гаслом ситуації. Вона стає гаслом, лише якщо щось впливає із самої ситуації. Очевидно, щоб сказати, наприклад, «безумовне визнання робітників без документів», треба, щоб були робітники без документів, щоб постало питання їхніх документів, щоб діяла певна урядова політика тощо. Особливо потрібно, щоб самі робітники без документів від свого імені висловлювалися про ситуацію, щоб вони висловлювалися політично, а не лише в простих свідченнях

про свої злидні й нещастя. Побіжно зазначимо, що в політиці нещастя немає.

Що стосується Фуко, думаю, що він цілковито недооцінює важливість відділення. У його учнів це ще помітніше, тому що, якщо, врешті-решт, є збіг між фукоїзмом і негрізмом, якщо Агамбен спирається на Фуко тощо, це тому, що їхня спільна філософська аксіома полягає в тому, що спротив може бути лише владі. Спротив коекстенсивний самій владі. Зокрема, входимо в осмислення політики через осмислення форм влади. Я думаю, це повністю хибно. Якщо ми входимо в політику через осмислення форм влади, то завжди матимемо державу (в загальному сенсі слова) як свого референта. Навіть відомі «множинності», які є лишень педантським іменем для масових рухів, а точніше, рухів дрібнобуржуазних мас, помислені як «конститууючі» щодо панування. Все це лишень історизм, прихований за модними кольорами. Мало того, вражає, коли виходимо за межі Фуко, що філософське підґрунтя «негриської» течії засновується на вченнях Спінози та Дельоза. Обидва ці мислителі налаштовані несхвально до будь-якої форми Двійки; вони пропонують метафізичну політику, політику Єдиного, чи радше те, що я називаю політикою Єдиного. Це антидіалектична політика в чіткому сенсі, коли вона виключає негативність, а отже, кінець-кінцем, суб'єктивне в тому сенсі, в якому я його розумію. Я цілковито протистою тезі, за якою можна створювати – просто ізолюючи (в орбіті панування та контролю) те, що має конституюючу цінність – простір свободи, зроблений із одного матеріалу, що й сама влада. Те, що в цьому випадку називають «спротив», – лишень складник поступу самої влади. У своїй нинішній формі антиглобалістський рух – не що інше, як дещо дикий (та й ще не дуже й дикий) оператор самої капіталістичної глобалізації. В будь-якому разі вона їй зовсім не гетерогенна. Вона вимагає визначення, задля прийдешніх часів, нових форм комфорту планетарної ледачкуватої дрібної буржуазії.

**Б. Б.:** Ти нагадав розмову, яку ми розпочали кілька днів тому щодо основних тем книжки «Імперія» Негрі та Гардта. Серед цих тем ми особливо звернули увагу на оберненість між владою і спротивом, або між Імперією та множинністю – обидва постають у цілісному з'єднанні – глобально й,

без сумніву, занадто структурно, в зв'язку іманентної, а отже, антидіалектичної взаємності. Але цей зв'язок іманентності пояснює, що до певної міри Імперія – це завжди вже також влада множинності. Це спонукає до певної стратегії прочитання і, можливо, більше ні до чого. Отже, попри все, залишаємося при інтерпретативному або герменевтичному підході. Ти вже досліджував у своїй книзі про Дельоза схожу логіку «подвійного підпису»: для Дельоза кожна річ прочитується як суще і водночас апелює до самого буття. У Негрі та Гардта цей подвійний підпис застосовується в політичних термінах. Доволі звабливо, надто щодо епохи, як наша, для якої характерна, вочевидь, безальтернативна гомогенність законів ринку і війни, витлумачити навіть найгрубішу інстанцію панування як символ того, що вона якраз пригнічує, тобто креативності та сплеску чистої множинності, що, зрештою, для цих авторів не що інше, як політичне або політико-онтологічне ім'я Життя. Чи саме так ти відповів би на тези, які обстоюють Негрі та Гардт у «Імперії»? Чи немає глибших зв'язків із твоїм «Трактатом метаполітики»?

**А. Б.:** Уже Маркс у «Маніфесті» прославляв капіталізм, відштовхуючись від подвійного прочитання. З одного боку, капіталізм руйнує всі протрухлі фігури старого світу, всі старі феодальні та священні зв'язки. Отже, він – нещадний творець нового засновку для родового людства. З іншого боку, буржуазія вже організувалася для збереження свого панування; в цьому сенсі вона визначена як політичний ворог у новому творчому циклі, агентом якого виступає пролетаріат. Негрі та його друзі відчайдушно намагаються повернути це початкове уявлення, за яким «множинності» водночас є результатом капіталістичної атомізації і новим творчим агентом «горизонтальної» модерності (мережі, трасверсальності, «не-організації»...). Але все це – лишень сновидна маячня. Де вона, ця «творча» здатність множинностей? Ми лишень і бачили, що дуже буденне повернення найбільш заїжджених форм руху дрібнобуржуазної маси, що галасливо вимагає права насолоджуватися без жодних зусиль, особливо турбуючись уникати будь-якої дисципліни. Тимчасом як ми знаємо, що дисципліна в усіх царинах є ключем до істин. Маркс без вагань розгледів би в Негрі запізнілого романтика. Гадаю, що, по суті, те, що захоплює прибічників «руху» такого ти-

пу, це сама активність капіталізму, його гнучкість, а також напористість. Вони позначають під «множинністю» подібну гнучкість, яка в їхній уяві виступає предикатом «суспільних рухів». Але сьогодні від категорії руху нічого взяти. Адже вона злютована з логікою держави. Політика має сконструювати нові дисципліни, що заміщують дисципліну партій, яка вже досягла межі насичення.

**П. Г.:** Але все-таки одна з фундаментальних ідей Фуко якраз у тому, що локалізація можливого розриву завжди розгалужена, що її неможливо зосередити на одній особливій і винятковій точці. Щоб досягнути такої точки (скажімо, свавілля у в'язницях), треба розглядати її як наддетерміновану інстанцію більш широкої мережі. У цьому випадку, вочевидь, треба зрозуміти, що операція каральної чи дисциплінарної влади розташована не тільки в цій точці, яка є тюремною інстанцією як такою (точка, яку, до речі, як ти добре знаєш, Фуко деякий час розглядав доволі «точково», фокусно, поактивістськи, якщо хочеш), але в мережі, що бере до уваги й організацію праці, дитячу освіту, нагляд за громадським здоров'ям, сексуальність тощо. І він це говорить не для того, щоб загубитися в складності мереж, а навпаки, щоб аналізувати їх детальніше, щоб краще зрозуміти їхні впливи, а отже, щоб бути здатним, якщо вжити твої терміни, триматися на дистанції від нормалізуючих впливів влади (адже, на відміну від Дельоза, Фуко не вірив, що можна цілковито уникнути мережі влади). Наприклад, я думаю, що коли ти розглядаєш питання «робітників без документів», зважаючи на проблему імміграції разом із питання організації праці, фактично ти доволі вірний Фуко.

**А. Б.:** Однак у мислителів, які покликаються на Фуко, дійсний зміст політичних висловлень ніде не локалізує розрив. Звичайно, треба вміти розглянути ту чи ту ситуацію у відкритому просторі. Є топологія ситуацій, і щодо цього Фуко сам зробив деякі важливі зауваження. Але, врешті-решт, треба виявити й кристалізувати політичний розрив у розмаїтих твердженнях. І ці твердження зосереджують політичний розрив у одній точці. Саме вони підтримують дисципліну в тому сенсі, що політика – не що інше, як встановлення влади тверджень і публічне вивчення їхніх наслідків. Тут «влада» і «наслідки» означають: організація, наполягання, єдність

і дисципліна. В політиці, як і в мистецтві та науках. Мені здається, що ті, кого ми тут критикуємо – скажемо, третє покоління фукоїстів, – відчують відразу до будь-якої кристалізації і сподіваються, нібито ми «виразимо» креативну владу в вільному розгортанні множинностей. Організована логіка влади протистоїть тут виражальній логіці влади. Або ж, либонь, аксіоматична думка протистоїть описовій думці. Платон проти Аристотеля.

**П. Г.:** Чи можемо ми тепер пильніше поглянути, як ти пропонуєш розуміти «Образи теперішнього часу», якщо процитувати назву твого наступного семінару в Міжнародному коледжі філософії? Чи ці трирічні лекції підхоплюють те, на чому зупинилися попередні лекції про ХХ століття?

**А. Б.:** Лекції про ХХ століття викликали жвавий інтерес. Я вирішив, що треба продовжити, спрямувавши думку до теперішніх часів. Чи можемо ми філософськи помислити *теперішнє*? Чи можемо відповісти Гегелю, який стверджує, що філософія завжди приходить опісля, що в понятті вона підбиває підсумок того, що відбулося?

Наразі я рухаюся поміж двома ідеями. Перша ідея: щоб фундаментально увійти в думку сучасного світу, треба взяти за точку відліку не критику капіталізму, а критику демократії. Відділити думку від панівних ідеологій завжди було засадничим завданням філософії. Філософія нічого не варта, якщо не дозволяє критикувати консенсусні ідеї, облудні очевидності. Отож я констатую, що консенсусна категорія сьогодні – це зовсім не ліберальна економіка. Насправді всі готові критикувати «економічний жах», якщо згадати назву псевдоуспішної книжки Вівіан Форестер\*. Нам уже набили оскому фінансовим цинізмом, грабунком планети, голодом в Африці й так далі. На мій погляд, це викривання абсолютно непродуктивне, тому що воно економічно-об'єктивістське. Викриття об'єктивних механізмів призводять у кращому разі до цілковито ілюзорних пропозицій реформи. Натомість ніхто не готовий критикувати демократію. Це – табу, величезний консенсусний фетиш. І це справжній суб'єктивний принцип союзництва, всюди у світі, з ліберальним капіта-

---

\* Forrester, Viviane, *L'Horreur économique*. Paris, Fayard, 1996.

лізмом. Так, моя перша ідея була помислити функцію слова «демократія» в рамках функціонального аналізу: яка власне його функція, де воно розташоване, як діє його характер суб'єктивного фетишу тощо? Сюди я додав уважне перечитування критики демократії Платоном. Друга ідея – зворотний бік першої. Треба ідентифікувати те, що я називаю сучасним нігілізмом, тобто нинішню найбуденнішу та поширену суб'єктивність. Я кажу, що суб'єкт сьогодні – не що інше, як тіло, що стоїть лицем до ринку. Що таке громадянин ринку? Це неминуче нігілістична фігура, але особливого нігілізму – нігілізму насолоди.

Зрештою, мета – прояснити поєднання нігілізму та демократії як політично-суб'єктивну конфігурацію теперішнього часу. Якщо говорити в термінах «Буття та події», скажемо, що таке поєднання утворює «енциклопедію» теперішнього часу. Воно організує його режим виробництва, інституції, систему суджень та найменувань, значущих аргументів і контраргументів. Сьогодні істиннісна процедура передбачає віднайдення переходу (який завжди локальний, складний, але творчий) через енциклопедичне поєднання демократії та нігілізму.

Нинішня істиннісна процедура виглядає як «авторитарна» (тому що має подолати демократичний консенсус), а також вона афірмативна (тому що має вийти за межі нігілістичної суб'єктивності). Цей зв'язок афірмації та авторитету характерний для теперішнього моменту, тому що енциклопедія теперішнього – демократично-нігілістична. Були часи, коли все було інакше, коли нігілізм був справжнім хрестом, який несли на собі істиннісні процедури. Так було, скажімо, наприкінці XIX століття.

**П. Г.:** Ти можеш подати деякі приклади істиннісних процедур сучасності?

**А. Б.:** Це моя програма для наступного року: ідентифікувати те, що як виняток вибивається за межі демократично-нігілістичної «енциклопедії». Наприклад, під цим кутом я прочитую роботу Пітера про постколоніальну літературу\* й запитую себе: чи є тут щось, що передбачає як результат

---

\* Hallward, Peter. *Absolutely Postcolonial: Writing between the Singular and the Specific*. – Manchester: Manchester UP, 2001.



постколоніальної ситуації стосуюнок до афірмації та авторитету? Гадаю, можна знайти інші мистецькі приклади, в певному поверненні до музичного конструктивізму, в зусиллях сучасної літератури вирватися з постмодернізму, живопису – позбутися формалізму нефігуративності тощо. Я був також вражений, коли виявив, що сьогодні у фізиці точиться велика дискусія між, з одного боку, аксіоматичним оновленням фізики на засадах узагальненого вчення скалярних змін (а отже, навіть більш загальної відносності, ніж наявна нині версія), а з іншого – розробки у квантовій механіці (надзвичайно софістикована конфігурація, хоча й у полоні безнадійного емпіризму).

**Б. Б.:** Чи твоя робота на тему антифілософії – прочитання Ніцше, Вітгенштайна, Лакана, святого Павла та інших – підготувала підґрунтя для аналізу нашого сучасного нігілізму? Чи антифілософія та нігілізм є частиною однієї конфігурації? Яку саме роль відіграє антифілософія в організації сьогоднішнього нігілізму, як ти його описуєш?

**А. Б.:** Аналіз того, що я назвав антифілософією, пропонує своєрідну генеалогію панівних операторів цього нігілізму. Хоч ми й не можемо цілковито сказати, що Лакан був нігілістом, а ще менше демократом (те саме не можемо насправді сказати й про Вітгенштайна, а ще менше про Ніцше, який був відвертим антидемократом), гадаю, втім, що ці антифілософи передрікають фундаментальний пункт сучасного нігілізму, а саме – тезу, що в кінцевому підсумку є лишень тіла та мовлення. Я прирівняв сучасний нігілізм до певної позиції тіла; в цьому сенсі це нігілізм тим паче важливий, бо він подає себе під виглядом матеріалізму. Йдеться про матеріалізм демократичної множинності, яка є не чим іншим, як множинністю тіл. Зрештою, ці систематизації походять від Спінози; нині ми натрапляємо на них у теоретиків множинності, які рухаються в цьому напрямку, навіть у Балібара. Всі вони твердять, що точка відліку – це множинність тіл. Буцім, є лишень мовлення та тіла, можна сказати, що ця ідея перетинає всю сучасну антифілософію. Починаючи з Ніцше сучасна антифілософія хоче покінчити з платонізмом. Але що таке платонізм? По суті, й через це я завжди проголошую себе платоніком, платонізм стверджує: є дещо інше, крім тіл і мовлення. Є істини; й істина – ані

сингулярне тіло (вона родова), ані фраза (вона пробиває діру в енциклопедії ситуації).

Критичне вивчення антифілософії – це вже вивчення тих, хто стверджує, що є лише мовлення й тіла. Я хочу показати, що ця теза під своїми матеріалістичними шатами лишень підготовляє сучасний демократично-нігілістичний консенсус. Саме тому в моєму семінарі про теперішній час я запропонував прочитання Гійота, зокрема його «Могили для п'ятисот тисяч солдат». Гійота – письменник, який має найрадикальніше атомістичне бачення тіл. У реальному колоніальній війни є лише тіла й між цими тілами є лише сексуальне притягнення як різновид смертельної втрати. Єдине вибавлення [*relève*], яке можна знайти в цьому світі, – мовленнєва сублимація. Скажемо, Гійота міг би підсумувати: є лишень сексуалізоване тіло та поема. А це якраз думка Лукреція, яку на новому витку сьогодні прагнуть поширити Жан-Клод Мільнер і Гі Лардро; перший – чітко і відверто проти Платона (і проти мене), другий – майструючи такого собі «матеріалістичного» Платона (в сенсі нігілістичного матеріалізму).

Справді, необхідно переконувати, що є лише мовлення й тіла, щоб суб'єкти були суб'єктами ринку. Суб'єктом є той, хто ідентифікований суб'єктивно як споживач, як той, хто постає перед ринком. Він може бути споживачем бідним або багатим, спроможним або неспроможним, байдуже. Головне, щоб всі звернулися до ринку, схвалюючи його або засуджуючи. Але ви можете добутися цього й триматися в цій точці лише як бажає тіло, прикликане загальною мовою реклами. Споживач – це тіло (нігілістичної) насолоди, підкорене (демократичному) мовленнєвому наказу. Цьому наказу чинить перешкоду лише Ідея, непоступливий елемент істини. Ось чому псевдо-матеріалістична теза «Є лише тіла та мовлення» за істину має іншу тезу: будь-яка ідея – непотрібна. Зрештою, демократичним імперативом стає: «Живи без Ідеї» (або ж, якщо хочете: «Купуй своє задоволення»).

## ПАНОРАМА СУЧАСНОЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Я хотів би висловити кілька міркувань щодо французької філософії. Почну з парадоксу: найбільш універсальне – водночас найбільш особливе. Гегель називає це конкретним універсальним, синтезом того, чому притаманна абсолютна універсальність, що є для всіх, й того, що водночас має окреме місце й час. Філософія – хороший приклад; як відомо, вона абсолютно універсальна, звертається до всіх «без винятку», хоча й вирізняється істотними національними та культурними особливостями. У просторі й часі трапляються такі собі *моменти філософії*. Отже, філософія являє собою універсальну амбіцію розуму й водночас виражає себе в цілком сингулярних моментах. Візьмемо два приклади, два відомих, особливо гострих філософських моменти. По-перше, момент грецької античної філософії між Парменідом та Аристотелем, між V і III ст. до н.е., творчий, засадничий, винятковий та, зрештою, досить нетривалий в часі філософський момент. По-друге, маємо інший винятковий філософський момент німецького ідеалізму – між Кантом і Гегелем, Фіхте й Шелінгом, між кінцем XVIII та початком XIX ст., напружений, творчий і знову ж таки дуже короткий момент. Підійшовши до питання з історичної та національної перспективи, побачимо, що раніше існував і, либонь, досі існує так званий французький філософський момент. Він настає в другій половині XX ст., і я хотів би спробувати вже зі своїх сьгоднішніх позицій, зважаючи на всі відмінності, порівняти його зі щойно наведеними прикладами – класичним грецьким моментом і моментом німецького ідеалізму. Візьмемо другу половину XX ст.: засадничий твір Сартра «Буття та ніщо» вийшов 1943 року, а остання робота Дельоза «Що таке філософія?» датується початком вісімдесятих років. Французький філософський момент розгортається між 1943-м і кінцем XX ст.; між Сартром та Дельозом можна зазначити тексти Башляра, Мерло-Понті, Леві-Строса,

Альтюсера, Фуко, Дериди, Лакана, можливо, мене, побачимо. Моє особливе становище, якщо повірити в наявність такого французького філософського моменту, полягає в тому, що я, мабуть, останній його представник. Саме цей ансамбль між базовими текстами Сартра та останніми творами Дельоза я називаю сучасною французькою філософією й саме про нього хочу говорити. На мою думку, він утворює новий філософський, творчий, неповторний і водночас універсальний момент. Постає проблема, як його ідентифікувати: що відбувалося у філософії Франції між 1940-ми та кінцем століття? З чим асоціювалися ці імена? Що називали екзистенціалізмом, структуралізмом і деконструкцією? Чи історично та інтелектуально цілісний той момент? Яка та цілісність?

Ось питання, які я хотів би поставити цього вечора. Робитиму це в чотири кроки. Почнемо з питання походження: звідки виникає цей рух? Яке в нього минуле? Яким було народження? Потім назвемо головні філософські практики, притаманні цьому рухові. Відтак поставимо абсолютно фундаментальне питання про зв'язок усіх цих філософів з літературою, ширше – зв'язок між філософією та літературою. Й по-четверте, я говоритиму про безперервну, аж до сьогодні, дискусію між філософією та психоаналізом. Питання походження, питання практик, питання стилю й літератури, питання психоаналізу – ті засоби, за допомогою яких ми спробуємо описати сучасну французьку філософію.

Отож спершу походження. Щоб осмислити його, слід повернутися до початку ХХ ст., коли відбувається фундаментальне розділення французької філософії: тоді зароджуються дві по-справжньому різні течії. Ось кілька орієнтирів: 1911 року Бергсон читає дві дуже відомі лекції в Оксфорді та публікує їх у збірці «Думка й рухливість», а 1912 року, тобто в той самий час, виходить книга Брюнсвіка «Етапи математичної філософії». Обидва філософські виступи відбулися до війни 1914 року. Втім, вони позначають два доволі різні напрями. У випадку Бергсона маємо те, що можна назвати філософією життєвої внутрішності: Бергсон ототожнює буття та зміни, пропонує філософію життя та становлення. Цей напрям триватиме ціле століття, аж до Дельоза включно. В книзі Брюнсвіка постає філософія концепту, що спирається на математичні знання, можливість певного різновиду фі-

лософського формалізму, філософія мислення або філософія символічного, і цей напрямок тривав ціле століття, не без допомоги Леві-Строса, Альтюсера й Лакана.

Отже, на початку століття формується те, що я назвав би розділеною та діалектичною фігурою французької філософії. З одного боку, філософія життя, з іншого – філософія концепту. І ця проблема життя та концепту буде центральною проблемою французької філософії, включно з філософським моментом, про який ідеться, моментом другої половини ХХ століття.

Окрім дискусії про життя та концепт, відбувається ще одна – про питання суб'єкта. Чому ця дискусія визначає весь період? Тому що людський суб'єкт – це водночас живе тіло і творець концептів. Суб'єкт становить спільну складову обох спрямувань: його не полишає запитання про життя – суб'єктивне, тваринне, органічне; і його переслідує питання про мислення, творчий хист, здатність до абстракції. Становлення французької філософії слугуватиме за основу співвіднесення тіла та ідеї, життя й концепту – цей конфлікт розгортається від початку століття, з Берґсоном, з одного боку, та Брюнсвіком, з іншого. Таким чином, французька філософія мало-помалу формує поле битви навколо питання суб'єкта. Кант перший визначив філософію як поле битви, на якому всі ми стали більш чи менш утомленими бійцями. Питання суб'єкта – головна битва філософії в другій половині століття. Дам кілька орієнтирів: Альтюсер визначає історію як безсуб'єктний процес, а самого суб'єкта – як ідеологічну категорію; Деріда, інтерпретуючи Гайдеґґера, розглядає суб'єкта як метафізичну категорію; й Лакан, зі свого боку, творить концепт суб'єкта; а про чільне місце суб'єкта у Сартра чи Мерло-Понті годі й казати. Так, перший спосіб визначити французький філософський момент – це говорити про битву за поняття суб'єкта. Бо наріжне питання пов'язане зі співвіднесенням життя й концепту, а воно, врешті-решт, є лишень фундаментальне запитання про долю суб'єкта.

Щодо походження, зазначимо, що можна піти ще далі й визнати: зрештою, тут розігрується спадщина Декарта. Французька філософія другої половини століття – це неозора дискусія про Декарта. Справді ж бо, Декарт зіграв роль філософського винахідника категорії суб'єкта. Він визначив

подальшу долю французької філософії, яка була не що інше, як розділення картезіанської спадщини. Декарт, будучи водночас теоретиком фізичного тіла, тварини-машини, й теоретиком чистої рефлексії, цікавиться фізикою речей та метафізикою суб'єкта. На згадки про Декарта натрапляємо у всіх великих філософів сучасності: Лакан навіть наполегливо радив повернутися до Декарта; Сартр написав чудову статтю про свободу в Декарта; з Декартом зятато ворогує Дельоз. Зрештою, є стільки Декартів, скільки й французьких філософів другої половини ХХ ст. Виходить, що така філософська битва загалом перетворюється на битву за сенс і вагу Декарта. Отже, говорячи про першопочатки, даємо перше визначення філософського моменту як концептуальної битви довкола питання суб'єкта.

Другий крок – ідентифікація спільних для всіх цих філософів інтелектуальних практик. Серед них я виділяю чотири, які, гадаю, добре показують те, як ці практики застосовувалися з погляду методології.

Перша – німецька практика, або французька практика стосовно німецьких філософів. Справді, вся французька філософія другої половини ХХ століття тільки тим і займалася, що дискутувала навколо німецької спадщини. В тому обговоренні траплялися надзвичайно важливі моменти, наприклад, доволі вагомий семінар Кожева 1930-х років, присвячений Гегелю. Його відвідував Лакан, він вплинув на Леві-Строса. Потім молоді французькі філософи у тридцяти-сорокові роки відкривають феноменологію, читають Гуссерля та Гайдеггера. Скажімо, Сартр, геть змінив погляди, коли в Берліні опанував Гуссерля і Гайдеггера; Деріда передусім відзначився оригінальним тлумаченням німецької думки; Ніцше – застановчий філософ як для Фуко, так і для Дельоза. Отже, можна сказати, що французи подалися вишукувати дещо в Німеччині у Гегеля, Ніцше, Гуссерля й Гайдеггера.

Що ж французька філософія дошукувалася в Німеччині? Можна підсумувати однією фразою: новий зв'язок між концептом та існуванням. Він називався по-різному: деконструкція, екзистенціалізм, герменевтика. Але щоразу всі вони шукали зміну, переміщення зв'язку між концептом та екзистенцією. Позаяк питання французької філософії починаючи з початку століття стосувалося життя та

концепту, ця екзистенційна трансформація думки, зв'язок думки зі своїм життєвим підґрунтям неабияк притягували французьку філософію. Назвемо це її німецькою практикою: віднайти в німецькій філософії нові засоби розробки зв'язку між концептом та екзистенцією. Німецька філософія у своїй французькій транскрипції перетворилася на поле бою французької філософії. Цілком нова й особлива практика перетворилася на французьку апропріацію німецької філософії.

Друга, не менш важлива, практика стосувалася науки. Французькі філософи другої половини століття жадали вирвати науку із суворої царини філософії пізнання. Вони доводили, що наука – ширша й глибша, ніж просто питання пізнання; наука – продуктивна активність, творчість, а не тільки рефлексія чи пізнавальна здатність. Вони прагнули віднайти в науці моделі винаходу, трансформації, щоб нарешті вписати науку не в зв'язки та організацію явищ, а розкрити в ній діяльну думку і творчу активність, подібну до художньої діяльності. Наукова практика полягала в тому, щоб перемістити науку з царини пізнання до царини творення й, зрештою, поступово наблизити її до художньої діяльності. Цей процес досягає піку в Дельоза, який дуже тонко та проникливо порівнює наукове творення та художню творчість. Та цей процес розпочинається раніше, як одна із засадничих практик французької філософії.

Третя практика – політична. Філософи цього періоду воліли якнайглибше занурити філософію в політичне питання: Сартр, післявоєнний Мерло-Понті, Фуко, Альтюсер, Дельоз були політичними активістами. Через політичну діяльність вони дошукувались нового зв'язку між концептом і дією. Як у німців вони шукали новий зв'язок між концептом та екзистенцією, так у політиці шукали нове співвідношення між концептом та дією й, зокрема, дією колективною. Засадниче бажання занурити філософію в політичні ситуації спричиняє зміну зв'язку між концептом і дією.

Нарешті, четверту практику назвемо модерною: філософи прагнуть модернізувати філософію. Навіть коли ще день у день не торочили про модернізацію урядової діяльності (сьогодні ж треба все модернізувати, що часто означає понівечити), французькі філософи найдужче прагнули модерності. Тобто вони уважно стежили за художніми, культур-

ними, соціальними трансформаціями та змінами звичаїв. Філософи неабияк цікавилися нефігуративним живописом, новою музикою, театром, детективним романом, джазом, кіно. Вони бажали наблизити філософію до всього найбільш змістовного в модерному світі. Також вони жваво цікавилися сексуальністю, новими стилями життя. І крізь усе це філософія відшукувала новий зв'язок між концептом і рухом форм: форм художніх, соціальних, життєвих. Така модернізація допомагала віднайти для філософії новий спосіб наблизитися до творення форм.

Отже, цей філософський момент по-новому апропріював німецьку думку, творче бачення науки, політичну радикальність, пошук нових форм мистецтва та життя. Й крізь усе це проглядає нова позиція концепту, нова диспозиція концепту, зміщення зв'язку концепту щодо зовнішнього: екзистенції, думки, дії та руху форм. Зв'язок філософського концепту та його зовнішнього характеризує новизну філософії ХХ століття.

Питання форм, близькість філософії до творення форм дуже важливе. Воно, вочевидь, порушує питання форми самої філософії: концепт годі змінити, якщо не винайти нових філософських форм. Отже, треба було змінити мову філософії, а не тільки створювати нові концепти. Тож французька філософія ХХ століття по-особливому ставиться до літератури. Але насправді філософи здавна цікавляться літературою: ті, кого в XVIII столітті називали філософами, всі були визначними письменниками. Вольтер, Русо чи Дидро, класики нашої літератури, передбачили цей зв'язок. Безліч авторів у Франції балансують між статусом письменника та філософа. Паскаль, наприклад, один з найвеличніших письменників нашої літературної історії, безперечно, є один з найглибших наших мислителів.

У ХХ столітті Ален, на вигляд мислитель цілком класичний, нереволюційний, не належав до моменту, про який іде мова, але був досить близький до літератури. Для нього письмо відіграє першорядну роль, і протягом тридцятих-сорокових років він коментує чимало романів (зокрема, дуже цікаві його тексти про Бальзака) й тогочасну французьку поезію (наприклад, Валері). Тож навіть у класичних постатях французької філософії ХХ століття помічаємо дуже тісний зв'язок між філософією та літературою. Сюрреалісти



теж зіграли значну роль: вони хотіли змінити зв'язок між творенням форм, модерним життям, мистецтвом; хотіли винайти нові форми життя. Ця програма була для них поетичною, але у Франції вона підготувала філософську програму п'ятдесятих-шістдесятих років. Скажімо, Лакан і Леві-Строс були знайомі з сюрреалістами, спілкувалися з ними. У цій складній історії поєднувалися поетичний і філософський проекти, виразниками якого були сюрреалісти. Але починаючи з п'ятдесятих-шістдесятих років філософія сама винаходить літературну форму; вона відшукує прямий експресивний зв'язок між філософським викладом, філософським стилем та зміщенням концептів. Ми спостерігаємо видовищну зміну філософського письма. Багато хто з нас звик до такого письма, письма Дельоза, Фуко, Лакана, й ми погано собі уявляємо, наскільки воно радикально порвало з попереднім філософським стилем. Усі ті філософи намагались створити власний стиль, винайти нове письмо; вони прагнули бути письменниками. У Дельоза чи Фуко натрапляємо на щось зовсім нове в русі фрази. Зв'язок між думкою та рухом фрази абсолютно неповторний. Перед вами зовсім новий афірмативний ритм; сенс формули також показово винахідливий. У Деріда бачимо складний і пристрасний зв'язок мови з мовою, роботу мови над собою, перехід думки до роботи мови над мовою. У Лакана показово складний синтаксис, що схожий зрештою на синтаксис Маларме; Лакан прямо успадковує поетичний синтаксис Маларме.

Отже, філософський стиль трансформується, кордони між філософією та літературою зміщуються; треба нагадати, що Сартр – романіст і драматург, я – так само. Особливість такої французької філософії – грати на багатьох мовних регістрах і пересувати кордони між філософією та літературою або між філософією і театром. Власне, можна сказати, що французька філософія ставила за мету створити нове місце письма, в якому література та філософія не були б розрізнені; місце, яке не було б ані філософією як спеціальністю, ані просто літературою, а письмом, в якому філософія і література нероздільні. Тобто концепт і життя більше не можна розділити, оскільки винахід письма, врешті-решт, полягає в тому, щоб дати концептові нове життя, літературне життя. Завдяки цьому винаходу, новому письму, постає новий суб'єкт, твориться нова фігура суб'єкта, нова битва за суб'єкта.

Адже не може бути раціонального свідомого суб'єкта, що прямо походить від Декарта; не може бути, кажучи більш технічно, рефлексивного суб'єкта; є щось темніше, неозоріше, пов'язане з життям, тілом; просто свідомого суб'єкта не досить, має бути щось подібне до виробництва або творення, те, що містить в собі неозорі сили. Хай називаємо його суб'єктом або якимось інакше, але саме його намагається висловити, відшукати й помислити французька філософія. Ось чому вона активно взаємодіє з психоаналізом, адже, по суті, великим фрейдівським винаходом було також і нове висловлення про суб'єкта. Через ідеєю несвідомого Фрейд показав, що питання суб'єкта ширше за свідомість: несвідоме обіймає свідомість, але не зводиться до неї – такий головний сенс слова «несвідоме».

Таким чином, французька філософія розпочала масштабну дискусію з психоаналізом. У Франції другої половини ХХ століття ця дискусія перетворилась на доволі складну сцену, й можна дуже довго говорити тільки про неї, позаяк у собі самій ця сцена (театр) між філософією та психоаналізом надзвичайно показова. Власне, її головне завдання – розділення двох великих течій французької філософії від самого початку століття.

Повернімося до цього розділення. З одного боку, маємо те, що я назву екзистенційним віталізмом, що походить від Бергсона й, безперечно, проходить через Сартра, Фуко й Дериду; а з іншого – концептуальний формалізм, який віднаходимо у Брюнсвіка, й він проходить через Альтюсера і Лакана. Екзистенційний віталізм і концептуальний формалізм перетинаються в питанні суб'єкта. Тому що, зрештою, суб'єкт – це те, чому існування, екзистенція, приносить концепт. Так можна визначити суб'єкта для французької філософії. У певному розумінні несвідоме Фрейда посідає саме це місце; несвідоме також є щось життєве та екзистенційне, що приносить концепт. Як існування може приносити концепт, як щось може бути створене, відштовхуючись від тіла – це істотне питання; ось чому філософія та психоаналіз дуже інтенсивно взаємодіють. Вочевидь, як часто буває, важко будувати стосунки з тим, хто працює над тим самим, що й ви, але робить це інакше. Це одночасно стосунки спільництва (ви працюєте над однією справою) і суперництва (ви робите це інакше). Саме так філософія ставиться до психоаналізу:

як до спільника й суперника. Любить і захоплюється, але й ворогує та ненавидить. Жорстока і складна сцена.

Цей зв'язок нам дозволять зрозуміти три засадничих тексти. Перший – початок книги Башляра, опублікованої 1938 року під назвою «Психоаналіз вогню». Вона найясніша в цьому питанні. Башляр пропонує новий психоаналіз, що ґрунтується на поезії, сновидді, яку можна назвати психоаналізом елементів: вогонь, вода, повітря, земля... Елементарний психоаналіз. Башляр намагається замінити сексуальну залежність, як у Фрейда, сновидінням, показати, що сновидіння – це щось ширше й відкритіше, ніж сексуальна обумовленість. Це дуже добре видно на початку «Психоаналізу вогню».

Другий текст – завершення «Буття й ніщо» Сартра, де він пропонує новий екзистенційний психоаналіз. Тут явно розігрується сцена спільництва/суперництва. Сартр протиставляє екзистенційний психоаналіз психоаналізу Фрейда, названого емпіричним психоаналізом. Ідея в тому, що він пропонує справжній теоретичний психоаналіз, тимчасом як Фрейд обмежений лише емпіричним психоаналізом.

Якщо Башляр хотів замінити сексуальну залежність сновидінням, то Сартр прагнув замінити фрейдівський комплекс, тобто структуру несвідомого, «проектом». На думку Сартра, суб'єкт визначає не структура, невротична чи перверсивна, а фундаментальний проект, проект існування. Тут перед нами ідеальне поєднання спільництва й суперництва.

Третій приклад – четвертий розділ «Анти-Едипа» Дельоза й Гватарі, де знову ж запропоновано замінити психоаналіз іншим методом, який Дельоз називає шизоаналізом – в абсолютному суперництві до психоаналізу в фрейдівському розумінні.

Неймовірно: троє великих філософів Башляр, Сартр та Дельоз запропонували замінити психоаналіз чимось іншим. Замість сексуальної обумовленості Башляр пропонує сновидіння, замість структури чи комплексу Сартр пропонує проект, а Дельоз – як добре видно – конструювання замість вираження (його принципівий закид психоаналізу полягає в тому, що той лише виражає несвідоме, тоді як його треба конструювати). Дельоз чітко говорить: замінімо фрейдівське вираження конструюванням, яким у шизоаналізі є твір.

Укупі перед нами вимальовується своєрідний філософський пейзаж.

Гадаю, кожен філософський момент визначає певна програма думки. Звичайно, філософи дуже різні й сприймають програму досить по-різному. Ми бачимо, що історично їх об'єднувала не творчість, не система й навіть не концепти, а програма. Коли сильне питання стає спільним предметом досліджень, тоді настає певний філософський момент з великим розмаїттям засобів, творів та філософів.

Отож у чому полягала програма протягом останніх п'ятдесяти років ХХ століття?

По-перше, не протиставляти концепт екзистенції, покинчити з таким розділенням, показати, що концепт живий. Концепт – творіння, процес і подія й на цій підставі він невіддільний від екзистенції.

По-друге, вписати філософію в модерність, що також означає вивести її з академії, дозволити циркулювати в житті. Треба, щоб філософія змішалася із сексуальною, художньою, соціальною модерністю...

Третій пункт програми – відкинути протиставлення між філософією пізнання та філософією дії. На таке велике розділення натрапляємо у Канта, наприклад, між теоретичним і практичним розумом. Отже, треба відкинути такі розділення й показати, що саме пізнання є практика, навіть наукове пізнання насправді є практика.

Четвертий пункт – помістити філософію прямо на політичній сцені, не блукаючи манівцями політичної філософії, фронтально вписати філософію в політичну сцену. Всі прагнули винайти те, що я назву філософським активізмом, а філософію перетворити на активістську практику, в її присутності, в способі існування. Не просто рефлексувати щодо політики, а винаходити її політично.

П'ятий пункт – відживити питання суб'єкта, відкинути рефлексивну модель, а значить, дискутувати з психоаналізом, суперничати з ним і діяти на одному з ним рівні, коли не краще.

Нарешті, шостий пункт – створити філософський стиль, новий стиль філософського викладу, а отже, суперничати з літературою. Власне, вдруге після XVIII століття винайти, заново витворити письменника-філософа.

Ось таким був французький філософський момент, його програма та велике поривання. Гадаю, таким було його сутнісне бажання, й, зрештою, будь-яка ідентичність – це ідентичність бажання. Сутнісне бажання перетворити філософію на активне письмо, тобто засіб нового суб'єкта, супровід нового суб'єкта. А отже, перетворити філософа на щось інше, ніж мудреця, покінчити з медитативною, професорською чи рефлексивною постаттю філософа. Перетворити філософа на щось інше, ніж мудреця, означає зробити з нього щось інше, ніж суперника священика. Зробити з нього письменника-борця, художника суб'єкта, закоханого творчості. Письменник-борець, художник суб'єкта, закоханий творчості, філософський активіст – це імена бажання, що проймало епоху. Воно спонукало філософа діяти під власним іменем. Усе це нагадує мені фразу Мальро, яку в «Розірваних ланцюгах» він приписує де Голю: «Велич – це шлях до незнаного». Гадаю, французька філософія другої половини ХХ століття, французький філософський момент, по суті, запропонував філософії віддати перевагу шляхові, ніж пізнанню мети, дії та філософському втручання, ніж медитації та мудрості. Вона була філософією без мудрості, за що сьогодні їй докоряють.

Проте французький філософський момент, власне, прагнув величі, а не щастя. Гадаю, ми бажали чогось зовсім особливого, чогось справді проблематичного: ми хотіли бути авантюристами концепту. Ми ждали не чіткого розділення між життям і концептом, щоб існування було підкорене ідеї чи нормі, а щоб сам концепт був шляхом, кінця якого особливо й не знаєш.

Загалом, після епохи авантюристів приходить епоха порядку. От у цьому й проблема.

Зрозуміймо: вся та філософія мала своєрідний піратський бік, Дельоз охоче називав його номадичним. Здається, авантюристи концепту – це вираз, що міг би всіх нас примирити; ось чому я сказав би, що Франція в ХХ столітті спізнала момент філософської авантюри.

*Лекцію виголошено в Національній бібліотеці  
Буенос-Айреса 1 червня 2004 року*

## ПРО ЗВ'ЯЗОК ФІЛОСОФІЇ ТА ПОЛІТИКИ\*

### 1. Завершення філософії та відступ політичного?

Хіба наразі філософія не доходить до свого недосяжного й нечистого завершення? А політика – принаймні та, що важить для думки, політика емансипації, що тривалий час називалася революційною, – хіба вона не підтверджує власну катастрофу? Як тоді зв'язок, передбачений сполучником «і», мобілізує думку між двома термінами, які в собі й для нас цілковито підірвані?

На перших сторінках «Фікції політичного»\*\* Філіп Лаку-Лабарт показав нам, у якому сенсі філософія – водночас через внутрішнє ставлення до себе і через форму своїх твер-

---

\* Дякуємо за дозвіл публікації видавництву *Éditions Lignes* та його директору Мішелю Сюръя. – Прим. пер. Цей текст написаний із кількох джерел і реорганізовує матеріали, які раніше готувалися з різними цілями. Основна частина тексту ґрунтується на лекції, прочитаній в Страсбурзі на початку 1991 року в рамках семінару, організованого Жаном-Жаком Форте і Жоржем Леєнбергером. Есей був опублікований разом із іншими виступами семінару в книжці «Політика й сучасність» (Paris, Osiris, 1992). Однак, прагнучи викласти аргумент змістовніше, я додав деякі короткі тези з виступу на колоковіумі про Луї Альтюсера, який за ініціативи Сильвена Лазарю відбувся в Університеті Париж-VIII весною 1991 року. Відтак я сформулював щодо цієї сукупності деякі ідеї про право, походження яких також розмаїте. Насправді вони народилися з тексту, який замовили Жан-Кристоф Баї та Жан-Люк Нансі для першого числа журналу «Alea», що, зрештою, не був опублікований. Але я переробив його для невеличкого есею «Про неясну катастрофу», опубліковану окремою книжкою 1991 року. Попри все, головна думка ще не була оприлюднена й, подана цілісно, як мені видається, зачіпає найістотніше: помислити зв'язок філософії та політики в акті «зняття шва», суворо дотримуючись переконання, що політика як така є місцем незалежної від філософії думки.

\*\* Див.: *La Fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1990.

джені – відтепер може побутувати лише в аспекті власної неможливості.

Внутрішнє ставлення до себе підірване, бо, на його переконання, бажання філософії вражене меланхолією Історії. Точніше, таке бажання, подане як неперервність права бажати, обертається затемненням століття на непристойну карикатуру.

Форма підірвана, тому що в філософії стало неможливо відстояти безумовну ясність тези. Як наслідок, філософія балансує між нестерпною німотністю, мовчанкою Гайдеггера перед Паулем Целаном\* і майже безнадійним пошуком такої прози думки, що підготувала б її перехід до поеми.

Лаку-Лабарт і Нансі також називають цю неможливість – неможливість, що віднині являє собою скоріше не статус філософії, а її суб'єктивний елемент – «відступом політичного». Адже в серці такої констатації, що впливає на бажання філософії та її висловлення, безумовно, криється віра у віднині неймовірний або незнайдений зв'язок між філософією й тим, що з боку політики вписує в Історію долю думки в формі просвіту.

## 2. Спільнота як внутрішня неможливість нашого світу

Філософським іменем такого просвіту первісно була «спільнота». Принаймні це ім'я – нащадок революційного «братерства» – зумовило філософське сприйняття аватарів емансипативної політики, починаючи з 1789 року. Саме через «спільноту» [communauté] філософія розуміє спершу соціалістичну, а відтак комуністичну пропозицію.

Настільки, наскільки вона досі криється в залишках комуністичної ідеї, на краю її падіння, спільнота представляє те, через що колективне постає в формі вилуплення [éclosion], позбавлене субстанції чи засновницької оповіді, території або кордонів, те, що не стільки звільнене від гніту та розділення, але розгортається поза таким поділом, нерозділене,

---

\* Про цю зустріч варто прочитати тлумачення, яке запропонував Лаку-Лабарт у кн.: *La Poésie comme expérience*, Christian Bourgeois, 1986. Я виклав своє бачення в книзі «Маніфест філософії» (Le Seuil, 1989).

але й не злите із собою, завершене без завершення або, як каже Маларме, таке, що «згасає у рясноті тонких ліщин» [*en maints rameaux subtils*].

Буттєве розташування такої «спільноти» визначається не знахідкою, а отже, вона не закріплена за певним місцем, не може бути обіцяною будь-кому, хто лишень мав би до неї бажання. Така-от «неприкаяна» спільнота без місця не дозволяє собі, не більше, ніж спільнота любові, бути довіреною або переданою будь-чому, чим вона не є. Таку спільноту слідом за Морисом Бланшо ми називаємо «невизнаною»\*.

Це «спільнота», яку жодна інституція не може ні втілити, ні приректи на тривання, якщо тільки не лишатися запрошеними до її появи, в дарунку її події. Тож таку спільноту, за Жаном-Люком Нансі, називаємо роз-твореною [*désœvrée*]\*\*.

Це спільнота без теперішнього та присутності, просто взята в своєму настанні, адже згубний вплив часу розкриває її тематичну голизну, викриває її найтонші зміщення. Тож таку спільноту, за Джорджо Агамбенем, ми називаємо спільнотою, що гряде\*\*\*.

Невлонний дар спільноти – саме про це сьогодні світ говорить нам, мовляв, ідеться про властиву неможливість цього світу, будь-якого світу, настільки, наскільки світ тримається лишень на консенсусному розв'язку. Спільнота [*communauté*], комунізм: скоєне перед нашими очима мало б довести, що це злочинні вузли нерозв'язності світу. Куди краще мати легкість насолоди та транзиту, куди кращий замкнений на собі егоїзм і згода на грабунок, несправедливість та свободу як вакації від істини. Нас переконують чи радше кожен сам себе – разом із ринковою економікою, пануванням технологій політиків, війни, байдужості – анонімним голосом переконує ось у чому: сьогодні, як і завжди, спільнота в цьому світі – неможлива. Адже *існувати* можуть тільки такі речі, як розважливий менеджмент, капітал і загальна рівновага.

Або ж існують спільноти. Але ніщо так не протилежне Ідеї спільноти, як ідея спільнотної субстанції, хай во-

\* Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Éd. de Minuit, 1984.

\*\* Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœvrée*, Christian Bourgeois, 1990.

\*\*\* Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient*, Le Seuil, 1991.



на юдейська, арабська, французька чи західна. Ніщо так не перешкоджає, унеможливорює спільноту, як реалістичний альянс між економікою та комунітарно-культурними територіями. І як наслідок, *реальне* світу – це власне спільнота як спільнота неможлива.

Неможливість спільноти можна виразити й так: реальна політика, та, яку нам проповідують, виключає будь-яку Ідею. Бути від світу цього означає не що інше, як привласнювати цю неможливість; а звідси впливає максима (імператив нашого часу): скеровуй всі свої дії та думки так, щоб ці дії та думки підтверджували, що спільнота – неможлива. Або інший варіант: живи без Ідеї.

### 3. Бути сучасним вердиктові світу, хоч який він безплідний

Тут я хочу наголосити на необхідності все-таки досягнути істину цього імперативу. Точніше, збагнути цей імператив у *аспекті істини*. Це означає: осмислити його, власне, як Маркс у «Маніфесті» осмислив розчинення силою Капіталу всіх священних уз, що, як вірили тоді, підтримують зв'язність світу. Ми маємо досягнути його як жах без істини, що виявляє матерію можливої істини. Тобто змістити безплідний імператив нашого світу. Просто перенести його.

Але перенести в який простір? На мій погляд, усе розігрується у зв'язку між спільнотою та істиною, а отже, в зв'язку між філософією та політикою. Зміщення ось у чому: фатальний аспект комуністичної Ідеї полягав у тому, що вона передбачала співналежність спільноти та істини колективу. Спільнота комунізму була прирештям у політику вивершення колективного як істини.

Те, що колектив у своєму акті – істина того, що є, від самого початку філософія називала «справедливістю». Власне, Платон стверджував це наприкінці IV книги «Держави», коли казав, що справедливість у жодному разі не полягає в зовнішній нормі, оцінці наявного. Справедливість, стверджує він, висловлюється, виходячи з дії, що стосується внутрішнього як істиннісно (*aléthôs*) співвідносного тому, що є всередині, й залежного суто від нього. Так, у фігурі спільноти

справедливість – не те, що можна говорити про колектив, а сам колектив, що настає істиннісно, або як істина, в своїй власній іманентній диспозиції.

Безперечно, це означає, що справедливість віддільна від необхідності, хай під якою формою та виступає. Трагедія комуністичної Ідеї в своїй секуляризованій формі полягала в тому, що вона довірила свою парадигму необхідності, що також означало: довірити політику сенсові Історії. Вона позначила спільноту як полонянку своєї реальної необхідності.

Саме в цьому, зауважимо, в термінах самого Платона, криється софістична позиція. В VI книзі «Держави» Платон дає софістові визначення, яке не часто помічають, але, на мою думку, воно вирішальне. Софіст, каже він, – це той, хто не бачить, «наскільки різняться за буттям природа блага і природа необхідного». Підлеглість політичній волі тематиці необхідності спільноти як фігури блага в політиці переносить цю волю до царини софістики. Тож не дивно, що сьогодні ця воля, яка тривалий час репрезентувалася як воля справедливості, змагає під софістичним аргументом, який всіляко тисне на нас у своїй перевернутій формі, а саме: оскільки спільнота неможлива, політика емансипації не репрезентує жодного блага. Або ж – і це те, що нам торочать звідусіль: під комуністичною ідеєю, а отже, під даруванням спільноти криється сутність справедливості – несправедливість. Неможливість спільноти, що є реальним світу, забороняє, щоб політика керувалася Ідеєю. Звідси випливає, що політика будь-якого штибу насамперед полягає в упорядкуванні необхідного. Що можна висловити й так: немає ніякої емансипативної політики. А є лишень регульоване й природне становлення ліберальних рівноваг.

Якщо всупереч такому вердикту ми визнаємо, що політика таки може існувати в аспекті думки, а отже, справедливості – оскільки «справедливість» є лишень філософським іменем для політики як форми думки, – тоді з усіма наслідками, які я спробую розгорнути, треба висунути таку тезу: те, що спільнота неможлива, геть не заперечує імперативу емансипації, хай ми назвемо її комуністичною чи якось інакше.

#### 4. Існування політики в точці її позірної неможливості

До речі, Платон теж був переконаний, що неможливість спільноти не становить заперечення політиці, ідея якої є філософемою. В «Державі» співрозмовники Сократа неодноразово намагаються спантеличити його, зазначаючи, що ідеальний поліс, який він, за його ж словами, «міфологізує», не має жодного шансу на існування. Відповідь Сократа з цього приводу, не зважаючи на всі верткі варіації, зводиться саме до того, що коли ми беремо політику як форму думки\* – й, вочевидь, саме така політика цікавить філософію, – тоді норма політики не лежить в її *об'єктивній* можливості.

Втім, ми не говоримо про якусь утопію: адже в самій своїй неможливості змальована нами політика, міфологізована *politéia*, насправді має *реальне*. Це реальне є реальним суб'єктивного припису, що чинить стосовно світу зовсім ніщо, а те, що можливо чинити (хай навіть відповідно до реального закону неможливого). Є дві пов'язані фігури такого можливого-пов'язаного-з-неможливим:

По-перше, це фігура тверджень. Політика вже реальна настільки, наскільки її твердженням вдалося існувати. Політика, якщо вона залежить від думки, насамперед міститься в приписових твердженнях. Платон не вагаючись заявив би,

---

\* До повного осягнення цього пункту широким загалом ще далеко. Ми завдячуємо Сильвену Лазарю більшою частиною категорійної розробки, що дозволяє розглядати політику як іманентну думку, або як думку в інтеріорності, *не змішуючи її з «політичною філософією»*. Завдяки йому ми знаємо, що є сингулярна думка Сен-Жуста, думка, що належить ефективній модальності політики й аж ніяк не тотожна «русоїстським» джерелам. Схожим чином ми можемо помислити думку Леніна як цілком іншу, ніж послідовність марксизму. Хоч учення Лазарю дотепер не дуже поширене, навіть не «написане», неможливо на тривалий період часу уникнути того, хто заклав основи – розробивши категорії для їхньої ідентифікації – політики як місця сингулярної думки в одному плані, хоч вона геть не зводиться до них, що й мистецтво та наука, і нетранзитивної до філософії. Нагадаємо тут наявні праці Лазарю: *Peut-on penser la politique en intériorité?*, Éd. des Conférences du Perroquet, 1986; *La Catégorie de révolution dans la révolution française*, *ibid.*, 1989; *Lénine et le Temps*, *ibid.*, 1990; *L'Anthropologie du Nom*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

що в будь-якому разі її практичне здійснення, *praxis*, має менше істини, ніж твердження, *lexis*. У результаті, політичний припис не повинен спочатку доводити свою можливість у термінах реалізації. Сократ запитує: «Чи ти думаєш, що наше пояснення втрачає на вартості через те, що ми не вміємо довести, як можна таку державу побудувати?» Будь-яка політика емансипації, зрештою, передбачає необумовлений припис. «Необумовлений» означає, що радикальна політика емансипації не бере початок у доказі можливості, наданої вивченням світу. І вона також не має подавати себе як репрезентація об'єктивного соціального цілого. Політика емансипації постає з порожнечі, яку породжує подія як прихована нерозв'язність наявного світу. Такі твердження – іменування самої цієї порожнечі.

По-друге, твердження політики емансипації охоплює другий реальний принцип – принцип політичної суб'єктивності. Це тема кінця IX книги «Держави», коли скептичні молоді люди поновлюють свої атаки. Політик, каже Платон, опікуватиметься громадськими справами «в державі, до якої він належить, і навіть дуже, однак у державі, в якій він народився, не конче – хіба що так трапиться за якимось божим провидінням». «У державі, до якої він належить» – оце «він» вказує на політичну людину, протилежність до політика (в звичному розумінні), тобто вказує на активіста необумовленого припису за ситуації в державі, де він народився і в якій він діятиме згідно з цим приписом під вимогою випадку подій, ніколи не поступаючись суб'єктивною нормою, яку він прийняв. І Платон додає: «Немає ніякого значення, чи вже існує десь на землі така держава, чи тільки буде, бо та людина зайнялася б справами лише такої держави, а жодної іншої – ні».

## 5. Філософські найменування та політичні категорії

Але якщо справедлива політика, для того щоб бути, не вимагає жодного доказу в термінах необхідності або можливого існування, якщо насамперед вона є думкою, що через наполегливі зусилля суб'єкта приходить у буття разом із корпусом тверджень, утворюючи його припис, то з цього випливає, що спільнота, тобто припущення реального буття

справедливості в формі колективу, що робить із себе істину, ніколи, або за властивістю, або за буквою, не є категорією політики. В кращому разі спільнота – це те, що проголошується в філософії як слід реальної політичної умови, що сама виткана лише з сингулярних тверджень і суб'єктів, що діють.

Або ще так: істина як політична істина розгортається як іманентна думка свого припису або своїх можливих наслідків. Або, застосовуючи вислів Сильвена Лазарю, політика (емансипативна або революційна, інші типи «політики» ми залишимо гуманітарним наукам) є «думкою в інтеріорності». В філософії ім'я спільноти, наприклад, виражає те, чим буде [*aura été*] ця думка або ця істина, якщо вона провадиться з вірністю. Але філософське твердження про буття істини, твердження, що віддає це буття майбутньому попередньому часові (*future antérieur*), не можна змішувати з процесом цієї істини, ані навіть утворювати його ідеал або норму. Жодна політика не може воліти спільноти, адже лише філософія за умови тверджень політики може у власних термінах продукувати це ім'я – «спільнота» (або «справедливість»: це одне й те саме). І це ім'я – не одне з імен політики, ані істина політики. Це філософське ім'я, щоб вказати, чим буде [*il y aura eu*] буття такої істини настільки, наскільки відбудеться [*il y en aura eu*] її суб'єкт. Це ім'я повертає реальний час політики, незалежно від обсягу його дії, в бік номінальної вічності її буття.

Цей пункт особливо тонкий, хоча він стосується лише одного з аспектів філософського акту, побудованого як *схоплення* істин через операцію порожньої категорії Істини. Справді, ми не призвичаєні (філософськи) мислити політику як процедуру істини. Панівна ідея радше в тому, що філософія *виявляє істину* того, що варте уваги в політичній детермінації, яка належить режиму практики або пристрастей. Наслідок такого «буденного» бачення речей у тому, що суто філософські імена, імена, призначені схопити в *Істині* дієвість політичних істин, розглядаються так, ніби вони імена самої політики.

Додамо, що філософія позначається як місце, де мислиться політика. Однак політика є місцем думки. І навіть неправильно говорити, що філософія є думкою цієї думки, адже великі тексти політиків, від Сен-Жуста до Леніна та Мао, власне, мають на меті *ідентифікувати політику як думку*

зсередини політичної думки. Цей стосунок між думкою і думкою думки внутрішній для політики як сингулярної процедури й аж ніяк не тотожний стосунку політики та філософії. Як нині доводять з особливою силою твори Сильвена Лазарю\*, цей стосунок спричиняє *внутрішню* напругу будь-якої процедури істини.

Політика («емансипації» чи «справедливості», які є філософськими іменами; або «в інтеріорності», ім'я, яке Сильвен Лазарю призначає для політики як такої) є сингулярністю в ситуації, залежної від події, що захоплює колектив, істину якого вона подає в порядку послідовності (але «істина» – це ще ім'я філософії, бо здійснення цієї процедури не іменується як таке). Ця політика встановлює власні оператори, які є операторами думки та розслідування. Філософія береться *вхопити* цю істину, а отже, передбачити її буття, що згідно з принципом – будучи родовим – *ще не мало місця*: те, що існує, є його суб'єктом (скінченним), а не його буттям (нескінченним). Щоб здійснити таке схоплення, філософія розмістить навколо категорії Істини свої власні імена й власні операції.

Зокрема, будь-яка філософія, маючи співуможливити різноманітні істини в схопленні, яке вона здійснює, повинна буде *відрізнити* політичну процедуру від інших. Вона має встановити даність ситуації (колективне як нескінченне), числовість [numéricité]\*\*, власне неназване [innommable]\*\*\*

---

\* Напруження, «відрив», внутрішньо властивий процедурі політичної думки, як і будь-якій іншій родовій процедурі, між думкою і думкою думки – одна з фундаментальних тез у праці Сильвена Лазарю «Антропологія імені» (див. попередню примітку).

\*\* Числовість родової процедури – це «шифрування» її зв'язку з диспозицією порожнечі (онтологічна фігура), Єдиного (фігура підрахунку і події) та нескінченності (фігура тотальної ситуації *та* істини). Кожен тип родової процедури приймає особливу числовість. У тексті «Що таке любов?» можна побачити числовість любовної процедури: одиниця, двійка, нескінченність. Тут ми не можемо розвинути це, але я вкажу, що числовість політичної процедури така: Нескінченне-1 (ситуація), Нескінченне-2 (держава), порядкове число (подієво *фіксує* надмір Нескінченного-2 над Нескінченим-1) і Одиниця (це число рівності). Зазначимо, що політика починається там, де закінчується любов, а любов починається там, де закінчується політика.

\*\*\* Кожен тип родової процедури приймає особливе неназване. Так,

тощо. Це означає, що демарш, через який філософія стає під умову політики, *неминуче проходить через філософську дефініцію політики.*

Однак демарш політики як думки не дефініційний. Сингулярна послідовність політики ніколи не здійснюється, починаючи від дефініції політики. Це нам підказує Сильвен Лазарю, коли проголошує вражаючу формулу, за якою *Ім'я не іменується* [innommable]. В політиці ім'я «політика» ані називається, ані дефініціюється. В цьому розумінні будь-яке іменування або дефініція імені «політика» є поза-політичним і насправді не має нічого спільного з такою політикою, яка провадиться як думка і випробування думки. Ці дефініції і найменування постають із філософії. І «робити філософію» повністю відмінне від «робити політику», хоча в кожному разі йдеться про думку. Філософія – залежно від залученості політики – розташовує свої операції з огляду на можливість того, що істина є. Однак оце «є» не визначальне судження, бо сутність будь-якої сингулярної політики не складається з істини, яку вона засновує. Її сутність – це креслення процедури, і коли йдеться про процедуру, *істина* висловлюється лише згідно з філософським актом, який для самої політики завжди є лишень різновид неактивного визнання\*.

Треба визнати, що така дисципліна розрізень (легка у випадку мистецтва, очевидна щодо любові, тяжко здобута впродовж століть для науки) досі залишається відкритою програмою для пари філософія/політика, як доречно підтверджує популярність синтагми «політична філософія». Ніщо так не поширене, як змішання дефініцій та аксіом, якими філософія схоплює сингулярну політику в Істині й тим самим

---

притаманне любові неназване – це сексуальна насолода; неназване політики – колектив; неназване поеми – мова; неназване математики – зв'язність [consistance].

\* Хай там як, за філософією можна визнати здатність «непрямого обслуговування» родових процедур загалом і політики зокрема. Проголошуючи «наявне буття» істин, філософія організує думку, що *повертає* уми людей до їхнього існування і показує умови, на основі яких думка може бути сучасною своєму часу, *не відмовляючись від вічності*. Філософія в жодному разі не є політикою, але вона є *пропагандою для політики* настільки, наскільки вона позначає її ефективність як нечасову цінність часу.

експонує її до прийдешньої вічності її буття, із самою політикою, як реальним іманентним процесом.

Однак у цьому, можливо, майже непомітному пункті на кону стоїть сам підсумок століття. Адже ідея, буцімто філософські дефініції, дефініції, що заздалегідь мають на увазі буття істини, можна змішати з іманентними іменами істини, іменами, які підтримують процес політики, – це ідея, що в столітті сама іменується: Сталін. Діалектичний матеріалізм як філософія партії і, зрештою, держави-партії, власне, такий: комуністична філософема, або філософема спільноти, нібито зливається з іменами політики. В цьому особливому випадку він постає як злиття та легітимація злочинного теперішнього за допомогою майбутнього попереднього часу (*future antérieur*) своєї прихованої істини. Тобто в ототожненні гніту та спустошення із самою спільнотою.

Таке змішання неминуче організовує катастрофу\*.

## 6. Змішання філософських найменувань та політичних категорій організовує катастрофу

Які елементи утворюють таку катастрофічну конфігурацію? Коли філософське ім'я, що за умови реальної політики окреслює те, що реальне матиме [*aurea eu*] від істини, ототожнюється з іменами цього самого реального, з цього впливають три наслідки. І ці наслідки вже проглядають у русі, що змусив Платона запропонувати в «Законах», зокрема проти безбожжя, кримінальне право, що без жодного сумніву схвалює смертний вирок Сократа, повторюючи наприкінці шляху злочин, від якого – і проти якого – Платон спершу ввійшов у філософію.

Перший наслідок стосується повернення панування Єдиного до іманентних місць політики. Адже політика емансипації – сингулярна і подієва. Її припис характеризується

---

\* Категорія катастрофи загалом була формально подана в тексті під назвою «(Пере)повернення самої філософії» [Див.: Бадью А. Манифест філософії / пер. с фр. В. Лапицького. – СПб.: Machina, 2003. – 143–171]. У цій статті екстаз (місця), сакральність (імені), терор (обов'язку-бути) розглядаються в термінах особливого підходу істиннісної процедури: політики.



водночас вірністю і випадком. Її місця мінливі й зміщуються з кожним зусиллям. Країни, асамблеї, заводи, класи, народні армії, повсталий натовп: є стільки протоколів різноманітної локалізації, створеної через припис, який ніщо не обґрунтовує. Якщо ці місця насичені філософським передбаченням їхньої істини, що надходить, якщо вони сфокусовані на властивій категоріям філософії вічності, тоді в припущенні щодо її політичної ефективності неминуче з'являється субстанція унікального місця, місця, яке також буде вітчизною істини. Таке привласнення локальності – наприклад, Франція «земля свободи», тисячолітній Райх, батьківщина соціалізму, червона база світової революції – викликає метафору доступу і наслідування. Політика презентує себе як доступ думки до того, що відкривається в унікальному місці істини, і як наслідування того, що мало місце в цьому місці, яке не є місцем загалом, а певним місцем, де посідання-місця – незапам'ятне. Тоді маємо, як свідчать мандрівники та відповідні агентства, *екстаз* місця.

Зрештою, я тут говорю не так про окрему політику, як про своєрідну конфігурацію «від 1930-х до 1950-х років», що править за формальну історичну схему катастрофи, субстанція якої – накладання політики на філософію. В чому, зрештою, мій опис залишається філософським (видобути «вічність часу») і не може бути змішаний з тим, що може говоритися *зсереди* самої політики. Адже «катастрофа» – філософський концепт для назви шва філософії з політикою. Отож ітиметься про те, що філософія *бачить*, поглядом, що підкорений акту схоплення.

За цих часів ми бачимо, що екстатичний вимір має свій історичний театр у мізансцені місця. Він ставився для себе самого на колосальних зібраннях, на яких державні мужі виставляли себе натовпу, якусь мить посилаючи відчутний сенс спільноти – сталий і шалений водночас. І він ставився для іноземного мандрівника в радісних святкуваннях, що подають місце ніби магічно заповнене дівчатками з букетами квітів, трударів, чистий акт яких вже інкорпорований у майбутнє, керманичами, оповитими незворушним законом любові.

Дарма ми просто сміятимемося заднім числом над ци-

ми ретельно зрежисованими сценами, ані відкидатимемо їх як лишень брехливе окомилування. Радше ми збагнемо їхню глибочінь – глибину того, що можна назвати політико-державницьким стилем цього періоду. Адже цей театр – це театр сингулярного зв'язку між політикою, державою і філософією, зв'язку, що кристалізується в обов'язку екстазу. І ми вже фактично можемо чітко розгледіти цей екстатичний вимір у Платоновій урочистій презентації *topos noétos*, осмисленого місця. Міф про Ера наприкінці «Держави», який подано в поетично-імперативному стилі, прагне передати саме екстаз доступу до місця істини. Вузловий пункт цього міфу в тому, що необґрунтований припис, чисте рішення, що насправді на кону в будь-якій політичній процедурі, прив'язаний до місця. Немає жодного іншого грецького тексту, де б із такою силою лунало ризиковане напруження суб'єктивного. Тут Платон пише про вибір майбутньої долі блукаючими душами: «*Théos anaitios aitia élonérou*» («Бог тут ні до чого, це людина обирає»). Тут суб'єкт постає в радикальному відніманні будь-якого божистого впливу. Далі Платон стверджує: «*o pas kindunos anthropó*», «це найбільша небезпека для людини». Дивовижні слова про не-обґрунтовану природу політичного припису. Але ця не-обґрунтована природа локалізується у вічному, вона підготована й ущільнена вищою красою місця, де світло з'єднується з небом і де веретено буття крутиться на колінах необхідності, тобто на колінах держави. Тож безконцептова прозорість вибору оповита й пронизана екстазом місця. Екстатичний вимір – перша фігура катастрофи.

Другий наслідок ототожнення філософемі з сингулярністю політики емансипації призводить до редукції розмаїття імен політики до одного первісного імені. Як я вже говорив, будь-яка емансипативна політична послідовність поширює притаманні їй найменування. Чеснота, терор, демократія, ради, комуністична партія, звільнена зона, працевлаштування інтелектуалів на заводі, опір, народні комітети, осередки, конгреси: перелік невичерпний. Усі ці імена мають часовий вимір і варіацію, що з'єднує їх з найменуванням, винайденим з одного чи кількох подій. Однак якщо ці імена накласти швом на потенційну вічність філософемі, тоді ви-

ходить так, що є лише одне істинне ім'я і це ім'я неминуче є унікальним іменем політики, іменем самої емансипації, як її розглядають явленою у присутність. Тоді таке ім'я, як показує нам Історія, *сакральне*. Зрештою, майже завжди, тому що одиничність імені гарантована лише в власному, що звільняє його від двозначності, це ім'я є насправді власним іменем. Сакральним іменем емансипації є ім'я емансипатора. В цьому розумінні Сталін чи Мао, помислені в вічному надмірі свого імені над мінливістю імен політики, є, треба сказати, креаціями або креатурами філософії. В них і через них сакральне імені подвоює екстаз місця.

Нарешті, якщо випадкові істини політики прямо не запрошувалися, а підводилися думкою під філософему, тоді ці істини починають набувати вигляду деспотичного наказу. Чому? Тому що тоді випадковість такої істини в припущенні свого пришествя та своєї присутності вимушена прийняти приховану необхідність з боку думки. Незавершеність будь-якої окремої істини вимушена прийняти положення про завершеність. І неназване в ситуації, становлячи межу, а отже, реальне імен політики, змушене називати ім'я.

Але якщо, за політичним законом, істина віднині проголошена коекстенсивною ситуації, а здатність політики поширювати імена – всеохопна, тоді те, що є в реальному, виключається з цього закону, те, що опирається найменуванню, а таке є завжди, підпадає під смертний вердикт. Якщо політика емансипації є здійснення свого філософського найменування, тоді в результаті буттєве дещо подається як таке, чого не повинно бути. Зокрема, якщо спільнота ефективна й дієва, тоді її труднощі, розходження та неминуча тріщина є лишень осадом, фіктивне буття якого – то злий жарт, що над ним грає ніщо. Політика, накладена швом на філософію, неминуче проголошує: те, що є, має своїм буттям обов'язок-не-бути. Таким чином, знищити його означає виконати вердикт буття, такий, як він ввіряється емансипативному політичному припису.

Стверджувати, що закон буття приписує, що частина того, що презентується, є насправді ніщо, не що інше, як максима терору. Ця максима, зрештою, розглянута й обґрунтована в X книзі «Законів», коли Платон пояснює, чому

нерозкаяний безвірник може й мусить бути засуджений до смертної кари, тому що в ньому відсутня сама основа його можливого буття. Сутність терору полягає в анігіляції того, що не є. Коли філософема емансипації заволодіває емансипативною політичною процедурою, коли вона насичує випадковість своїх тверджень, тоді терор довершує екстаз місця і сакральність імені.

Такий зв'язаний триплет, що складається з екстазу місця, сакральності імені та терору, я називаю катастрофою. Філософія ніколи не безвинна від неї, оскільки катастрофа впливає зі змішання в думці між філософським прийняттям своєї політичної умови, тобто способу, яким вона орієнтує цю умову до вічності та іманентних операцій самої політики.

### **7. Це аж ніяк не означає, що потрібно відмовитися від філософського прийняття політик емансипації**

Все-таки ми маємо зрозуміти, що вина філософії співвідносна ось чому: *краще катастрофа, ніж буттєвий колапс* [*mieux vaut un désastre qu'un désêtre*]. Хоч якою політика може бути терористичною, сакралізованою, екстатичною й підігнаною швом до філософії, адже принаймні вона перебуває під знаком Ідеї, філософ – і разом із ним, зрештою, в пориві століть *ціле людство* – завжди віддасть перевагу їй, ніж віддаленій від будь-якої думки «політиці», що запрошує до свого вкрай непомірного управління лише дрібні спалахи інтересів.

Вихід для нас, безперечно, не в тому, щоб під прикриттям того, що жахи століття можуть скомпрометувати наші принципи, відвернутися від теми політики емансипації. Всяке навернення до всюдисущого політичного буттєвого колапсу, або до «демократії» в її ринковому розумінні, примушує філософію безцільно блукати в невтішній тіні, між меланхолійними й загубленими мистецтвом і наукою.

Завдання – диз'юнктивне: *щоб* підтримати неминуче повернення комуністичних форм політики – безвідносно до імен, які вони дістають, – на відстані живої умови для

філософії, треба відділити їхні поняття та процеси від імен і актів філософії.

Отже, один з аспектів підсумку століття, разом із непомисленим крахом бюрократичних соціалізмів, полягає в необхідному знятті шва філософії та політики.

## 8. Альтюсер як крайня межа шва філософія/політика

Показовий доробок Луї Альтюсера дозволяє нам краще зрозуміти, про що йдеться, коли я говорю про накладання та зняття шва. За доволі короткий час і з силою думки, повністю зосередженої навколо своїх аксіом, Альтюсер перейшов від шва філософії з наукою (тексти 1965 року) до шва філософії з політикою, що перебувала під впливом маоїзму («поставити політику на командний пост») і супровідної кризи ФКП.

Після 1968 року філософія для Альтюсера – це фігура класової боротьби, вона, за його висловом, класова боротьба в теорії. Міркування про Леніна, який ретельно штудював Гегеля в 1914–1915 роках, говорить нам Альтюсер, «це не ерудиція, а філософія, а оскільки філософія є політикою в теорії, отже, це політика».

Тут проголошено рішучий розрив у симетрії умов філософії. Віднині політика займає абсолютно привілейоване місце в системі подвійного скручування (щодо умов і неї самої), що сингуляризує акт думки, який називаємо філософією. Політика дістає цей привілей тоді, коли, окрім свого статусу умови, вона проникає в детермінацію філософського акту.

Я назвав цей розрив симетрії і детермінуючий привілей однієї з умов філософії *швом*. На філософію накладено шов, коли одній з її умов призначається детермінація філософського акту схоплення і декларації. Наприклад, коли Альтюсер пише: «Філософія – це *практика* політичного *втручання*, що здійснюється в формі теорії», він накладає шов філософії на політику.

Проблема зі швами в тому, що вони роблять свої два краї, тобто і філософію, і її привілейовану умову, важко розпізнаваними.

З боку філософії шов, що надає філософському актові сингулярну детермінацію щодо її істини, руйнує категоріальну порожнечу, необхідну для філософського місця як місця думки, заповнюючи його. Якщо вжити терміни Альтюсера, можна сказати, що підшита швом до політики філософія насправді віднаходить один чи декілька об'єктів, тимчасом як сам Альтюсер пояснив у іншому місці, й доволі переконливо, що філософія не має об'єкта. Тоді Альтюсер дійшов висновку, що філософія втручається політично в політичну та наукову практику. Але можна довести, йдучи за самим Альтюсером, що це неможливо. Адже Альтюсер не вагається стверджувати – й доволі слушно – суто іманентну концепцію ефектів філософії. Наприклад, він пише: «Філософія становить одне ціле зі своїм результатом, що утворює ефект-філософію». Або ще ясніше: «Філософія втручається в реальність, лише продукуючи ефекти в самій собі». Але якщо ефект-філософія суто іманентна, тоді (ймовірні) зовнішні ефекти, наприклад, політичні ефекти філософії можуть залишатися геть непрозорими для самої філософії. Тож філософія як гадана «політична практика» – в найкращому разі водночас непряма і засліплена діяльність.

З боку політики шов де-сингуляризує істиннісний процес. Щоб декларувати, що філософія є політичним втручанням, треба мати набагато загальніший і недетермінований концепт політики. Насправді замість рідкісного послідовнісного існування того, що Сильвен Лазарю називає *історичними модусами політики*, які єдині є реальними умовами філософії, треба поставити таке бачення політики, що є пористим щодо філософемі. Таку роль у диспозитиві Альтюсера, звісно, відіграє безумовне ототожнення політичної практики з класовою боротьбою. Ані Маркс, ані Ленін не декларували, що класова боротьба *сама по собі* ототожнювана з політичною практикою. Класова боротьба є категорією Історії і Держави, й лише за абсолютно сингулярних умов вона становить *матерію* політики. Застосована як засіб накладання шва між філософією та політикою, класова боротьба насправді стає простою категорією філософії, одним з імен для категорійної порожнечі, в якій вона провадиться. А, треба визнати, це дорівнює зраді філософської іманентності.

Але найбільшу складність я бачу, коли Альтюсер повторює, що філософія є політичним втручанням «у теоретичній формі». Який же формальний принцип, що відокремлював би філософське втручання від «інших форм» політики? І які ці «інші форми»? Чи треба думати, що є «теоретична форма» політики, власне філософія, і є «практична форма», яка є власне чим? Французькою Комуністичною партією? Спонтанним рухом бунтів? Діяльністю держав? Таке розрізнення неприйнятне. Насправді, політика емансипації є вся наскрізно місцем думки. Марно тут хотіти відділити практичний бік і теоретичний бік. Її процес, як будь-який процес істини, є хід думки за умов, які є подієвими, в матерії, що має форму ситуації.

По суті, те, що бракувало Альтюсеру, те, що бракувало нам між 1968 роком і, скажімо, початком 1980-х, і те, що ми бачимо сьогодні, – це повне визнання іманентності в думці всіх умов філософії. Адже є закон, який Альтюсер деколи дуже добре помічає, а деколи забуває: іманентність результатів та ефектів філософії можливо мислити, лише якщо мислити іманентність усіх процедур істини, які її обумовлюють, і зокрема, іманентність політики.

Альтюсер зазначив, якщо не розвинув, майже все, що ми потребуємо, щоб емансипувати філософію і від її академічного повторення, і від похмурої концепції її кінця. Багато з того, що він запропонував філософії – відсутність об'єкта і порожнеча, категорійний винахід, декларація і тези, постановка під умови, іманентність ефектів, систематична раціональність, викривлення-скручування [torsion], – залишається релевантним і гідним уваги. Парадокс у тому, що він винайшов цю диспозицію в рамці двох послідовних логік, які зовсім протилежні, оскільки були логіками шва. Але цей парадокс учить нас принаймні тому, що ми не виходимо з теоретицизму через політицизм, як і, зрештою, через естетику чи етику іншого.

Зняття шва філософії полягає частково у вилуценні «універсального ядра» винаходу Альтюсера й обов'язково не забути про найменування, щоб жодне найменування (як-от «класова боротьба» в Альтюсера) не циркулювало між філософією та політикою.

## 9. Аксіоми розділення між філософією та політикою

Щоб провести чітке розмежування і прибрати неоднозначні, а отже, катастрофічні концепти, що «приклеюють» філософію до її політичної умови, потрібно прийняти декілька принципів. Ми встановимо таке:

1) Емансипативна політика існує через послідовності\*, під подієвим випадком, що скеровує її припис. Вона ніколи не є втіленням або історичним тілом позачасової філософської категорії. Вона не є зішестям Ідеї, як і доленосною фігурою буття. Вона – сингулярне креслення, в якому пробивається назовні істина колективної ситуації. Але це креслення не має ніякого принципу сполучення зі слідами, що йому передували. Додамо: є історія держав, але немає історії політик (в множині).

Наприклад, якщо обмежитися лише двома останніми століттями й ще раз покласти на дослідження Сильвена Лазарю, ми чітко виявляємо п'ять послідовностей наявності політики, артикульованих навколо сингулярних подій, розроблених у інтелектуальних диспозитивах, які прикріпляються до власних імен і писань:

– послідовність монтаньярського Конвенту між 1792 роком і 9 Термідором, підписана іменами Робесп'єра й Сен-Жуста;

– послідовність, відкрита 1848 роком (взаємозв'язок робітничого червня і «Маніфесту» Маркса) й завершена в 1871 році (Паризька комуна);

– «більшовицька» послідовність, відкрита в 1902 році працею «Що робити?» Леніна, що підбиває підсумок попе-

---

\* Непередбачуваний і послідовницький вимір політики, по суті, її рідкісність, є вирішальним наслідком того, що вона існує лише як думка або як зв'язок конфігурації зі своєю думкою. Це основна теза теорії Лазарю. 1984 року в «Теорії суб'єкта» я дав властиво філософську версію цього пункту: «Будь-який суб'єкт – політичний. Ось чому так небагато суб'єктів, так небагато політики». Сьогодні я б не стверджував, що «будь-який суб'єкт – політичний»; адже це ще максима шва. Я б радше сказав: «Будь-який суб'єкт висновується через родову процедуру, а отже, залежить від події. Звідси випливає, що суб'єкт – рідкісний».



редньої послідовності, й зокрема Комуни, відтінена російським 1905 роком і закрита Жовтневою революцією;

– послідовність «революційної війни», відкрита ранніми писаннями Мао стосовно бази в Цзинганшані (1928) і закрита (можливо, треба це ще з'ясувати) в момент взяття влади Комуністичною Партією Китаю в 1949 році;

– послідовність Культурної революції, відкрита в 1965 році й закрита починаючи з осені 1967 року.

Саме ці комплекси Лазарю позначає як історичні модули політики. Щодо перших трьох, сьогодні знань про них достатньо, щоб їхні імена були закріплені. Перший позначаємо як *революційний модус*, другий – як *класовий модус*, третій – як *більшовицький модус*. Модуси засвідчують водночас існування емансипативної політики та її послідовницьку рідкісність. Має бути зрозуміло: коли ми стверджуємо, що філософія розгортається за умови політики, то йдеться про такі модусні сингулярності під іменем «політики», але аж ніяк не йдеться про існування держав, що в собі є структурним фактом без особливого філософського наслідку.

2) Політика, помислена таким чином, є місцем іманентної думки, що розташовує свої найменування, свої місця та свої твердження під власним законом своєї вірності події. Так, у нашій послідовності у Франції є лише одне питання: що таке політика, здатна водночас закрити без ренегатства попередній період, вивільнити для власних цілей універсальне ядро модусів, які вона ідентифікує в історії (зокрема те, що пов'язано з іменами Леніна і Мао), і встановити в думці як активістському випробовуванні цієї думки приписи і твердження нового модусу? Подієві референти, які були встановлені суб'єктивно, навіть якщо найменування досі ще не утверджено, ясні: послідовність Культурної революції, згадані вище роки, що йдуть від Травня 1968-го до кінця 1975-го, і, безперечно, польський рух між страйками у Гданську та державним переворотом Ярузельського.

Поставимо запитання: чи можливо ідентифікувати і провадити таку політику, що без жодного сумніву протистояла б парламентській фігурі політики, включно, ба навіть особливо, політиці в її мітеранівській формі, вже хоча б тому, що мітеранство дає форму – й суб'єктивну також – тому, що можна назвати ренегатським підсумком Травня 68-го?

Відповідь на таке запитання передбачає, що її формулюють у іманентності продовження, а отже, зсередини простору, відкритого політичним приписом. Немає ніякого аналітичного, або зовнішнього, протоколу процесу цього питання. Існування політики емансипації не залежить від вивчення ситуації, тому що, за визначенням, вона, політика емансипації, ніколи не транзитивна ані щодо данності, ані щодо інтересів соціальних груп. Отже, її існування може лишень припускати саму себе. Питання існування тут може формулюватися лише з погляду перед-існування. Можна також сказати, що існування політики емансипації не вивідне, якщо перебувати ззовні її процесу. Таку політику *зустрічають*, а не спостерігають.

3) Філософія як місце думки радикально відмінна від політики. Але вона перебуває під умовою її подієвої фігури. Тож, належить, зважаючи на те, що їй передує, філософії, а отже, філософу належить зустрічати політику як думку. Виходячи з цього філософія, чи радше певна філософія, схоплює сингулярність політики під родовими іменами. Мета такого схоплення – зробити співможливим родове найменування політики з найменуванням інших істиннісних процедур у подієвій і вірній часовій формі. Так здійснюється думка часу, повернута до вічності, щойно цей час схоплено думкою лише як опросторовлення в ситуації істин. Отже, філософське питання буде таким: як найменувати політику, референти й цілі якої дозволяли б такому, як ми казали, найменуванню бути співможливим з найменуваннями сучасної поеми, сучасної математики та сучасної пригоди любові?

## **10. Філософське найменування політики емансипації прагне істини, а не сенсу**

Якраз у цьому місці постає питання: чи «спільнота» – прийнятне ім'я для філософського найменування політики нашого часу? Мушу визнати, моя відповідь дещо стримана. Підстава для сумніву очевидна: спільнота – в формі комунізму – ще містить катастрофічну історію шва. Точніше, спільнота була тим іменем, за допомогою якого філософія впорнула велику дозу доленосного сенсу в ваговиті та жор-

стокі концепти політики за своєї марксистсько-ленінської доби, доби, завершення якої було проголошено принаймні від часів повороту, взятого в 1967 році Культурною революцією в Китаї, і після (рідкісних) власне політичних наслідків 1968–1975 років.

Тут варто спиратися на головний оператор зняття шва. Йдеться про твердження, яке також, що зовсім не дивно, є найкоротшою максимомою (для) сучасного атеїзму: істини не мають жодного сенсу. Послідовницькі, підвішені до випадку події істини (включно з політичними істинами) є ефектами в ситуації вірності без концепту. Вони не креслять ніякої загальної траєкторії, якій би можна було призначити сенс. Істини постають у розламі, в провалі сенсу. Адже сенс є не що інше, як те, що надає сама ситуація.

Отож одна з модальностей шва, якщо навіть не найголовніша, в тому, щоб прибрати вигляду або заразити й навантажити ненааявнісну нейтральність істини тягарем сенсу. Тим самим філософія експонує сингулярність істини катастрофі сенсу.

Саме це робить думку про долю комунізму такою складною, а його катастрофу настільки чітко позбавленою думки. Адже ця катастрофа всезагально подана як катастрофа сенсу. Мало-помалу комуністичний проект позначається не так як злочинний, а радше як безглуздий, тобто позбавлений сенсу. Згідно з таким судженням, сенсові приписують природний характер капіталістичної економіки. Безумство комунізму нібито в тому, що він прагнув позбутися природності сенсу, капіталістичного та парламентського.

Втім, попри загальне переконання, ми маємо ствердити точно протилежне. Комунізм був експонований до катастрофи через те, що сталінізм наситив політику філософемами, а отже, катастрофічним надміром сенсу, що закупорює будь-яку істину, *тому що презентує сам сенс як істину*. Катастрофа – це не катастрофа сенсу, а катастрофа істини *через* сенс, під впливом сенсу.

На позір природний характер сенсу сучасного, або західного, капітало-парламентаризму насправді, як ми добре розуміємо, є лишень дієвістю відсутності сенсу, яка будь що стережеться презентувати себе як істину. Сучасний капіталізм і його політичний результат у вигляді держави, консенсусної

парламентської держави, не містить ані сенсу, ані істини. Чи скоріше: вони подають такий «брак» істини та відсутність думки як «природний сенс». Капітало-парламентаризм сховався під змішанням сенсу та істини, що насправді не підтримує ні перше, ні друге. Його правило залежить лише від функціонування, а отже, є правилом екстеріорності. Воно аж ніяк не потребує суб'єкта як політичного суб'єкта. Тож цілком природно воно бере гору над підштовленим і катастрофічним проектом реального комунізму, що подав сенс як такий, що нібито коекстенсивний істині.

### **11. Чи є право політичною категорією й чи надає воно (філософський) сенс сучасній парламентській політиці?**

Безсумнівно, нам слід покласти край нещодавнім темам, якими так звана «політична філософія» намагається пристосуватися до того, що, на її гадку, є тріумфом капітало-парламентаризму: *апология права, правової держави та прав людини*. Адже ця апология відверто має на меті *надати сенс* занадто об'єктивістському апарату ринкової економіки та електоральному ритуалу.

Якби йшлося про лишень пропагандистське питання опіній, було б не варто на цьому спинятися. Але зрозуміло, що категорія права, як і більш «первісна» категорія Закону, прагне стати точками обов'язкового проходження для «політичної філософії», а насправді – для сучасної софістики.

Ясно, апология права та Закону передбачає таку філософську оцінку політики, яка з самого початку змішує її з державою. В рамках такої апології і мови не може бути про політику як рідкісного та послідовницького типу думки. *Зсередини* такої політики «право» за певних умов може набувати сенсу припису або сенсу в свідомості, що не має зв'язку з правовою державою. Таким був випадок близько 1978 року, коли страйкарі центру «Sonacrotta» вийшли з гаслами «Французи, іммігранти, рівні права», і знову 1983 року, коли страйкарі на заводі Тальбо вимагали «права робітників». Насправді в обох випадках ішлося про право без Права, про політичний припис, нечутний для будь-якої форми державного права.

Коли «філософи» говорять про Правову Державу, то вони геть не мислять право без права, через яке *декларує себе* політична свідомість. Ці філософи говорять про інституційну фігуру, ставлять філософію не під умову політики, а під умову парламентської держави. «Політична філософія» як філософія правової держави обґрунтовує свою можливість як таку, що пов'язана з існуванням особливої форми держави і виступає проти іншої (почилої в бозі «тоталітарної» держави).

Заради чіткої аргументації погодьмося стати на її шлях – шлях, який знову ж таки ніколи не був нашим (і ніколи не був шляхом будь-якої справжньої філософії), – шлях політичної філософії, і запитаємо: що таке розглянута філософськи правова держава?

В онтології історичних множин, яку я запропонував\*, держава [*l'État*], осмислена як становище ситуації [*état d'une situation*], – це те, що забезпечує структурний підрахунок *частин* ситуації, ситуації, що загалом має власне ім'я – «нація». Говорити, що таке становище, тобто така операція підрахунку, є державою «права», насправді означає, що правило підрахунку *не пропонує жодної особливої частини як парадигми буття-частини загалом*. Інакше кажучи: жодній підмножині, як-от знаті, або робітничому класу, або Партії класу, або «заможним», або релігійникам тощо, не призначена ніяка особлива функція в операції, якою інші підмножини підраховуються або розглядаються. Або ще інакше: в державі права жоден *експліцитний привілей* не кодує операції, якими держава співвідноситься з підмножинами, межі яких встановлено в «національній» ситуації.

Оскільки державний підрахунок не підтверджений ніякою парадигматичною частиною (ані Партією), він може бути підтверджений лише набором *правил*, правил права, які є формальними якраз у тому, що вони не надають привілею, в основі своєї легітиматії, жодній особливій підмно-

---

\* Онтологія держави викладена (під іменем становища ситуації) в книзі «Буття та подія» (медитація 7, 8, 9). Держава (в її політико-історичному значенні) проаналізована як приклад цієї фігури буття. Головна ідея в тому, що становище ситуації (її ре-презентація) є надмірністю над ситуацією (над її презентацією). Тут «надмірність» – чіткий концепт.

жині, але застосовуються, як стверджують, до «всіх», тобто до всіх підмножин, зареєстрованих державою як підмножини ситуації.

Часто кажуть, ніби ці правила стосуються всіх «індивідів», а отже, протиставляють демократичний устрій з індивідуальною свободою тоталітарному режиму самопроголошеної фракції, Партії та її лідерів. Але все зовсім не так: ніяке державне правило насправді не стосується цієї особливої нескінченної ситуації, яку ми називаємо суб'єктом або індивідом. Держава стосується лише частин або підмножин. Навіть коли вона на позір має справу з індивідом, ідеться не про індивіда в його конкретній нескінченності, а про нескінченність, *зведену до Оддиниці-підрахунку*, тобто підмножини, в якій індивід лишень один з елементів, що математики називають «синглетоном» (множина, що складається з одного елемента). Той, хто голосує, сидить у в'язниці, платить внески соціальному страхуванню і так далі порахований певним числом, ім'я якого «сиглетон», а не буття, взяте до уваги як нескінченна множина. Коли держава правова, то це просто означає, що стосунок до індивіда-підрахованого-як-одиниця провадиться за правилом, а не на основі оцінки, привілейована підмножина якої є нормою. Правило, байдуже яке саме, не може саме по собі гарантувати ефект істини, адже жодна істина не зводиться до формального аналізу. Всяка істина, будучи водночас сингулярною та універсальною, є, певна річ, процесом врегульованим, але ніколи не коекстенсивним до свого правила. Стверджувати, як це роблять грецькі софісти, а після них Вітгенштайн, що правила утворюють «ґрунт» думки – настільки, наскільки думка підпорядкована мові, – неминуче дискредитує цінність істини. Це, зрештою, саме той висновок, до якого доходять софісти та Вітгенштайн: сила правила суперечить істині, яка тоді обертається на просто метафізичну Ідею. Для софістів існують лише конвенції та стосунки сили. І для Вітгенштайна є лише мовні ігри.

Якщо існування держави права – а отже, державного панування правил – утворює суть *політичної* категорії демократії, звідси випливає вирішальний філософський наслідок: *політика не має жодного внутрішнього зв'язку з істиною*.

Це, я повторюю, філософський наслідок. Тому що лише з філософського місця такий наслідок може бути наймено-

ваний. Держава права для *внутрішнього* законодавства має лишень функціонувати. Таке функціонування не стверджує, виходячи із себе, зв'язок, який воно підтримує чи не підтримує з філософською категорією Істини. Філософія і тільки філософія, перебуваючи під умовою політики, може ствердити наявну долю політики як процедуру істини.

Твердження, що ядро сенсу політики лежать у Праві, неминуче приводить до того, що філософське судження щодо політики проголошує радикальну зовнішність політики до теми істини. Якщо держава права є «основою» політичного прагнення, тоді політика не є процедурою істини.

Логічний висновок підкріплюється емпіричною очевидністю. Парламентські держави Заходу не претендують на жодну істину. З філософської точки зору, вони, так би мовити, держави релятивістські та скептичні, не просто через випадок або ідеологію, а за своєю суттю, оскільки їхня «основа» – це правило права. Ось чому ці держави охоче подають себе як «найменш погані», ніж як найкращі. «Менше зло» означає, що в будь-якому разі ми перебуваємо у релятивному та поганому чи, точніше, ми є в царині – державницькому функціонуванні, що не має прямого зв'язку з афірмативною нормою, як-от Істина чи Благо.

Треба зазначити, що не так було з соціалістичними державами, бюрократичними й терористичними, які відверто відкидали правило права як суто «формальне» («формальні» свободи тощо). Тут, звісно, не стоїть завдання відстоювати ці поліційні держави. Але філософськи необхідно бачити, що ототожнення цих держав з політикою (класова політика, комунізм) не мало наслідком ануляцію функції істини політики. Насправді ці держави, обґрунтовуючи підрахунок частин соціального цілого в парадигматичній підмножині, неминуче стверджували, що ця підмножина (клас чи Партія) мала привілейований зв'язок з істиною. Привілей *без права*, навіть неабияк дерегульований, завжди має протокол легітимації, що стосується змісту й цінностей. Тут привілей субстанційний, а не формальний. Як наслідок, держави Сходу завжди прагнули зосередити в своєму поліційному апараті панування політичної істини. Ці держави були *відповідні* філософії, що проголошує політику одним з місць, де провадиться істина.

У парламентаризмах Заходу, як у деспотичних бюрократіях Сходу, політика в кінцевому підсумку змішувалася з державним управлінням. Але філософські наслідки такого змішання протилежні. В першому випадку, коли політика перестає залежати від істини, «превалююча» філософія – релятивістська та скептична. У другому випадку політика приписує «істинну державу» й превалююча філософія – моністична і догматична.

Так пояснюється, чому в парламентських політичних суспільствах Заходу філософію розглядають як «душевне доповнення», прерогатива якого – корегувати регульовану об'єктивність опінії, об'єктивність, яка є об'єктивністю законів ринку та фінансового капіталу і на якій побудовано міцний консенсус. Тимчасом волюнтаристичні та поліційні прерогативи політичних суспільств Сходу загрузли в фальшивій необхідності державної філософії – діалектичному матеріалізмі.

По суті, Право є немовби центром симетрії, що розташоване між двома термінами: «державна» (коли передбачають, що вона концентрує в собі політику) та «філософія». Коли право – тобто сила правила – подається як центральна категорія політики, парламентська держава, або держава-партії (в множині), байдужа до філософії. Навпаки, коли бюрократична держава, або держава-партія (в однині), відстоює філософію, яка є філософією її легітимності, можна бути певними, що це держава не-права. Таке обернення є оформленням – через пару держава/філософія – протилежних зв'язків, які спричиняє твердження «політика реалізується в державі» щодо пари політика/істина, залежно від того, чи форма держави плюралістична та регульована, чи унітарна і ґрунтована на партії. В одному випадку правило ліквідує будь-яку істину політики (яка розв'язується в свавільності числа – голосування), а в іншому – Партія проголошує, що утримує повноту істини, стаючи таким чином байдужою до всілякої обставини, що стосується числа, або народу.

Нарешті, хоч які ці максими протилежні, результат обох негативно позначається на філософії, яка в першому випадку розчиняється як чисте доповнення опінії, в другому – як цілковито порожній державний формалізм.



Можна бути ще точнішим. Підкорення політики темі права призводить у парламентських суспільствах (тобто суспільствах, регульованих згідно з найвищим імперативом фінансового капіталу) до того, що стає неможливо відрізнити філософа від софіста. Такий ефект нерозрізнення вирішальний: оскільки під темою права політична умова філософії здатна встановити, що правило є сутністю демократичної дискусії, то стає неможливо протиставити софістичній логоматії (віртуозній грі домовленостей і сил) філософську діалектику (діалогічний перехід Істини). Звідси випливає те, що – дуже загально – будь-який вправний софіст може сприйматися за глибокого філософа, тим паче глибокого, що заперечення, яке він виставляє будь-якій претензії на істину, гомогенне політичній умові, як вона подається під формальним знаком права. Натомість у бюрократичних соціалістичних суспільствах неможливо відрізнити філософа від функціонера, навіть від поліцейського. В тенденції філософія стає не чим іншим, як загальним висловленням тирана. Оскільки жодне правило не кодує аргумент, його місце займає чисте ствердження і, врешті-решт, «філософський» вислів валідуються позицією висловлення (тобто близькістю до держави). Тож будь-який апаратник або глава держави може зійти за філософського оракула, тому що місце, з якого він говорить, держава-партія, розглядається як пункт, в якому концентрується увесь політичний процес істини.

Отже, ефект, *спільний* для режимів, для яких політика втілена в парадигматичну підмножину множини-нації, і режимів, що розсіюють її в пануванні правила, є ефект нерозрізненості філософії та її конкурентних «двійників»: з одного боку, еkleктичний софіст, з іншого – догматичний тиран. Чи політика вважає право своєю органічною категорією, чи в ім'я сенсу Історії відкидає її валідність, наступ на філософію – в нерозрізненні й, зрештою, узурпації: на публічній сцені філософами себе проголошують первісні *суперники* її ідентичності, софіст і тиран, або ж журналіст і поліцейський.

Будь-яка подача політики виявляє себе як винайдення думки, що відразу експонована випадковим ефектам її вкорінення в подію. Філософія існує за умови такої подачі настільки, наскільки – через схоплення істини, яка прова-

диться в ній, – обертає цю хитку ненадійність у вимір вічності. Право, Закон, Правова Держава, Права Людини нині нічого не винаходять, і в них немає нічого, що філософія могла би схопити. Так само зусилля «політичних філософів» впорснути сенс у нонсенс, в якому капітало-парламентаризм розгортає свою істину, є софістикованою справою, що розігрує в очах філософа просту роль характеристики часу й це прикрість, якій треба кинути виклик. Ми маємо бути сучасними цій дії. Але й мови не може бути (це скоріше те, від чого вони нас уберігають, ці «вчителі на дурному прикладі»), щоб ставати постачальниками сенсу, піднесеного до рівня не-істини, або герменевтами держави.

## **12. Причини, через які слово «спільнота» (тимчасово?) неприйнятне для того, щоб філософськи схопити сучасний стан політики емансипації**

Сучасний аватар «повернення права» та його відповідник «повернення етики», котрі є не чим іншим, як вправлінням у сенсі за відсутності будь-якої істини, нам наказує філософськи ратувати за повернення політики та її відповідника – повернення відкритого розриву (*libre rupture*) – як цілей і завдань схоплення істини за відсутності будь-якого сенсу.

Однак дуже важливо зазначити, що «спільнота», навіть із відповідними застереженнями щодо її «роз-творення» та «прийдешнього настання», репрезентує істину колективного як експонування сенсу. Тож я вважаю, що складно запропонувати її як філософське ім'я для коротких слідів політичної істини, про які наша ситуація свідчить дотепер.

Крім того, «спільнота» сьогодні є одним з імен, яке використовують у реакційних формах політики. Щодня мені доводиться політично протистояти різноманітним формам комунітаризму, з допомогою якого парламентська держава намагається розділити і розмежувати неявні народні зони її нерозв'язності. У вжитку таких висловів, як «арабська спільнота», «єврейська спільнота» або «протестантська спільнота», я вбачаю лишень національну або навіть релігійну реакцію. Назбиралося стільки субстанціалістських тверджень, які

політична вірність має розбити в імперативному порядку. Адже для нас важать не відмінності, а істини.

Нарешті, «спільнота» встановлює сенс під прийняттям скінченності. Розвій колективного в своїх рамках, смертність і минущість його припущень, ностальгійне віддуння грецького полісу як експонованого місця думки – все це є в імені «спільнота».

Втім, є одне філософське твердження, яке, на мій погляд, приймає і дає прихисток для найціннішого, що мають сучасні політики емансипації. Це твердження, яке класова логіка і класовий антагонізм приховували в своєрідній діалектичній скінченності. Твердження таке: ситуації політики – нескінченні. Я сказав би навіть, що настільки, наскільки є і буде пост-марксистсько-ленінська емансипативна політика, її завдання буде *розробляти* саме цей пункт – через який вона дистанціюється щодо держави, – а саме: онтологічна нескінченність ситуацій.

«Спільнота» не видається мені спроможною служити найменуванням такої розробки нескінченного.

### **13. Взяти «рівність» як первісне ім'я і розвинути його в строгій логіці Того Самого**

Маю переконання, що давнє ім'я рівності якнайкраще відповідає сьогоденню.

До цього треба поставитися серйозно. «Рівність» як така не є ім'ям політики. Політика дається нам у завжди сингулярних твердженнях у ситуації, і мови не може бути – інакше це буде шов, – щоб вона полягала у волі до рівного. Але «рівність» може бути філософським ім'ям для співуможливлення емансипативної політики. Адже «рівність» ані позначає, ані передбачає настання тотальності. До того ж «рівність» починаючи від Кантора можна помислити під знаком нескінченності\*.

---

\* Особливість Канторового винаходу, який лякав його самого, не в тому, що він математизував нескінченність, а в тому, що він плюралізував її, а отже, унерівнив. Те, що є різні нескінченності (й це виходить за межі «діалектичної» опозиції між дискретним і континуальним), вочевидь передбачає, що можливо дати смисл рівності двох нескінченних.

Нам закинуть, що ми застрягли в тріаді «свобода-рівність-братерство», рамці, яка філософськи була схоплена Французькою революцією. Справді, треба визнати, що таким чином розпочата епоха ще досі *філософськи* не досягла межі насичення. Темпоральна арка філософії не збігається ні з якими темпоральностями, що характерні її умовам, ані з політичною темпоральністю, ані з будь-якими іншими. Виходить, що здатність схоплення, властива для термінів «свобода», «рівність», «братерство», залишається незачепленою і що філософська полеміка циркулює в повторювальній формі між ними.

Сьогодні концепт свободи більше не містить ніякої *безпосередньої* цінності для схоплення, тому що він опинився в пастці лібералізму, доктрини парламентських та комерційних свобод. Це слово опинилося цілковито під гнітом опінії. Отже, належить реконструювати філософський концепт свободи з іншого пункту, ніж він сам. Вільний вжиток слова «свобода» вимагає його субординації іншим словам\*.

Власне, в цьому вся рушійна сила плюралізації: дві нескінченні множини – рівні (тобто мають однакову силу), якщо між ними є взаємноодностороння відповідність. Вони нерівні, якщо такої відповідності немає. Зазначимо, що рівність відсилає, через свій доказ, до існування, а нерівність – до заперечення існування. Звідки також вирішальна функція доказу через суперечність. Адже немає конструктивного шляху, щоб довести неіснування. Спершу треба передбачати існування і вже виводити з неї суперечність. Цей зв'язок між рівністю, існуванням і доказом через суперечність утворює матрицю, що криється в будь-якій філософській думці емансипації: щоб показати, що ворожа філософії політика – абсурдна, треба спершу припустити, що вона має рівність, і тоді показати, що це веде до формальної суперечності. Немає кращого способу зробити це, як постулювати, що рівність – не програма, а аксіома. На цьому дуже талановито наголосив Жак Рансьєр у праці «Учитель-незнайко» [Див.: Рансьєр Ж. Учитель-незнайко. П'ять уроків із розкріпачення розуму / Пер. з фр. А. Репа. – К.: Ніка-Центр, 2013. – 168 с.].

\* З цього приводу необхідна дискусія з Жаном-Клодом Мільнером. У «Нерозбірливих іменах» (*Les Noms indistincts*, Paris, Le Seuil, 1985) він дуже тонко доводить, що політика, по суті, обертається довкола слова «свобода» в його вимірі реального («неприборкана» свобода революцій), уявного (залежна від зв'язків, що склеюють «політичний світогляд») і символічного (формальні свободи). Безперечно, Мільнер надає перевагу твердо відстоювати останню на відміну від «випадку» першої та «нищості» другої. Однак останнім часом Мільнер, здається,

Що стосується слова «братерство», воно було підхоплене і виповнене словом «спільнота», долю якого ми вже обговорювали.

Слово «рівність», звичайно, має бути звільнене від будь-яких економічних конотацій (рівність об'єктивних умов, статусів, статків). Треба повернути його суб'єктивну категоричність: рівність – це те, що відкриває до строгої логіки Того Самого. Тож її перевага полягає в абстракції. Рівність ані передбачає закриття, ані оцінює терміни, які має на увазі, ані приписує територію для здійснення. «Рівність» відразу прескриптивна, і сучасна жага розвінчати її утопічний характер є добрим знаком, знаком, що це слово здобуло цінність розриву.

Отже, скажемо, що філософське прийняття емансипативної політики робитиметься під іменем радикальної політики рівності. Звісно, під це ім'я не підпадає тема соціального або тема перерозподілу, ще менше питання солідарності або державної опіки відмінностями. Рівність тут – суто філософське ім'я. Воно позбавлене будь-якої програми. По суті, воно позначає таке: лише політика, яка може бути названа філософією егалітарною політикою, дозволяє повернути до вічного сучасні часи, за яких ця політика провадиться. Якщо такої політики немає, якщо панування капітало-парламентаризму покриває всю тотальність ситуації, то наш час нічого не *вартий*, не витримує свого експонування до вічного повернення.

Вся складність знову ж таки полягає у відніманні філософського концепту рівності від економізму, який його насичує. Питання не в багатих і бідних, навіть якщо наявність багатих і бідних починаючи від греків (Аристотель убачає в ньому коріння властиво патологічного характеру реальної політики) було своєрідним абстрактним скандалом. У філософських термінах, коли під концептом рівності філософія

---

відживлює тему можливого взаємозв'язку між думкою та бунтом, тим боком, що, торкаючись нескінченного, не може бути підкорений лише символічному. І це передбачає вихід за межі омонімів свободи. Хіба не під знаком рівності максимум бунту аксіоматично узгоджується з максимумом думки? В останній праці «Засвідчення» (Constat, Paris, Verdier, 1992) Мільнер, доходячи до замкненого на собі песимізму, не дозволяє розв'язати цю дилему. Дискусія триватиме.

схоплює політику й експонує її до вічності, призначення політики не відмінність або суверенітет, а влада Того Самого.

Те, що філософія може прийняти сучасні політичні істини під ім'ям рівності, по суті, означає, що якщо комунізм існує, то це може бути лише комунізм сингулярностей. І що жодна сингулярність не може мати жодного права, що унерівнює її щодо будь-якої іншої. Це можна висловити й так: сутність істини – родова\*, тобто без будь-якої диференційної риси, що дозволила б, відштовхуючись від предиката, розмістити її в ієрархії. Або так: рівність означає – те, що, з погляду політики, презентує себе, не має потреби бути інтерпретованим. Те, що презентує себе, має бути отримане в політиці в «будь-чому» та егалітарній анонімності своєї презентації як такої. Те, що презентує себе в політиці, підпадає, за висловом Алберто Каейро, одного з гереронімів Песоа, під так звану річ. Річ – це щось, що презентує себе, не будучи репрезентованим. Річ навіть неможливо репрезентувати в її відмінності. Вона не дозволяє ніякої точки опертя для інтерпретації своєї відмінності; це, власне, те саме, що й будь-що інше. «Те саме» не означає, що його можна ідентифікувати шляхом виокремлення предиката. Річ, на розуміння Каейро, не має жодної потреби належати до тотальності, яку можна наділити предикатами або диференціалами, щоб бути тим самим, що й інша. Річ політична або для політики лежить поза діалектикою того самого та іншого. Вона є те саме без іншого, вона презентує себе як те саме того самого. Також немає трансцендентного реєстру, як-от Людина чи людство, з якого політична річ діставала б правило ідентифікації того самого. В політиці все навпаки: людство існує лише тією мірою і настільки, наскільки є те саме, річ як те саме, що, за словами Жана-Люка Нансі, є «самою річчю»\*\* і яка під політичним приписом є самою тожсамістю.

\* Щодо «родового» як предиката істини повне опрацювання концепту здійснено в праці «Буття та подія».

\*\* Це питання відіграє чільну роль у нинішніх роздумах Жана-Люка Нансі; я хотів би згадати його чудовий текст під назвою «Серце речей» в кн.: *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990. Близькість між ним і тим, що я називаю родовим, неймовірна у таких виразах, як «Нерозрізненість речі [*Le quelconque de la chose*] утворює її найхарактернішу афірмацію»; або: «в серці речей немає мови». З іншого боку, я не можу погодитися

Я погоджуюся з радикальною тезою Лаку-Лабарта, буцім-то нацизм був гуманізмом\*. Адже нацизм підкорив політику первинній ідентифікації людини, автентичної людини, яка здобуває своє буття лише через свою відмінність і добувається власної історії, лише знищуючи свою недолюдину або інакшу людськість. Нацизм – злочинний пароксизм діалектики того самого та іншого, й неможливо тут з'ясувати, чи він провадиться на основі маніакальної уваги до іншого, чи на основі субстанціалістської, культуралістської та предикативної концепції того самого. Нацизм показує нам, куди ми прямуємо, коли найперша увага приділяється ідентичності та відмінності, територіальному, расовому та національному комунітаризму та живій субстанції іншого. Жодна діалектика, ба навіть жодна антидіалектика іншого, як раз і назавжди проголосив Гегель, не може уникнути фігур смерті та рабства. Ми не можемо вийти звідси, перевертаючи знаки й делікатно проповідуючи повагу до іншого та відмінностей. Даремно протиставляти нацистський темний гуманізм, що підносить на вершину держави смертоносну фігуру Людини з її західно-елегійним виворотом, вгодованому гуманізмові любові до іншого і повагою до відмінностей. Так само чужою думці є культурницька, ваговита соціологічна ідея про герметичну й респектабельну множинність культур. У політиці сама річ – акультуральна, як будь-яка думка та будь-яка істина. Тема культурної політики – комічна, геть-чисто комічна, як і тема політичної культури. На противагу іншому, те саме в своїй тожсамості *не потребує культивування*.

Найменована філософськи, емансипативна політика постає з антигуманізму того самого. І саме з цього антигуманізму, через який те саме підтримується лише порож-

---

ані з подієвістю речі («подія – це посідання-місця тут-буття серця речей»), що стирає («структуралізує») випадковість обставини, ані з ученням про сенс, до якого ця «онтологізація» події неминуче призводить (відповідно: «Щойно є річ, вона та її надходження підлягають *сенсові*»). Як на мене, подія не може (не без герменевтичного поглинання) бути «надходженням у присутність речі». Ця логіка залишається Гегелевою логікою історичності присутності. Сутність події – це чисте зникання, й річ як істина виявляє себе перед нескінченністю як нон-сенс.

\* Лаку-Лабарт обстоює тезу, згідно з якою нацизм був гуманізмом, у кн.: *La fiction du politique, op. cit.*

нечею будь-якої відмінності, де й можна заснувати Людину, походить людство. Людства, що передують реальним формам егалітарної політики, просто не існує, ані як колективу, ані як істини, ані як думки.

Саме з цього абсолютного «того самого», яке первинне будь-якій ідеї людства, походить людство: політика має справу з виходом на світло колективу як істини того самого. Ось чому вона виключає всіляку інтерпретацію, адже, як твердить Парменід у перекладі Бофре: «Те саме – водночас і думка, і буття». Думка і буття, а не знак та інтерпретація. Що знову ж означає, що думка того самого – і політика є в своєму акті, що відносить її до колективу, такою думкою – виключає будь-яку герменевтику сенсу. Філософія отримує політику під знаком рівного – настільки, наскільки, пов'язана з порожнечою того самого, приймаючи, що істина не має жодного сенсу, ба навіть історичного сенсу, тобто даності сенсу Історії, вона також стверджує, за словами Каейро: «Бути річчю означає не піддаватися інтерпретації».



## ІДЕЯ КОМУНІЗМУ\*

Сьогодні я маю на меті описати інтелектуальну операцію, яку на підставах, що, сподіваюся, будуть переконливими, я назву Ідеєю комунізму. Безперечно, найделікатніший момент у такому описі – це найзагальніший момент, коли треба сказати, що ж таке Ідея, не тільки з огляду на політичні істини (і в цьому разі ідея означає ідею комунізму), а з огляду на будь-яку істину (і в цьому разі ідея – це сучасне повторення того, що Платон прагне нам передати під іменем *eidos*, або *idéa*, або навіть, точніше, Ідеї Блага). Більшу частину цієї загальності\*\* я лишу невисловленою, щоб бути якомога ясним у тому, що стосується ідеї комунізму.

Операція «Ідея комунізму» потребує трьох головних складників: політичного, історичного та суб'єктивного.

Спершу політичний складник. Ідеться про те, що я називаю істиною, політичною істиною. Яюсь один оглядач британського часопису «Обзервер» зазначив стосовно мого аналізу Китайської культурної революції (для мене – політичної істини, якщо така коли-небудь існувала) – просто

---

\* Дякуємо за дозвіл публікації видавництву *Éditions Lignes* та його директору Мішелю Сюр'я. – Прим. пер.

\*\* Тема ідеї з'являється в моїх творах не одразу. Вона вже, без сумніву, присутня наприкінці вісімдесятих років, відтоді, як у «Маніфесті філософії» я характеризую свій підхід як «платонізм множинного», який вимагає новітнього переосмислення того, що таке Ідея. Таке переосмислення в праці «Логіки світів» набуває імперативної форми: «істинне життя» помислене як життя, яке ми живемо згідно з Ідеєю, на протипагу максими нинішнього демократичного матеріалізму, який нам наказує жити без Ідеї. Я уважніше розглядаю логіку ідеї в «Другому маніфесті філософії», де ввожу поняття ідеації, тобто операційної, чи активної, цінності ідеї. Все це підкріплено різнобічною боротьбою за відживлення переосмислення Платона. Наприклад, мій дворічний семінар «Для сьогоднішнього дня: Платон!», мій проект фільму «Життя Платона» і мій повний переклад (який я називаю «гіперперекладом») платонівської «Республіки», названої «Про спільне» та поділеної на дев'ять розділів, які я сподіваюся завершити та опублікувати 2010 року.

беручи до уваги моє схвальне ставлення до цього епізоду китайської історії (для нього, звісно, то моторошний убивчий хаос), – що «легко відчувати певну гордість за те, що буденний англосаксонський емпіризм зробив щеплення [читачам «Обзервера»] від будь-яких поблажок щодо тиранії чистої абстракції»\*. Власне, цього автора сповнює гордість за панівний імператив нашого теперішнього світу: «Живи без Ідеї». Щоб зробити йому приємність, почну з того, що політична істина, врешті-решт, може бути змальована суто емпірично: це конкретна, визначена в часі послідовність, у якій виникають, існують і зникають нова практика і нова думка колективної емансипації\*\*. Навіть можемо навести кілька прикладів: Французька революція між 1792-м і 1794 роками; Народно-визвольна війна в Китаї між 1927-м і 1949 роками; більшовизм у Росії між 1902-м і 1917 роками; і – на лихо для критика з «Обзервера», хоч і, ймовірно, йому інші приклади теж не до душі – Велика Пролетарська Культурна Революція, принаймні між 1965-м і 1968 роками. Попри все, формально, тобто філософськи, ми говоримо тут про істиннісну процедуру в розумінні, яке я дав цьому терміну починаючи з «Буття та події». Невдовзі я до цього повернуся. Відразу зазначимо, що будь-яка істиннісна процедура приписує Суб'єкта цієї істини, Суб'єкта, який – навіть емпірично – не зводиться до індивіда.

Далі – історичний складник. Як чітко показує часова рамка політичних послідовностей, істиннісна процедура вписується в загальне становлення Людства, під локальною формою, носії якої просторові, часові й антропологічні. Такі

\* Див.: Rafael Behr, «A Denunciation of the “Rat Man”», *Observer*, 1 March 2009. – *Прим. пер.*

\*\* Рідкісне існування політики під виглядом послідовностей, яким властиве іманентне переривання, дуже добре виражене Сильвеном Лазарю в книжці «Антропологія імені» (Paris, Seuil, 1996). Він називає ці послідовності «історичними модусами політики», визначені типом зв'язку між політикою та її осмисленням. Моє філософське опрацювання того, що є істиннісною процедурою, на позір дуже відрізняється (концепти події та родової процедури [généricité] повністю відсутні в думці Лазарю). У «Логіках світів» я пояснив, чому мій філософський проект, хай там як, але зіставний із підходом Лазарю, який пропонує осмислювати політику, виходячи із самої політики. Зазначимо, що для нього, вочевидь, питання датування модусів дуже важливе.

епітети, як «французький» або «китайський», – емпіричні позначки цієї локалізації. Вони проливають світло на те, чому Сильвен Лазарю (див. попередню примітку) говорить саме про «історичні модуси політики», а не просто «модуси». Насправді є історичний вимір істини, хоч у кінцевому підсумку він універсальний (у розумінні, яке я надаю цьому терміну, наприклад, в «Етиці» та в «Святому Павлі, або Заснуванні універсалізму») чи то пак вічний (як я схильний висловлюватися в «Логіках світів» чи в «Другому маніфесті філософії»). Зокрема, ми побачимо, що всередині одного визначеного типу істини (політичної, але також любовної, мистецької або наукової) історична належність включає зв'язки між різними істинами, тобто вони розміщені в різних пунктах загального людського часу загалом. Зокрема, істина чинить ретроактивний вплив на інші істини, що були створені перед нею. Все це вимагає трансчасової відкритості істин.

І нарешті, суб'єктивний складник. Ідеться про можливість для індивіда, визначеного як проста людська тварина, чітко відокремлена від будь-якого Суб'єкта, вирішувати\*, чи ставати частиною процедури політичної істини. Ставати, якщо в двох словах, активістом цієї істини. У «Логіках світів» і трохи простіше в «Другому маніфесті філософії» я змальовую це рішення як «інкорпорацію»: індивідуальне тіло і все, що з ним спричиняє до думки, афектів, дієвих потенційностей тощо, стає одним з елементів іншого тіла, тіла-істини, матеріального існування в даному світі істини в становленні. Це момент, коли індивід проголошує, що він може подолати межі (егоїзму, суперництва, скінченності...), нав'язані індивідністю (або тваринністю – це одне й те саме). Він це може, якщо тільки, лишаючись індивідом, яким він є, також стає – через інкорпорацію – дієвою частиною нового Суб'єкта. Я називаю це рішення, цю волю, суб'єктивацією\*\*.

---

\* Цей аспект рішення, вибору, волі (the Will), коли ідея охоплює індивідуальну участь, дедалі частіше присутній у роботах Пітера Голварда. Прикметно, що всі його твори тепер характеризує постійне посилення на французьку та гаїтянську революції, в яких ці категорії виявили себе найбільш яскраво.

\*\* Умої «Теорії суб'єкта», опублікованій 1982 року, пара суб'єктивації та суб'єктивного процесу відіграє фундаментальну роль. Це додаткове підтвердження моєї траєкторії, на якій наголошує Бруно Бостилс у своїх

Загальніше суб'єктивація – це завжди рух, через який індивід фіксує місце істини щодо власного вітального існування і світу, де це існування розгортається. Я називаю «Ідеєю» абстрактне об'єднання трьох первинних елементів: істинності процедури, історичної належності та індивідуальної суб'єктивації. Можна відразу дати формальне визначення ідеї: Ідея – це суб'єктивація зв'язку між сингулярністю істинності процедури та репрезентацією Історії.

У нашому випадку скажемо, що для індивіда Ідея є можливістю збагнути, що його участь у сингулярному політичному процесі (його входження в тіло-істини) є також у певному розумінні історичним рішенням. З ідеєю індивід як елемент нового Суб'єкта реалізує свою належність до руху Історії. Слово «комунізм» близько двох століть (починаючи від «Спільноти рівних» Бабефа до 80-х років минулого століття) було найважливішим іменем Ідеї, розміщеної в полі емансипативних політик або політик революційних. Безперечно, бути комуністом означало й бути активістом Комуністичної партії у певній країні. Але бути активістом Комуністичної партії означало бути одним із мільйонів агентів історичної орієнтації всього Людства. В площині ідеї комунізму суб'єктивація пов'язувала локальну належність до політичної процедури з неозорою символічною цариною поступу Людства до своєї колективної емансипації. Роздавати листівки десь на ринку також означало виходити на сцену Історії.

Отже, тепер розуміємо, чому слово «комунізм» не може бути суто політичним іменем: насправді воно підтримує суб'єктивацію індивіда і пов'язує політичну процедуру з чимось іншим, ніж він сам. Так само воно не є суто історичним. Адже без ефективної політичної процедури, котра, як ми побачимо, має неминучу частку випадковості, Історія – це не що інше, як порожній символізм. І нарешті, так само воно не може бути суто суб'єктивним, або ідеологічним, словом. Бо суб'єктивація діє «між» політикою та історією, між сингулярністю та проекцією цієї сингулярності на символічне ціле, і без цих матеріальностей та символізацій вона не може досягти статусу рішення. Слово «комунізм» має статус Ідеї,

---

текстах (включно з його англійським перекладом «Теорії суб'єкта» та блискучим коментарем до нього), що я потроху повертаюся до деяких діалектичних інтуїцій тієї книги.

що означає, що, відштовхуючись від інкорпорації, а отже, зсередини політичної суб'єктивності, це слово позначає синтез політики, історії та ідеології. Ось чому краще розуміти його як операцію, ніж поняття. Комуністична Ідея існує лише на межі між індивідом і політичною процедурою як елемент суб'єктивності, що підтримується історичною проекцією політики. Комуністична ідея – це те, що конститує становлення-політичним-Суб'єктом індивіда, як і водночас його проекцію в Історію.

Тепер ми могли б переміститися до мисленневих побудов мого друга Славоя Жижека\*, адже формалізувати операцію ідеї загалом і комуністичної ідеї зокрема нам допоможуть три інстанції Суб'єкта в розумінні Жака Лакана: реальне, уявне та символічне. По-перше, ми постулюватимемо, що істиннісна процедура саме і є реальним, на якому засновується ідея. По-друге, візьмемо до уваги, що Історія має лише символічне існування. Справді, вона не може з'явитися. Для з'яви треба належати світу. Однак Історія як гадана тотальність людського становлення не має жодного світу, де можна було б розмістити її в дійсному існуванні. Це нарративна конструкція, створена постфактум. По-третє, ми стверджуємо щодо суб'єктивності: вона проектує реальне в символічне Історії і може бути лише уявною через той суттєвий факт, що жодне реальне не піддається символізації як таке. Реальне існує в визначеному світі й за дуже особливих умов, до яких я повернуся. Але воно, як неодноразово повторював Лакан, несимволізоване. Тож не можна «реально» спроектувати реальне істиннісної процедури в нарративний символізм Історії. Це можливо здійснити лише уявно, що не означає – це далеко не так, – що це даремно, негативно або

---

\* Славой Жижек, імовірно, єдиний мислитель сьогодні, який водночас якнайтісніше тримається інтелектуального доробку Лакана і послідовно та енергійно підтримує повернення ідеї комунізму. Це тому, що його справжній учитель – Гегель, якому він дає абсолютно нову інтерпретацію, оскільки перестав підкорювати її темі Тотальності. Зазначимо, що є два способи врятувати сьогодні ідею комунізму в філософії: або полишити Гегеля, зрештою, не без жалю й ціною частого перегляду його текстів (так роблю я), або запропонувати іншого, невідомого Гегеля, як це робить Жижек, спираючись на Лакана (який завжди був, як запевняє Жижек, видатним гегельянцем – спершу відкрито, потім приховано).

неефективно. Зовсім навпаки, саме в операції ідеї індивід віднаходить сили перебувати «в Суб'єкті»\*. Отже, ствердимо таке: ідея експонує істину в структурі фікції. В окремому випадку комуністичної ідеї, дієвої, коли істина, про яку йдеться, є емансипативною політичною послідовністю, скажемо, що «комунізм» експонує цю послідовність (а отже, активістів цієї послідовності) в символічному порядку Історії. Іншими словами: комуністична ідея є уявною операцією, за допомогою якої індивідуальна суб'єктивізація проектує фрагмент політичного реального в символічну нарацію Історії. Саме в цьому сенсі доречно говорити, що ідея (як очікувалося!) ідеологічна\*\*.

Сьогодні вкрай важливо з'ясувати, що «комуністичний» більше не може бути прикметником, що характеризує політику. Потрібно було ціле століття як епічних, так і жахливих досвідів, щоб зрозуміти, що певні слова, спродуковані цим коротким замиканням між реальним та ідеєю, були невдалими, як-от «комуністична партія» або «комуністична держава» (недолугий оксюморон, який намагалася скрасити фраза «соціалістична держава»). В цьому короткому замиканні проглядають гегелівські виточки марксизму. Справді, для Гегеля історичне експонування політик – не якась там уявна суб'єктивізація, то було реальне власною персоною. Адже визначальна аксіома діалектики, на його розуміння, така: «Істинне – процес свого власного становлення», або – що зводиться до того самого – «Час є тут-буттям Поняття». Як наслідок, по лінії гегелівського філософського спадку заведено вважати, що історична вписаність під іменем «комунізму» революційних політичних послідовностей чи розрізнених фрагментів колективної емансипації виявляє свою істину в поступальному русі відповідно до сенсу Історії. Така

---

\* Жити «як Суб'єкт» можна розглядати в двох сенсах. Перший подібний до «жити як Безсмертний», максима перекладена з Аристотеля. «Як» означає «ніби він був». Другий – топологічний: інкорпорація насправді означає, що індивід живе «в» тілі-суб'єкті істини. Ці нюанси висвітлені теорією тіла-істини, якою завершуються «Логіки світів»; це вирішальний висновок, але, маю визнати, він ще дещо стислий і важкий.

\*\* Власне, щоб краще зрозуміти затерте слово «ідеологія», найпростіше залишатися якомога ближче до його походження: «ідеологічне» те, що має справу з Ідеєю.

латентна субординація істин історичному сенсу призводить до того, що можна говорити «по істині» про комуністичні політики, комуністичні партії та комуністичних активістів. Але ми бачимо, що сьогодні треба стерегтися такої прикметникації [*adjectivation*]. Щоб її подолати, я мав би неодноразово наголосити, що Історії не існує, і це якраз відповідає моїй концепції істин, а саме, що вони не мають жодного сенсу, а надто сенсу Історії. Але тепер мені треба уточнити цей вердикт. Звісно, немає ніякого реального Історії, а отже, в трансцендентальному розумінні істинно, що вона не може існувати. Перервність між світами – закон виявлення, а отже, існування. Однак те, що *справді* існує за реальної умови організованої політичної дії, – це комуністична ідея, операція, пов'язана з інтелектуальною суб'єктивацією і яка інтегрує на індивідуальному рівні реальне, символічне та ідеологічне. Ми маємо поновити цю Ідею, від'єднавши її від будь-якого предикативного використання. Ми маємо врятувати ідею, але також звільнити реальне від будь-якого безпосереднього зрощення з нею. Лише такі політичні послідовності, які було б абсурдно називати комуністичними, можуть бути підхоплені комуністичною ідеєю як потенційною силою становлення-Суб'єктом індивідів.

Тож ми маємо почати з істин, з політичного реального, щоб виявити ідею в її потрійній операції: реальне-політика, символічне-Історія, уявне-ідеологія.

Дозвольте тепер нагадати декілька моїх добре відомих концептів у дуже абстрактній та простій формі.

Я називаю «подією» розрив у нормальній диспозиції тіл і мов, розрив у диспозиції, що існує для окремої ситуації (якщо посилатися на «Буття та подію» [1988] чи на «Маніфест філософії» [1989]) або виникає в окремому світі (якщо посилатися на «Логіки світів» [2006] чи на «Другий маніфест філософії» [2009]). Тут важливо зазначити, що подія – не реалізація внутрішньої можливості за певної ситуації і вона не залежить від трансцендентальних законів світу. Подія є творенням нових можливостей. Вона розміщується не просто на рівні об'єктивних можливостей, а на рівні можливостей можливостей. Що також означає: з огляду на ситуацію чи світ подія розкриває до можливості те, що з чіткого погляду композиції цієї ситуації або легальності цього світу є властиво

неможливе. Якщо пригадати, що Лакан виводив рівняння реальне = неможливе, відразу бачимо властиво реальний вимір події. Можна було б також сказати, що подія – надходження реального як майбутня можливість його самого по собі.

Я називаю «державою» [*État*] або «станом ситуації» [*état de la situation*] систему примусів, що, власне, обмежують можливість можливостей. Держава приписує в заданій ситуації властиве цій ситуації неможливе, ґрунтуючись на формальному приписі того, що є можливе. Держава – це завжди скінченність можливості, а подія – її інфінітизація. Наприклад: що сьогодні конститує державу з погляду політичних можливостей? Ну що ж, це капіталістична економіка, конституційна форма уряду, закони (в юридичному сенсі) стосовно власності, спадщини, армії, поліції... Бачимо, як крізь усі ці диспозитиви, усі ці апарати, включно з тими, ясна річ, які Альтюсер називав «державними ідеологічними апаратами» – і які можна було б визначити спільною метою: заборонити комуністичній ідеї вказувати на можливість, – держава, часто вдаючись до сили, організовує й підтримує розрізнення між тим, що можливе, й тим, що неможливе. З цього чітко випливає, що подія є щось, що надходить як виключене з влади держави.

Я називаю «істиннісною процедурою» або «істиною» неперервну організацію – в ситуації (або світі) – наслідків події. Одразу підкреслимо: будь-якій істині спів-належить сутнісна випадковість, випадковість її подієвого походження. А наслідки існування держави я називаю «фактами». Значимо, що всеохопна необхідність – завжди з боку держави. Отже, бачимо, що істина не може бути складена суто з фактів. Не-фактична частка істини є функцією її орієнтації, і ми назвемо її суб'єктивною. Також скажемо, що матеріальне «тіло» істини настільки, наскільки воно суб'єктивно орієнтоване, є надзвичайним, винятковим тілом. Мені не страшно вжити тут релігійну метафору, і я радо скажу, що тіло-істини, те, що всередині нього не може бути зведене до фактів, може бути назване славетним тілом. Стосовно цього тіла, що є тілом у політиці нового колективного Суб'єкта, організації численних індивідів, скажемо, що воно бере участь у творенні політичної істини. Коли йдеться про державу в світі, де це творення активне, говоритимемо про історичні



факти. Історія як така, складена з історичних фактів, жодним чином не вивільнена [*soustraite*] від влади держави. Історія ані суб'єктивна, ані славетна. Радше треба сказати, що Історія – це історія держави\*.

Отож можемо повернутися до нашої розмови про комуністичну ідею. Якщо Ідея в випадку індивіда є суб'єктивною операцією, за допомогою якої окрема реальна істина уявно проектується в символічний рух Історії, можемо сказати, що Ідея подає істину так, ніби вона була фактом. Або: ідея подає деякі факти як символи реального істини. Так, наприклад, ідея комунізму могла дозволити вписати революційну політику та її партії в репрезентацію смислу Історії, необхідним завершенням якої був би комунізм. Або ж вона могла дозволити говорити про «батьківщину соціалізму», що стала символізувати творення можливості, хитку та рідкісну за визначенням, завдяки масивності державної влади. Ідея як операційне опосередкування між реальним і символічним завжди подає індивіду щось, що розміщується між подією та фактом. Саме тому нескінченні дискусії про реальний статус комуністичної ідеї не мають кінця. Чи йдеться про регулятивну Ідею в розумінні Канта без реальної дійсності, але здатну закріпити в нашому мисленні розумні скінченності? Чи йдеться про програму, яку слід потроху втілювати через вплив на світ нової постреволюційної держави? Чи це утопія, особливо утопія небезпечна й навіть злочинна? Чи це ім'я Розуму в Історії? Такий тип дискусії не може ніколи завершитися через те, що суб'єктивна операція ідеї не проста, а складена. Вона включає як свою абсолютну реальну умову наявність реальних послідовностей емансипативної політики, але й передбачає розгортання цілої палітри історичних фактів, здатних до символізації. Вона не каже, що подія та її організовані політичні наслідки зводяться до фактів, що

---

\* Те, що історія є історією держави, – це теза, введена в поле політичних розмислів Сильвеном Лазарю, але він досі не оприлюднив усіх своїх досліджень. Тут знову ж таки треба сказати, що мій онтофілософський концепт держави, який я запропонував у середині 1980-х років, позначений інакшим (математичним) походженням та інакшою (метаполітичною) долею. Однак щодо визначального пункту наша сумісність зберігається: жодна істиннісна процедура не може в самій своїй суті бути змішана з історичними діями держави.

означало б упідлеглення істиннісної процедури законам держави. Але вона й не каже, що факти не надаються до всієї історичної транс-скрипції (за словами Лакана) типових для істини символів і літер. Ідея є історичною фіксацією всього пливкого, несталого, минушого в становленні істини. Але це можливо тільки тоді, коли вона приймає як своє власне реальне випадковий, від'ємний [*soustraite*] невловний і пливкий вимір. Саме тому комуністичній ідеї належить відповісти на питання: «Звідки в людини правильні ідеї?», як це робив Мао: «правильні ідеї» (тобто те, що конститує шлях істини в певній ситуації) виникають із практики. «Практику», вочевидь, маємо розуміти як матеріалістичне ім'я реального. Отож потрібно зазначити, що ідея, яка символізує становлення «в істині» правильних (політичних) ідей в Історії, тобто ідея комунізму, сама виникає в кінцевому підсумку з практики (з досвіду реального), однак цілковито нею й не вичерпується. Адже вона – протокол не існування, а експонування істини в дії.

Усе сказане вище пояснює й до певної міри виправдовує, чому врешті-решт стало можливо піти аж до експонування істин емансипативної політики в формі їхньої протилежності, тобто в формі держави. Оскільки йдеться про ідеологічний (уявний) зв'язок між істиннісною процедурою та історичними фактами, чому б і не спробувати підштовхнути цей зв'язок до його краю, чому б не сказати, що йдеться про зв'язок між подією та державою? «Держава та революція» – така назва одного з найвідоміших текстів Леніна. Якраз йдеться про державу та подію. Однак Ленін, ідучи в цьому питанні за Марксом, особливо наголосив, що держава, яку він має на увазі, держава після революції, має бути державою відмирання держави, державою, яка організовує перехід до не-держави. Отже, скажемо так: Ідея комунізму може проєктувати реальне політики, завжди звільненої [*soustraite*] від влади держави, на історичну фігуру «іншої держави», якщо тільки звільнення буде внутрішнім щодо цієї суб'єктивуючої операції в тому сенсі, що «інша держава» також звільнена від влади держави, а отже, від своєї власної влади настільки, наскільки вона держава, сутність якої – відмирати.

У цьому контексті необхідно осмислити та схвалити вирішальну важливість власних імен у всій революційній

політиці. Ця важливість справді разюча та парадоксальна. З одного боку, політика емансипації – це переважно політика анонімних мас, перемога безіменних\*, тих, кого держава утримує в цілковитій незначущості. З іншого боку, вона від початку до кінця позначена якимись власними іменами, що її історично ідентифікують і репрезентують, ба навіть сильніше, ніж у випадку інших політик. Чому така довга вервечка власних імен? Чому такий славетний пантеон революційних героїв? Чому Спартак, Томас Мюнцер, Робесп'єр, Туссен-Лувертюр, Бланкі, Маркс, Ленін, Роза Люксембург, Мао, Че Гевара та багато інших? Причина в тому, що всі ці власні імена історично символізують – у формі індивіда, чистої сингулярності тіла та думки – водночас рідкісну та цінну мережу плінних послідовностей політики як істини. Хиткий і несталый формалізм тіл-істини тут прочитується як емпірична екзистенція. У цих власних іменах звичайний індивід відкриває для себе славетних і особливих індивідів як опосередкування власної індивідуальності, як доказ, що він може подолати свою скінченність. Анонімна діяльність мільйонів активістів, повсталих, бійців, нерепрезентованих як таких, зібрана й порохована-за-одиницю в простому й потужному символі власного імені. Так, власні імена беруть участь в операції ідеї, і ті імена, що ми щойно згадали, є складниками ідеї комунізму на його різних етапах. Без вагань зазначимо: засудження Хрущовим «культу особи» у випадку Сталіна було безталанним і недолугим; начебто під виглядом демократії воно провістило згасання ідеї комунізму, свідками якого ми

---

\* «Безіменні», «ті, хто без своєї частки» і, врешті-решт, організуюча функція робітників «без документів» у всіх нинішніх політичних діях – все це частина негативної чи заперечної презентації людської території емансипативних політик. Зокрема у філософському полі Жак Рансьєр, розпочавши з глибокого вивчення цих тем у XIX столітті, довів демократичну вагу неналежності до панівної класифікації. Ця ідея насправді бере початок принаймні з «Рукописів 1844 р.» Маркса, який визначає пролетаріат як родове людство, тих, хто не володіє жодною власністю, якою буржуазія визначає Людину (прийнятну, нормальну або, як сказали б сьогодні, «вписану в рамки»). Ця ідея становить основу Рансьєрової спроби врятувати слово «демократія», як бачимо в книжці «Ненависть до демократії». Я не впевнений, що так легко можна врятувати це слово, або в будь-якому разі я переконаний, що перехід через ідею комунізму неминучий. Дискусія розпочалася й триватиме.

й стали в подальші десятиліття. Політична критика Сталіна та його терористичної версії держави мала би провадитися з усією суворістю з погляду самої революційної політики, і Мао добре намітив такого роду критику в численних своїх текстах\*. Тимчасом як Хрущов, який фактично захищав керівну верхівку держави, й кроку не зробив у цьому напрямі і, коли треба було говорити про здійснюваний під ім'ям Сталіна Терор, просто запропонував абстрактну критику ролі власних імен у політичній суб'єктивації. Тож він сам власноруч змайстрував зручне ліжечко, в яке десятиліття потому зручно вмостилися «нові філософи» реакційного гуманізму. Звідси цінний урок: хоч навіть ретроактивні політичні дії можуть вимагати, щоб дане ім'я було позбавлене своєї символічної функції, втім, неможливо скасувати саму цю функцію. Адже ідея – й зокрема комуністична ідея, тому що вона безпосередньо ґрунтується на народній нескінченності, – має потребу в скінченності власних імен.

Підсумуймо простіше. Істина – це політичне реальне. Історія навіть як резервуар власних імен є символічним місцем. Ідеологічна операція ідеї комунізму – уявна проєкція політичного реального на символічну фікцію Історії, включно з її формою репрезентації дії незліченних мас через Одиницю певного власного імені. Функція Ідеї – в підтримці індивідуальної інкорпорації в дисципліну істинної процедури, в дозволі собі індивіда перевищити державні примуси виживання, стаючи частиною тіла-істини або суб'єктивованого тіла.

Тепер запитаємо: навіщо звертатися до такої неоднозначної операції? Навіщо подія та її наслідки мають бути також експоновані в формі факту й часто факту жорстокого, який супроводжують варіанти «культу особи»? Навіщо така історична апропріація емансипативної політики?

Найпростіша причина в тому, що буденна історія, історія індивідуальних життів відбувається в державі. Історія життя сама по собі, без рішення та без вибору, – це частин-

---

\* Тексти Мао Цзедун про Сталіна були зібрані в невеличкій книжці «Мао Цзедун і побудова соціалізму» з чітким підзаголовком «Радянська модель чи китайський шлях», переклад і впорядкування Ху Ші-Хсі (Paris, Seuil, 1975). Керуючись ідеєю вічності Істинного, я подав свій коментар до цих текстів у передмові до «Логік світів».

ка історії держави, класичні опосередкування якої – сім'я, робота, батьківщина, власність, релігія, звичаї... Героїчна, але особистісна проекція винятку щодо всього цього – як є істиннісна процедура – воліє також бути розділена з іншими, вона хоче показати себе не тільки як виняток, а й як віднині спільна для всіх можливість. І це одна з функцій ідеї: спроектувати виняток у буденне життя індивідів, заповнити те, що просто існує, певною дозою надзвичайного. Переконати моє безпосереднє оточення – чоловіка чи дружину, сусідів, друзів, колег, – що є неймовірний виняток істин у становленні, що ми не приречені на форматування наших існувань силою примусів держави. Звісно, врешті-решт, лише безпосередній та активістський досвід істиннісної процедури підштовхне до входження тієї чи іншої людини в тіло-істини. Але щоб привести її туди, де цей досвід дається, щоб зробити його глядачем, а отже, вже частково діячем того, що важить у істині, опосередкування ідеї, поділ ідеї майже завжди необхідні. Через ідею комунізму (між іншим, зовсім неважливо, яке ім'я їй дають: жодна Ідея не тотожна її імені) можна висловити істиннісний процес нечистою мовою держави і тим самим змістити на деякий час силові лінії, якими держава приписує те, що можливе, і те, що неможливе. В такому баченні речей найбуденніший жест – взяти когось на політичні збори, подалі від своєї домівки, подалі від своїх кодифікованих екзистенційних параметрів, у гуртожиток, скажімо, робітників-малійців або до вхідних дверей фабрики. Прийшовши на місце, де провадиться політика, він чи вона вирішить свою інкорпорацію або свій відступ. Але щоб прийти на місце, треба, щоб ідея – і протягом двох століть або, можливо, від часів Платона це ідея комунізму – його перед-розміщувала [*pré-déplace*] в порядку репрезентацій, Історії та Держави. Треба, щоб символ уявно прийшов на допомогу творчому витіканню істинного. Треба, щоб алегоричні факти ідеологізували та історизували хитку природу істинного. Треба, щоб бідна та вирішальна дискусія з чотирма робітниками та одним студентом у затемненій залі відразу виростали до масштабів Комунізму і так, щоб вона могла бути водночас і тим, що є, і тим, чим мала би бути [*aura été*] як момент локальної побудови Істинного. Треба, щоб ставало видно, через збільшення і розширення символу, що

«правильні ідеї» виходять із цієї майже невидимої практики. Треба, щоб зібрання з п'яти осіб у загубленому передмісті було вічним під виглядом своєї істини. Ось чому реальне має експонувати себе в структурі фікції.

Друга причина в тому, що будь-яка подія – це несподіванка. Якщо це не так, тоді вона передбачалася б як факт і відразу вписувалася б у історію держави, а це вже суперечність у термінах. Отож можна сформулювати проблему так: як підготуватися до таких несподіванок? Цього разу проблема справді існує, навіть якщо ми вже нині активісти наслідків попередньої події, навіть якщо ми включені в тіло-істини. Звісно, ми пропонуємо розгорнення нових можливостей. Але подія, що настає, уможливить те, що навіть для нас залишається ще неможливим. Щоб упередити принаймні ідеологічно або інтелектуально творення нових можливостей, ми повинні мати Ідею. Ідею, що, безперечно, осягає новизну можливостей, яку істиннісна процедура, активістами якої ми виступаємо, поставила на порядок денний, і які є реальними-можливостями, але й ідею, яка також осягає формальну можливість інших можливостей, про які ми навіть ще не підозрюємо. Ідея – це завжди ствердження, що нова істина історично можлива. Й оскільки форсування неможливого до можливого відбувається через віднімання [*soustraction*] державної влади, можна сказати, що Ідея стверджує, що віднімальний процес – нескінченний: завжди формально можливо, що фіксована державою розподільча лінія між можливим і неможливим може знову бути зміщена – хоч які радикальні були її попередні переміщення – включно з тим, в якому ми як активісти беремо участь зараз. Ось чому один зі змістів комуністичної ідеї сьогодні – протиставлений мотиву комунізму як мети, яку слід досягнути роботою нової держави, – в тому, що відмирання держави є безперечно принцип, який має бути видимий в будь-якій політичній дії (це те, що висловлює формула «політика на відстані від держави», як обов'язкова відмова від будь-якої безпосередньої включеності в державу, будь-яких прохань подачок у держави, будь-якої участі у виборах тощо), але це також нескінченне завдання, адже творення нових політичних істин завжди переміщує розподільчу лінію між державними, а отже, історичними фактами і вічними наслідками події.

Пам'ятаючи про це, ми можемо зробити деякі висновки щодо сучасних поворотів ідеї комунізму\*. Нинішній підсумок ідеї комунізму, як я казав, в тому, що функція слова більше не може бути функцією прикметника, як-от у «комуністичній партії» чи «комуністичних режимах». Партійна форма, як і форма соціалістичної держави, більше не адекватні для забезпечення реальної підтримки ідеї. Ця проблема принаймні дістала перше негативне вираження в двох важливих подіях шістдесятих-сімдесятих років минулого століття: Культурній революції в Китаї та різномірному явищі під назвою «Травень 68-го» у Франції. Пізніше були випробувані й далі випробовуються нові політичні форми, що належать безпартійній політиці\*\*. Однак у загальному масштабі сучасна так звана «демократична» форма буржуазної держави, за опору якій править глобалізований капіталізм, може вихвалитися, що не має ніяких конкурентів у ідеологічному полі. Протягом останніх тридцяти років слово «комунізм» або повністю забуте, або практично ототожнене зі злочинними операціями. Ось чому суб'єктивна ситуація політики повсюдно стала такою заплутаною. Без Ідеї дезорієнтація народних мас неминуча.

Однак численні знаки й зокрема нинішня конференція вказують, що цей реакційний період добігає кінця. Історичний парадокс у тому, що певною мірою ми ближчі до проблем, вивчених у першій половині XIX століття, ніж до проблем, успадкованих від XX століття. Як і протягом 1840-х років, ми маємо справу із розперезаним цинічним капіталізмом, упевненим, що лише він єдиний здатен розумно впорядкувати суспільство. Повсюдно нас переконають, що бідняки винуваті вже в самому своєму існуванні, що африканці відсталі, а майбутнє належить або «цивілізованій»

---

\* Щодо трьох етапів ідеї комунізму, зокрема другого етапу, протягом якого ідея комунізму намагалася бути відверто політичною (в розумінні програми, партії та держави), вкажемо на заключні розділи моїх «Обставин-4» під назвою «Що собою називає ім'я Саркозі?»

\*\* За останні три десятиліття відбулися численні й захопливі експериментації з новими політичними формами. Згадаймо принаймні рух «Солідарність» у Польщі в 1980–1981 рр.; перший етап революції в Ірані, «Політичну організацію» в Франції, сапатистів у Мексиці, маоїстів у Непалі... Усіх тут я перерахувати не зможу.

буржуазії західного світу, або тим, хто на взірць японців обрали той самий шлях. Сьогодні, як і в минулому, натрапляємо на дуже щільні зони крайньої злиденності всередині багатих країн. Як між країнами, так і між соціальними класами натрапляємо на жахливі й дедалі глибші нерівності. Суб'єктивний і політичний розрив між селянами третього світу, безробітними та незаможними найманими працівниками наших «розвинених» суспільств, з одного боку, та «західними» середніми класами, з іншого, – абсолютний і позначений чимось на кшталт злостивої байдужості, що межує з ненавистю. Як показує нинішня криза з її єдиним гаслом «урятувати банки!», ще ніколи так відверто політична влада не була не чим іншим, як уповноваженою від влади капіталізму. Революціонери роз'єднані й слабо організовані, великі прошарки молоді з народу охоплені нігілістичною безнадією, більшість інтелектуалів – прислужники системи. На противагу всьому цьому, так само ізольовані, як Маркс та його друзі в момент появи ретроспективно славетного «Маніфесту Комуністичної партії» 1848 року, нас дедалі більше тих, хто організовує політичний процес нового типу серед робітничих і народних мас і шукає в реальному вслякі засоби підтримки форм комуністичної ідеї, що відроджуються. Як на початку XIX століття, на порядку денному не стоїть перемога ідеї, як у випадку занадто небезпечному та догматичному більшій частині XX століття. Наразі більше важить її існування та терміни її вираження. Спершу треба дати сильне суб'єктивне існування комуністичній гіпотезі – таке завдання по-своєму має реалізувати наше сьогodнішнє зібрання. І хочу сказати, це захопливе завдання! Поеднуючи конструкції думки, які завжди глобальні та універсальні, з випробуваннями фрагментів істин, які локальні та сингулярні, але можуть передаватися універсально, ми можемо ствердити та зміцнити нове існування комуністичної гіпотези чи радше Ідеї комунізму в індивідуальних свідомостях. Ми можемо відкрити третій період існування цієї Ідеї. Ми це можемо, отже, мусимо.

*Доповідь на міжнародній конференції «Ідея комунізму»,  
що відбулася в березні 2009 року в Бірбекському коледжі,  
Лондон*



## ДЕМОКРАТІЯ ТА КОРУПЦІЯ: ФІЛОСОФІЯ РІВНОСТІ\*

Одна з причин, чому дехто не хотів і більше ніколи не захоче знову бачити на чолі держави таких осіб, як Саркозі, – це, безперечно, шкідливий клімат аферизму та шахрайства, що супроводжував їхню діяльність. Однак із самого початку повернення до влади соціалістів, зі справою Каюзака, сумнівні зв'язки між державними кадрами і світом бізнесу ввійшли в норму. Ось і Франсуа Оланд, здається, має персоналії паризької фондової біржі САС-40 за своїх привілейованих співрозмовників.

Корупція справді стала частою темою французької політики, починаючи з 1980-х років, коли за правління Мітерана, після Тетчер у Великобританії та Рейгана у США, нас заплеснула контрреволюційна хвиля ліберального капіталізму, здавалося б, звільненого від своїх достеменних історичних ворогів – комуністів будь-якого спрямування.

Ця тема нова? Продуктивна? Яке місце посідає корупція серед небезпек, на які наражається демократія? 2002 року здавалося спокусливим зіставити таких собі Жоспена-Чесного та Ширака-Корумпованого. Ні похвала, ні огуда не зарадили повній дискредитації одного та другого вже в першому турі президентських виборів.

Без сумніву, до цього питання треба підійти з дальшої перспективи. І вищої.

Повернемося в 1793 рік, коли Французькій революції загрожує небезпека. Сен-Жуст ставить питання: «Чого хочуть ті, хто не приймає ні Терору, ні Чесноти?» Лячне питання, але чітку відповідь на нього дає практика термідоріанців, що допнулися влади: вони хочуть корупції. Вони прагнуть, щоб за норму була взята добра доза особистого збагачення,

---

\* Оpubліковано у вид-ні *Les Lettres Françaises* (février 2014, N° 112. – P. 11); публікуємо з дозволу редакції. – *Прим. пер.*

грошові оборудки та зловживання службовим становищем. Супроти революційної диктатури вони жадають «свободи», що означає право займатися своїм бізнесом та змішувати його з державними справами. Тож вони палко виступають як проти «терористичного» і «свободовбивчого» придушення каламутних махінацій, так і проти «чесотних» зобов'язань брати до уваги лише громадське благо.

Вже Монтеस्क'є зауважив, що демократія, надаючи кожному якусь децицію влади, наражається на постійне змішання приватних інтересів із громадським благом. Він розглядав чесноту як необхідну запоруку для урядування такого типу. Повноваження правителів не мають ніяких інших гарантій, крім виборів, тому в певному сенсі вони мають забути про самих себе та за можливості притлумити потяг використувати владу лише на свою користь або на користь панівної верхівки (тобто, як правило, заможних і багатих).

Насправді ця думка належала Платону. Гостро критикуючи демократичний устрій, він зазначає, що демократія керується принципом, згідно з яким політика має регулюватися анархією матеріальних бажань. Як наслідок, демократичний уряд нездатний служити жодній істинній ідеї, бо якщо державна влада обслуговує бажання та задоволення бажань, вона обслуговує, зрештою, економіку в широкому сенсі слова й підкоряється лише двом критеріям: багатству, яке дає найстабільніший абстрактний засіб задоволення бажань, і опінії, яка визначає об'єкти бажання і глибоку віру, з якою ми маємо ними оволодіти.

Французькі революціонери, які були не демократами, а республіканцями – в дієвому, прямолінійному, а не консенсусному і сумнівному розумінні слова, яке воно набуло сьогодні, як-от у позбавленому сенсу вислові «республіканський пакт», що ним розмахують як праворуч, так і ліворуч, – отже, революціонери називали «корупцією» підкорення урядової влади вимогам бізнесу та опінії, що служать особистим інтересам. Сьогодні – тим паче в момент загострення економічної кризи – ми настільки переконані, що головна мета уряду – економічне зростання, рівень життя, ринкова насиченість, рух акцій угору, приплив капіталів та вічне процвітання багатіїв, що по-справжньому й не розуміємо, що революціонери мали на увазі під «корупцією». Вона стосується

не стільки того, що та чи та особа збагачується за рахунок свого владного становища, а загальної концепції чи переконання: природна ціль політичної діяльності – збагачення, колективне чи особисте, є природною метою політичних дій. Найпростіша версія того, що революціонери 1792–1794 рр. називали «корупцією», нам, безперечно, була дана згодом за доби Реставрації, коли буржуазний керівний політик Гізо не бачив іншого прийнятного гасла, крім як його відоме «Збагачуйтеся!»

Та чи маємо ми якесь інше гасло сьогодні? Хіба ми не перебуваємо в повній глобальній реставрації відвертого й беззастережного капіталізму? Хіба не очевидно практично для кожного, що стан економіки визначає електоральні настрої, а отже, все крутиться довкола здатності принаймні змусити повірити звичайного громадянина, що справи підуть на краще для світу бізнесу, великого та малого, якщо він проголосує чи переобере вас? Змусити чекати примарного «повернення зростання»? А отже, змиритися, що політика – це ніколи не щось інше, як те, що радо вітає інтереси суб'єктів?

Корупція з такого погляду не загроза функціонуванню демократії. Вона – її справжня сутність. Те, що політичні персони є чи не є особисто корумпованими в звичному сенсі слова, фактично жодним чином не впливає на цю сутнісну корупцію. Отже, Жоспен і Ширак у цьому сенсі нічим не відрізняються, і, здається, сьогодні ми можемо сказати те саме про Саркозі й Оланда.

На світанні представницької демократії в Європі Маркс зауважив, що насправді обрані тоді уряди були лишень «уповноваженими від влади капіталу». Але сьогодні це ще правдивіше, ніж будь-коли! Якщо демократія – це представництво, насамперед вона представляє загалом систему, що має її форми. Інакше кажучи, електоральна демократія представницька лише настільки, наскільки вона консенсусне представництво капіталізму, названого нині «ринковою економікою». Це її засаднича корупція, й небезпідставно такий гуманістичний мислитель, як Маркс, цей філософ-просвітник, вважав, що єдине, що можна протиставити такій «демократії», є перехідна диктатура, яку він назвав «диктатурою пролетаріату». Сильний термін, але він про-

ливав світло на складнощі діалектики між представництвом і корупцією. Мало того, досі не було доведено, що відмова від терміну «диктатура пролетаріату» принесла користь комуністам, байдуже яка їхня течія. Мій учитель, великий філософ Луї Альтюсер та його учень Етьєн Балібар, імовірно, не помилялися, коли стали в опозицію до такої відмови. Адже історично вони вбачали в ній підтвердження слабкості комуністів і радше передвістя їхнього занепаду, ніж щире демократичне навернення.

Правду кажучи, вся проблема в тому, як ми визначаємо демократію. Якщо ми переконані, як термідоріанці та їхні ліберальні послідовники, що демократія полягає в необмеженому праві приватної власності та вільній грі інтересів певних груп та індивідів, тоді ми бачимо, як демократія залежно від епохи більш чи менш швидко вироджується в безнадійну корупцію. Річ у тім, що істинна демократія – це зовсім інше. Це рівність перед Ідеєю, перед політичною Ідеєю. Наприклад, протягом довгого часу то була революційна та комуністична Ідея. Ідея того, що незацікавлене бачення людства може втілитися в політиці емансипації. Руйнація цієї Ідеї ототожнює демократію із всеосяжною корупцією.

Ворогом демократії був деспотизм єдиної партії (зло, назване тоталітаризмом) лише настільки, наскільки він прикінчив перший етап [sequence] комуністичної Ідеї. Єдине справжнє питання, що вартує розгляду, – це відкриття другого етапу цієї Ідеї, що візьме гору над грою інтересів іншими засобами, ніж бюрократичним тероризмом, однак не об'єднуючись із демократією «вповноважених від влади капіталу». Отож наразі варте уваги та всебічної розробки нове визначення та нова практика того, що було назване диктатурою (пролетаріату). Або ж – і це те саме – новий звичок у політиці слова «чеснота».

На ці теми та деякі інші я збираюся написати цього року книгу під назвою «Воскресіння комунізму». Адже саме такою є планетарного масштабу подія, думка і дія, до яких ми маємо підготуватися і які єдині витягнуть історію людства та перш за все демократію з трясовини корупції.

## ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Агамбен Джорджо 174, 227, 247  
Адорно 109, 126  
Айгі Геннадій 110, 186  
Айнштайн 29  
Ален 239  
Альтюсер Луї 70, 72, 132, 200,  
235, 236, 238, 241, 245, 260-  
262, 287, 299  
Ансель (Анчель) Пауль 105, 108,  
*див. також* Целан Пауль  
Аппія 63  
Арагон Луї 173  
Аристотель 186, 199, 230, 234,  
276, 285  
Арто 137  
Архімед 154
- Бабеф 283  
Бадью Ален 184, 203, 223  
Баї Жан-Кристоф 245  
Балібар Етьєн 232, 299  
Бальзак 50, 239  
Бальзо Жудит 136  
Батай 137  
Баухаус 183  
Башляр 234, 242  
Бекет Самюель 109, 115, 182  
Бенвеніст 144  
Беньямін Вальтер 63, 180  
Берг Альбан 181  
Бергсон 37, 235, 236, 241  
Бестик Ален 28  
Бізе 63  
Бланкі 290  
Бланшо Морис 174, 247  
Блок Марк 126, 144
- Блюм Леон 173  
Бонфуа Ів 46, 48, 49  
Борей Жан 175  
Бостилс Бруно 203, 215, 282  
Босюе 23  
Бофре 279  
Брак 30  
Бретон Андре 46, 122, 156, 159-  
168, 171, 176, 183  
Брехт Бертольд 48, 62-67, 69-71,  
80, 131, 132, 135-139, 141, 142,  
144-146, 150, 151, 172, 176,  
212, 213  
Бродель Фернан 126  
Бруе П'єр 75  
Брюнсвік 235, 236, 241  
Бухарін 75
- Вагнер 62, 63, 166  
Валері 45, 106, 239  
Веберн Антон 154, 158, 182  
Вілар 63  
Вілсон, 63  
Вінтер Сесиль 28  
Вітгенштайн 30, 160, 232, 269  
Вітез Антуан 63, 65, 110  
Вітмен 44  
Водо Ізабель 21  
Вольтер 147, 239  
Врба Рудольф 28
- Габермас 126  
Гайдеггер 44, 46, 47, 49, 80, 89,  
109, 160, 176, 194, 236, 237,  
246  
Гардт 227, 228

- Герель 58, 76-79, 128, 156, 157,  
 178-180, 189, 190, 222,-224,  
 226, 230, 234, 237, 260, 277,  
 278, 284, 285  
 Генріх IV 73, 74  
 Геракліт 176  
 Гілберг Рауль 28  
 Гільберт 29, 30, 184  
 Гітлер 25, 27, 66, 75  
 Голвард Пітер 203, 282  
 Грифіт 30  
 Гуссерль 30, 237  
 Гюго 44, 91, 112, 176  
  
 Гватарі 242  
 Гедель 185  
 Гете 167  
 Гізо 50, 298  
 Гійота П'єр 23, 182, 233  
 Готьє Теофіль 156  
 Гротендик 184  
  
 Дарвін 197  
 де Голь 54, 106, 244  
 Дебор Гі 156, 171, 174, 176, 212  
 Дегі Мішель 44  
 Дедекінд 30  
 Дезанті Жан-Тусен 185  
 Декарт 97, 189, 190, 236, 237, 241  
 Дельоз 55, 184, 200, 215, 227-229,  
 234, 235, 237, 238, 240, 242,  
 244  
 Ден Сяопін 84, 86  
 Дерида Жак 167, 235-237, 240,  
 241  
 Джеймс 29  
 Джойс 29, 181  
 Дидро 63, 239  
 Достоевський 189  
 Дункан Айседора 181  
 Дюмезиль 144  
 Дюринг Елі 203, 209  
 Дюшан 176, 177, 180  
  
 Ейзенштейн 127  
 Елюар Поль 35  
 Есмейн Жан 85  
  
 Жамбе Крістіан 130  
 Жаніко Домінік 53  
 Жданов 170, 173  
 Жене Жан 23  
 Жид Андре 30, 90  
 Жижек Славой 284  
 Жоспен 296, 298  
 Жуве 63  
  
 Заратустра 45, 191  
 Зигфрід 31, 62  
 Зінов'єв 75  
  
 Каває Жан 185  
 Каейро Алберто 136, 277, 279  
 Казан Еліа 67  
 Кампос Алваро де 135, 136, 138,  
 141, 145-151, 158, *див. також*  
 Песоа  
 Кант 115, 189, 190, 194, 234, 236,  
 243, 288  
 Кантор 30, 93, 176, 185, 274  
 Кастро Фідель 25  
 Каюзак 296  
 Керель Франсуа 34  
 Клодель 48, 53  
 Кожев 237  
 Койре 144  
 Конрад 29  
 Конт Огюст 190  
 Копо 63  
 Корбен Анрі 44  
 Крейг 63  
 Ксенофонт 103, 104  
  
 Лаврі Малколм 146  
 Лавуазьє 87  
 Лазарю Сильвен 59, 78, 218, 224,  
 245, 250, 252-254, 261, 263,  
 264, 281, 282, 288

- Лакан Жак 43, 72, 73, 101, 121, 123, 130, 160, 161, 171, 179, 189, 200, 213, 223, 232, 235-237, 240, 241, 284, 287, 289
- Лаку-Лабарт Філіп 109, 245, 246, 278
- Ланцман Клод 28
- Лардро Гі 198, 233
- Лару 31
- Ларюель Франсуа 184
- Ласаль П. 77
- Левінас 167
- Леві-Строс 234, 236, 237, 240
- Леєнбергер Жорж 245
- Лейс Симон 85
- Ленін 25, 29, 58, 59, 77, 85, 93, 103, 123, 129, 131, 172, 216, 220, 250, 252, 260, 261, 263, 264, 289, 290
- Лефєбюр Ежен 79
- Лінь Бяо 32
- Ліотар Жан-Франсуа 55, 215
- Ловренс Д. Г. 146
- Ловренс Т. Е. 57, 137
- Лотман Альбер 185
- Лотреамон 157
- Луаяль 161
- Лукрецій 23, 233
- Льоне Жан 44
- Лю Шаоци 84
- Люксембург Роза 290
- Майнгоф Ульрика 149
- Маккарті 67
- Маларме 29, 44, 50, 51, 79, 80, 91, 110, 122, 158, 162, 185, 211, 223, 240, 247
- Малевич 79, 81, 153, 177, 182, 205, 217
- Мальро 31, 57, 58, 137, 176, 214, 244
- Мандельштам Осип 34-36, 38, 40, 41, 45, 48, 49, 52, 53, 55, 58, 61, 108-110, 138
- Мао Цзедун 25, 58, 84-86, 123, 131, 132, 166, 170, 216, 218-221, 226, 252, 258, 264, 289-291
- Маркс 63, 69, 77, 90, 114, 124, 126, 159, 160, 192, 219, 223, 228, 248, 261, 263, 289, 290, 295, 298
- Марку Лілі 75
- Маяковський 79
- Мейєрхольд 63, 212
- Мельєс 30
- Менігон Наталі 149
- Мерло-Понті 194, 234, 236, 238
- Мілер Жак-Ален 121
- Мільнер Жан-Клод 21, 125, 233, 275
- Мітеран 296
- Мішель Наташа 21, 28, 112, 128
- Мондріан 205
- Монтеск'є 297
- Мос 144
- Моцарт 116
- Мюнцер Томас 290
- Нансі Жан-Люк 166, 174, 246-247, 277
- Негрі Антоніо 220, 227, 228
- Нерваль 112, 183
- Ніцше 37, 38, 40, 45, 53, 55, 57, 58, 63, 69, 87, 88, 114, 121, 137, 184, 190, 191, 193, 232, 237
- Оланд Франсуа 296, 298
- Павло св. 232
- Пазоліні 53
- Парменід 234, 279
- Паскаль 223
- Пастернак 35
- Перикл 29
- Песоа Фернанду 30, 109, 134-137, 139, 142, 165, 277, *див. також* Кампос

- Петен 46, 106  
 Пікасо 30, 181  
 Піранделло 73, 77, 131, 212  
 Платон 139, 186, 214, 230, 231,  
 233, 248-251, 255, 257, 258,  
 280, 292, 297  
 Потье Ежен 120  
 Пруст 29, 105  
 Пуанкаре 29, 30
- Равель Морис 30  
 Рансьєр Жак 170, 212, 213, 275,  
 290  
 Расел 29  
 Рейган 296  
 Рейс Рикардо 136  
 Ремарк Ерих Марія 66  
 Рембо Артюр 62, 63, 121, 156,  
 168  
 Рено 197  
 Реньо Франсуа 178  
 Риман 30  
 Робель Леон 110  
 Робесп'єр 25, 194, 263, 290  
 Русо 97, 148, 189, 223, 239
- Сад де 157  
 Салазар 135  
 Саркозі 294, 296, 298  
 Сартр 23, 80, 117, 120, 191-195,  
 197-200, 234-238, 240-242  
 Сен-Жон Перс 105-108, 110-117,  
 125, 194, 250, 252, 263, 296  
 Сен-Леже Леже Алексис 105, 106,  
*див. також Сен-Жон Перс*  
 Собель Бернар 65  
 Сократ 250, 251, 255  
 Солєрс Філіп 23  
 Солженіцин 75  
 Спартак 290  
 Спіноза 182, 227, 232  
 Сталін 25, 34, 35, 43, 74, 75, 77,  
 195, 196, 224, 225, 255, 258,  
 290, 291
- Станіславський 63, 212  
 Сюрья Мішель 245, 280  
 Тетчер 296  
 Торез Морис 173  
 Тракль 109  
 Троцький 64, 74, 171  
 Тусєн-Лувертюр 290
- Уї Артуро 213
- Федье Франсуа 44  
 Фері 197  
 Фінлі Мозєс 144  
 Фіхте 234  
 Фолкнер 146  
 Форєстер Вівіан 230  
 Форте Жан-Жак 245  
 Фреге 29, 185  
 Фройд 29, 90-102, 171, 179, 241,  
 242  
 Фук'є-Тєнвіль 87  
 Фуко 93, 191-200, 226, 227, 229,  
 235, 237, 238, 240, 241  
 Фюре Франсуа 75, 126
- Хрущов 290, 291  
 Ху Ші-Хсі 291
- Цєлан Пауль 105, 108, 109-112,  
 115-118, 213, 246
- Чаплін 30  
 Че Гєвара 290
- Шаламов 75  
 Шар Рєне 176  
 Шелінг 234  
 Шєнберг 29, 177  
 Ширак Ж. 118, 296, 298  
 Шребер 92, 98, 99
- Юнг 100
- Якобсон 144  
 Ярузєльський 264



НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**БАДЬЮ Ален**

**Століття**

Переклад з французької: *Андрій Рєпа*

Літературне редагування: *Катерина Міщенко*

Дизайн обкладинки: *Анатолій Белов*

Коректор: *Олена Попова*

Оригінал-макет: *Оксана Гашенко*

Підписано до друку 1.09.2014. Формат 84x108/32. Папір офсетний.  
Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 15,96. Наклад 1000 пр. Зам. № 196.

ТОВ «Видавництво Кальварія»

т. (066) 988-40-85; e-mail: [anetta@calvaria.org](mailto:anetta@calvaria.org), [zbut@calvaria.org](mailto:zbut@calvaria.org);  
[www.calvaria.org](http://www.calvaria.org)

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів  
видавничої справи ДК №4669 від 23.12.2013

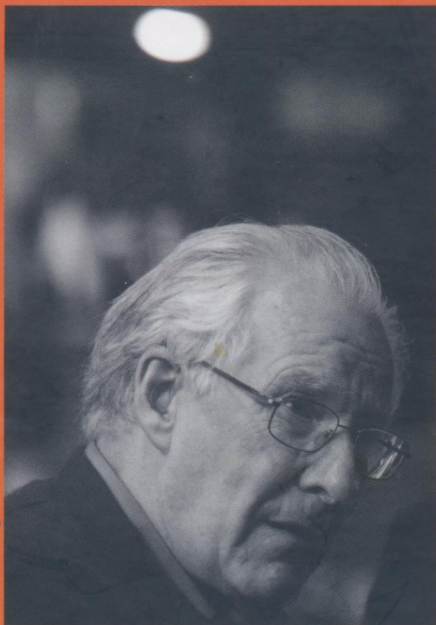
ТОВ «НВП «Ніка-Центр». 01135, Київ-135, а/с 192;

т./ф. (044) 39-011-39; e-mail: [psyhea@psyhea9@gmail.com](mailto:psyhea@psyhea9@gmail.com);  
[www.nika-centre.kiev.ua](http://www.nika-centre.kiev.ua)

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів  
видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано у ТОВ «Друкарня «Рута».

м. Кам'янець-Подільський, вул. Князів Коріатовичів, 11  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів  
видавничої справи ДК №4060 від 29.04.2011



XX століття засудили й прокляли як століття тоталітарного терору, утопічних і злочинних ідеологій, марних ілюзій, геноцидів, штучних авангардів, абстракцій, що підмінили собою демократичний реалізм. Я не братиму на себе роль обвинувачуваного, якому доводиться захищатися. Не буду, як Франц із п'єси Сартра «Бранці Альтони», виголошувати: «Я звалив тягар століття на свої плечі й за нього відповідаю!» Просто хочу дослідити, що

ж те прокляте століття, зсередини свого становлення, говорило про себе. Хочу відкрити справу на це століття, справу, яка писалася ним і в ньому, а не якимись самовдоволеними судьями-розумаками, на роль яких дехто претендує.

Із цим наміром я звертаюся до поезії, філософських фрагментів, політичних думок, театральних п'єс... Я звертаюся до матеріалу, який декому хочеться пожбурити на смітник історії; але саме завдяки йому століття виразило в думці своє життя, свою драму, творчість, пристрасть.

І тоді, всупереч нав'язаній сьогодні думці, я бачу, що та пристрасть, пристрасть XX століття, аж ніяк не була пристрастю уявного чи пристрастю ідеологій. А ще менше – пристрастю месіанською. Великою пристрастю XX століття, на відміну від профетизму XIX століття, була *пристрасть реального*. Завдання століття було *активувати* Істинне, тут і тепер.

А. Б.

ISBN 978-617-7192-10-6



9 786177 192106 >

Avec le soutien du



Media-партнер

