

Жак ДЕРРІДА



ДАРУВАТИ
ЧАС

Жак Дерріда

Дарувати час

Переклад з французької
Мирослави Ющенко



ЛІТОПИС
Львів, 2008

УДК 115
ББК 87.2
Д 36

Жак Дерріда. Дарувати час. Переклад з французької Мирослави Ющенко. – Львів: Літопис, 2008. – 208 с.

Книжка присвячена деконструктивному аналізу філософських, історико-етнографічних, художніх текстів, поєднаних проблематикою дару, привласнення, економії, сліду, часу. В авторській інтерпретації семантика кола, часу, дару, присутності поєднує концепції праць Гегеля, Гайдеггера, Гуссерля, Мосса, Лакана, Бенвеніста та ін. Аналізу піддано також тексти творів Бодлера, Едгара По, Бланшо, Малярме та ін., де Дерріда розглядає множинність значень, взаємозв'язок і суперечність назв і понять, що належать до ключових концептів його філософії: дар і повернення, дар і час, дар і любов, час і присутність, справжнє і фальшиве, добро і зло, випадок і подія, слід і зникнення.

"Літопис" дякує науковим консультантам
Марії Габлевич та Олександрові Хомі
за допомогу в підготовці книжки

*Це видання здійснено за фінансової та експертної підтримки
Міжнародного фонду "Відродження" в рамках спільної програми з Центром
розвитку видавничої справи Інституту відкритого суспільства – Будапешт*

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

Cet ouvrage a été publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication "SKOVORODA" de l'Ambassade de France en Ukraine et du Ministère français des Affaires Etrangères.

Це видання було здійснене в рамках Програми сприяння видавничій справі "СКОВОРОДА" Посольства Франції в Україні та Міністерства закордонних справ Франції.

"DONNER LE TEMPS" de Jacques DERRIDA
Copyright © EDITIONS GALILÉE 1991

© Мирослава Ющенко, український переклад, 2008
© Літопис, 2008

ISBN 978-966-7007-64-5

© Володимир Стадник, проєкт обкладинки, 2008

ЗМІСТ

<i>Вступні зауваження</i>	5
<i>Розділ 1.</i>	
Час короля	7
<i>Розділ 2.</i>	
Божевільня економічної думки: дар без подарунку	45
<i>Розділ 3.</i>	
“Фальшива монета” (I): Поетика тютюну (Бодлер – художник сучасного життя)	87
<i>Розділ 4.</i>	
“Фальшива монета” (II): Дар і віддарування, вибачення і пробачення (Бодлер та історія присвяти)	127
<i>Додаток.</i>	
“Фальшива монета”	201

Вступні зауваження

Про що б не йшлося: про аналізовані тексти чи про “хід” викладу, – я мушу відзначити *парадоксальну річ*: логіка цього твору точно відповідає логіці перших п’яти сесій однойменного семінару¹, який проводився у 1977–1978 роках у Звичайній Вищій Школі і в 1979 році в Єльському університеті. Якщо не брати до уваги деякі примітки та доповнення, поділ на чотири розділи відтворює ритм курсу лекцій, які пройшли у квітні 1991 року в Чиказькому університеті (*Carpenter Lectures*). Я намагався зберегти форму виступу, запропоновану в 1977–1978 роках, бо вона має для мене особливе значення: саме під час цього семінару я тематично об’єднав ті питання, які назбиралися довкола проблеми дару. Чи можливе тут виразне окреслення проблеми? Якою могла би бути її межа? Проблематика дару, якою вона була проголошена або поставала переді мною²,

¹ Семінар, як і ця книжка, називався *Donner le temps*, дослівно: “дарувати час”.

² Див. скрізь, де звичайно, тобто більш або менш постійно і виразно, йдеться про *власне* (привласнення, експропріації, колишнього привласнення), економію, слід, назву і особливо *реїту*, а також у словни-

знаходила тут, саме на межі словесного оформлення, щось подібне до проміжного етапу, якийсь момент переходу. Непубліковані тези цього семінару були так чи інакше введені до пізніших творів, присвячених, якщо можна так сказати, проблемі дару³, яку розглядали під її іменем, як це часто буває, або у зв'язку зі спорідненими з нею мотивами: призначення чи обіцянки, жертви, "так" чи первісного ствердження, події, винаходу, прибуття або ж мотиву "йди".

ку дару, зокрема в *L'écriture et la différence* (Le Seuil, 1967, p. 127, 133, 151, 219, 395, 423.), *De la grammatologie* (Minuit, 1967, p. 157 sq.), *La dissémination* (Le Seuil, 1972, p. 150), *Marges – de la philosophie* (Minuit, 1972, p. 27 sq.), *Eperons, Les styles de Nietzsche* (1972, Flammarion, 1978, p. 89.), *Economimesis*, in *Mimesis – des articulations* (Aubier-Flammarion, 1975, p. 71). Але найвиразнішу роль ця тема зіграла тоді саме в *Glas* (Galilée, p. 269 sq. і *скрізь*) і в *La vérité en peinture* (Flammarion, 1978, p. 32, 57, 313, 320, 333, 398 і *скрізь*).

³ Оскільки ця проблематика стає там панівною, я не подаватиму тут конкретних посилань. Я дозволю собі іноді уточнювати дещо по ходу викладу, щоб зекономити на поясненнях, запропонованих інде. Спрямована або дезорієнтована темами спекуляції, призначення або обіцянки, *La carte postale* (1979, Flammarion) відсилала до семінару "Дарувати час" і оголошувала його публікацію (p. 392). Див. також "Як не говорити" в *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, 1987, p. 431 і 587.

Час короля

Епіграф

“Le roi prend tout mon temps; je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner¹.”

Під цим – підпис жінки.

Адже це лист, лист однієї жінки до іншої. Мадам де Ментенон пише до мадам Бренон². Ця жінка, отже, говорить, що королю вона віддає все. Бо “віддавати весь свій час” означає віддавати все, віддавати геть усе, якщо все те, що можливо віддати, міститься в часі і якщо віддавати весь час.

Щоправда, мадам де Ментенон, про яку всі знають, що вона була впливовою коханкою і навіть неофіційною дружиною³ Короля-Сонця (Король і Сонце, Король-Сонце

¹ Король забирає весь мій час, я віддаю решту Сен-Сіру, якому хотіла б віддавати весь. – Примітка перекладача.

² *Lettre à madam Brinon*, t. 11, p. 233.

³ Можливо хтось здивується, що я воскрешаю в пам’яті негласну дружину великого короля під час відкриття конференції, присвяченої проблемі дарування часу. Мадам де Ментенон видається зразковою, тому що вона ставить питання дару часу – і решти – з позиції жінки і знатної

будуть темами цих лекцій), у своєму листі не сказала буквально, що вона *віддає* весь свій час, а тільки, що король його у неї *забирає* (“le roi prend tout mon temps”). Навіть, якщо для неї це одне і те ж, то ці вирази не рівнозначні. Те, що вона *віддає* – це не час, а *решта*, решта часу: “Решту я віддаю Сен-Сіру, якому хотіла б віддавати все”. Але оскільки король *забирає* у неї все повністю, решта, за здоровою логікою і підрахунком, – це нуль. Вона вже не може *мати* свого часу. У неї його вже немає. І все ж вона його віддає. Лакан так само говорить про любов: він віддає те, чого не має, формула, згідно з якою автор *Ecrits*⁴ розташовує в певному порядку зміни

жінки. Та, яка при Людовіку XIV зіграла роль “султанки свідомості” була одночасно (поєднання, яке рідко буває випадковим) поза законом і втіленням самого закону. Перш, ніж стати після смерті королеви неофіційною дружиною короля (таким чином вона була викреслена з реєстру аристократичних сімей і позбавлена прав людини, яка носить аристократичне ім’я, – і слово “морганатичний” щось говорить про дар, про первинний дар: походить від пізньолат. *morganegiba* “дар ранку”), вона повернула Короля-Сонце до його обов’язків чоловіка (віддаливши його від мадам де Монтеспан, протеже якої вона була сама) і повернула його до обов’язків короля-католика (знов закликавши двір до строгості, заохочуючи гоніння протестантів – хоча сама й виховувалася в кальвінізмі – і підтримуючи скасування Нантського едикту). Та, яка стільки завдавала собі клопоту тим, що слід було *забирати* і *віддавати*, законом, іменем короля, законністю як такою, була також гувернанткою королівських позашлюбних дітей, посада, якою вона, безперечно, завдячувала протекції Мадам де Монтеспан. Зупинімося на тому, з чого слід було починати: коли вона була дитиною, вона пізнала вигнання в Мартінік і Констану, її батька було заарештовано як фальшивомонетника. Все в цьому житті здається позначеним у найбільш суворій, строгій, найбільш автентичній мірі фальшивою монетою.

⁴ Див. “Адже якщо любов – це віддавати те, чого хтось не має...” (*Ecrits*, Le Seuil, 1966, р. 618); “Те, що дане таким чином іншому, щоб задовольнити його, і що є саме тим, чого він не має, адже йому бракує також когось, це і є те, що називається любов’ю, але це також ненависть і байдужість”, с. 627; “Цей привілей Іншого окреслює таким чином радикальну форму дарування того, чого він не має, хоч би це було й тим, що називають його любов’ю”, с. 691. Ці формулювання, які ніби стосуються любові *взагалі*, поза відмінністю у статі, втрачають свою симетрію, коли з’являється

в остаточній і трансцендентній якості жінки як такої, що не має фалоса.

Тут мадам де Ментенон *пише*, говорить *на письмі*, що вона віддає решту. Що це за решта? Чи це справді решта? Вона віддає решту, яка є ніщо, адже це залишок того часу, про який вона щойно повідомила своїй кореспондентці, що їй з нього не залишається нічого, оскільки король забирає у неї весь час повністю. І все ж слід підкреслити цей парадокс: хоч король забирає у неї весь її час, схоже на те, що трохи часу в неї залишається, – настільки, що вона могла б дати решту. “Король забирає весь мій час” – пише вона, – тобто час, який їй належить. Але як час може належати? Що це означає – “мати час”? Якщо час може комусь належати, то через метонімію: слово *час* означає не власне час, а

правда цього “не мати його”, це значить, якщо застосувати більш запізніле формулювання, але таке, що об’єднує усю цю логіку, – жінка *quoad matrem* і чоловік *quoad castrationem* (Encore, Le Seuil, 1975, р. 36). Повернімось до *Ecrits* (“La signification de phallus”, р. 695), отже: “Якщо чоловік одержує нарешті задоволення своєї потреби любові у стосунках з жінкою настільки, що ознака фалоса виражає цю потребу як власне те, що дає в любові, чого вона не має, – інакше його власне бажання фалоса викличе щодо “іншої жінки” ознаку залишкової відмінності, що може визначати цей фалос неоднаковим чином, або як невинний, або як розпусний. [...] Не слід вважати тим більше, що йому буде притаманний різновид невірності, яка становитиме складову функції чоловіка. Адже, якщо придивитися до цього уважніше, таке саме роздвоєння знаходимо і у жінки, за винятком того, що Інший у Любові як такий, тобто у якості позбавленого того, що дає, погано помічається у випадку, де він займає місце того чоловіка, якості якого вона цінує.” Відмінність на “за винятком того” організує всю цю дисиметрію, аналізовану на цій сторінці, яка закінчується так, пригадаємо це: “У зв’язку з цим проглядається слушність цього влучного висловлювання, яке раніше ніколи не пояснювали і де ще раз виявляється глибина інтуїції Фрейда: а саме, чому він просувається вперед, маючи лише *libido*, показуючи в своєму тексті, що він розуміє її як похідну від чоловічої природи.”

Вислів “давати те, чого не маєш” знаходимо у Гайдеггера (зокрема, в “*La parole d’Anaximandre*”, 1950, у *Chemins qui ne mènent nulle part*, Галімард, 1962, а також в інших джерелах; дивись нижче, с. 185 цієї книжки).

радше те, чим його заповнюють, те, чим заповнюють форму часу, час як *форму*; в цьому разі йдеться про те, що роблять *в цей час*, або що мають у своєму розпорядженні *впродовж цього часу*. Отже, час як такий не належить нікому, його не можна ні забрати, ні віддати. Час виявляється вже як щось таке, що перешкоджає розрізненню понять *брати* і *давати*, а також понять *отримувати* і *віддавати*, можливо навіть понять *сприйняття* і *дія*, аж до понять *бути захопленим* і *захоплюватися*. Очевидно і згідно з логікою, або теперішньою економікою, можна лише метонімічно обміняти, забрати або дати те, що є в часі. Здається, саме це хотіла сказати мадам де Ментенон у явній частині свого листа. І все ж, хоча король і забирає у неї весь час, повністю, у неї лишається цей час або те, чим його займають; лишається решта, яка є ніщо, бо знаходиться за межами всього, залишок, який є нічим, але який існує, оскільки вона його віддає. Саме це і є по суті те, що вона віддає. Король забирає все, а решту вона віддає. Решти немає, але є решта, що віддається. І віддається не комусь, адже всі знають, що Сен-Сір – не її коханець і не чоловічого роду: Сен-Сір – це місце – і вельми жіноче – заклад, інститут, установа, заснована на кошти мадам де Ментенон. Сен-Сір – це назва добродійного закладу для виховання дівчат з бідних і благородних сімей. Згідно з її бажанням, *після смерті короля*, у 1715 році, засновниця пішла туди на спочинок і, безперечно, змогла присвятити Сен-Сіру весь свій час. Чи можемо ми сказати, що питання решти, зокрема решти відданого часу якимось чином пов'язане зі смертю короля?

Отже, решта, яка є ніщо, але яка все ж існує, віддається не комусь, але благодійному закладу для дівчат. І завжди замало тієї решти часу, яка віддається: "...я віддаю решту Сен-Сіру, якому хотіла б віддавати все". Їй мало віддавати решту, якої вона не має. І коли Мадам де Ментенон пише, що вона хотіла б віддавати весь час, слід звернути увагу на буквально написання її листа, на букву листа. Цього листа майже неможливо перекласти, він не піддається перекладові з мови на мову. Слід звернути особливу увагу на той

факт, що йдеться про лист, бо те ж саме було б інакше передано в іншому контексті: Отже, коли вона пише, що хотіла б все віддати (*je voudrais le tout donner*), вона припускається двох неоднозначностей: *le tout* (все): *le* може бути особовим займенником (*je voudrais tout le donner* – “хотіла б весь його віддати”: інвертований особовий займенник) або артиклем (перед словом *tout* – все, яке таким чином субстантивується: *je voudrais donner le tout* – “хотіла б віддати все”). Ця двозначність, *весь* чи *все*, може стосуватися часу, часу і того, що існує в часі, займає його, або решти і того, що міститься в ній і так само її займає. Ця фраза доносить до нас безкінечне зітхання невдоволеного бажання. Мадам де Ментенон пише своїй кореспондентці, що ніщо її не задовольняє. Надія її не виправдалася і не звершилася ні тим, що вона віддає королю, ні навіть тією рештою, яку вона віддає – даруючи, скажімо так, своїм незайманим дівчатам.

Її бажання буде тут, де вона *хотіла б*, в умовному способі, віддати те, чого не може віддати, все, цей залишок решти⁵, який вона не може подарувати. Ніхто у неї не забирає всього, ні король, ні Сен-Сір. Цього залишку решти часу, якого вона не може подарувати, й бажає Мадам де Ментенан⁶ (Мадам Тепер, як можна б її назвати), ось чого б вона бажала насправді – не для себе, але задля того, щоб віддати його. Задля спроможності дарувати, можливо, щоб набути цієї спроможності – дарувати. Їй бракує нестачі часу, їй бракує, що вона недостатньо віддає. Їй бракує цієї решти часу, яка лишається в неї і якої вона не може віддати: з якою вона не знає, що робити. Але цей залишок решти часу, яка, втім, є ніщо і на підставі права власності не належить нікому, ця решта решти часу, – ось все, чого вона бажає. Бажання взагалі й бажання віддавати, виявляються одним і тим же, певною тавтологією. Але може бути ще й тавтологічне позначення неможливого. Може бути немож-

⁵ У тексті оригіналу: *ce reste de reste*. – Примітка перекладача.

⁶ Тут ім'я *madam de Maintenon* передається омонімічним *madam de Maintenant* – буквально: “мадам Тепер”. – Примітка перекладача.

ливе. Неможливе може бути, якщо *давати* і *брати* є також однаковими; однакове, яке ні в якому разі не стане одним і тим самим.

Тут можна б звинуватити мене в тому, що я створив цілу *теорію* довкола чітких слів і дій. Коли Мадам де Ментенон пише, що король забирає у неї весь її час, це означає, що вона його із задоволенням віддає йому, що їй це подобається: король нічого у неї не забирає, він дає їй стільки ж, скільки і бере. І коли вона говорить: "Я віддаю решту Сен-Сіру, якому хотіла б віддавати весь час", вона відкривається своїй кореспондентці у своїх щоденних турботах, які стосуються її дозвілля і добродійності, її трудів і днів знатної дами, дещо втомленої цими турботами. Жодне зі слів, які вона пише, не має дотичності до немислимого і неможливого, до яких підвело моє прочитання з точки зору мотивів *давати* – *брати*, *час* і *решта*. Ви скажете, що вона не хотіла цього сказати.

А таки ж хотіла.

А якщо те, що вона написала, означає саме це, тобто, воно дозволяє це припускати? Як, де, від чого і від якого моменту ми можемо читати цей фрагмент буквально, так як зробив це я? Яким чином ми змогли б його повернути так, як це зробив я, шануючи її листа і його мову?

Почнімо з неможливого.

Поєднувати в заголовку *час* і *дар* може видатися великою мірою штучним. Що *час* може мати спільного з *даром*? Ми хочемо сказати: що у них може бути спільного? По-французьки говорять, “*Qu'est-ce qu'ils auraient à voir ensemble*”, буквально: “що в цьому вони зможуть побачити разом”? Звісно ж, вони нічого не можуть *бачити* разом, по-перше, тому, що вони обидва – і час, і дар, – мають особливе відношення до видимого. В будь-якому разі, час не дає нічого побачити. Він є, як мінімум, частиною самої невидимості. Він вилучає все, що можна було б побачити. Він сам вилучається з видимості. Можна лише бути сліпим у часі, в значному *зникненні* часу при тому, що певним чином не *з'являється* нічого, що не вимагало б і не забирало б часу. Ніщо не з'являється на світ, жоден феномен, який не був би у вимірі дня, інакше кажучи *колооберту*, який ритмізує хід сонця. Він спрямовує цей рух, починаючи з кінця: від сходу на сході до заходу на заході. Труди і дні, говорили ми тільки-но.

Ми дозволимо слову *колооберт* повести нас за собою. Воно виходить з певного *кола*, образ якого наближає і *час*, і *дар* до можливості їхньої неможливості.

Поєднання в заголовку часу і дару може видатися старанною вигадкою, як ніби з економності намагалися опрацювати дві теми одночасно. І це дійсно той випадок, з метою економії. Але економія тут виступає темою. Що таке *економія*? Поміж її предикатів або її семантичних значень, які не підлягають скороченню, *економія* безперечно складається з цінностей закону (*nomos*) і дому (*oikos*, “будинок, власність, сім'я, вогнище, домашнє вогнище”). *Nomos* означає не лише закон загалом, але також закон розподілення (*neteîn*), закон поділу, закон як поділ (*moira*), частка дана або призначена, участь. Інший вид тавтології вже залучає *економію* до власне *номії*. Як тільки з'являється закон, з'являється поділ: як тільки з'являється *номія* (*nomie*), з'являється економія. Окрім цінностей закону і дому, розподілу і поділу, економія містить у со-

бі ідею обміну, оберту, повернення. Образ кола є, звісно, в центрі, якщо так можна сказати про коло. Цей образ лежить у центрі будь-якої проблематики *ойкономії*, як і всього поля економіки: обміну по колу, обміну цінностей, продукції, грошових знаків або товару, амортизації витрат, прибутків, заміни споживчих цінностей і мінових цінностей. Ця тема колооберту може навести на думку, що закон економіки є поверненням – по колу – до точки відліку, до початків, а також до дому. Таким чином ми мали б простежити *одисейну* структуру економічної оповіді. *Ойкономія* завжди б ішла шляхом Одиссея. Одиссей повертається до себе або до своїх рідних, він відїжджає лише для того, щоб повернутися на *батьківщину*, щоб повернутися до дому, *від* якого йому дано вирушити і де накреслено його життєвий шлях, де зроблено ставку, прийнято рішення, визначено долю (*moira*). Бути-у-себе для Ідеї в Абсолютному Знанні було б одисейним у цьому значенні, у значенні певної *економії* і *ностальгії*, “туги за батьківщиною”, тимчасового вигнання в болісному очікуванні перепривласнення.

Однак дар, якщо він існує, безперечно, стосуватиметься економії. Не можна говорити про дар, не говорячи про його відношення до економії, а отже, й до грошової економії. Але дар, якщо такий є, хіба ж він не є чимось тим, що перериває економію? Саме тим, що призупиняє економічні підрахунки, не залишаючи місця для обміну? Саме тим, що розмикає коло, щоб кинути виклик взаємності чи симетрії, загальній мірі, і щоб відвернути поворот для неповернення? Якщо є дар, *дане* дару (*те, що дають, що є дане*, дар як подарована річ або як акт дарування) не повинне повернутися до того, хто дає (не говоримо поки що про суб'єкт, дарувальника чи дарувальницю). Дар не повинен бути в обігу, не повинен обмінюватися, він у жодному разі не повинен вичерпатися в якості дару процесом обміну, рухом обігу кола як повернення до відправної точки. Якщо образ кола в економіці є центральним, то дар повинен залиша-

тися *позаекономічним*. Не те, щоб він залишався осторонь кола, але він повинен *зберігати* щодо кола відношення сторонності, відношення безвідносно до звичайної сторонності. Можливо, саме в цьому значенні дар виявляється неможливим. Не неможливий, а неможливе. Втілення неможливого. Воно проголошує себе таким, дозволяє думати про себе як про неможливе. Саме звідси нам би й почати.

І ми це зробимо. Ми почнемо пізніше. З неможливого.

Тема кола захоплюватиме нас протягом усього циклу семінарів. Відсторонімося тимчасово від питання, що є коло: геометрична фігура, метафоричне представлення чи великий символ, символ самої символіки. Від Гегеля ми навчилися аналізувати цю проблему. Сказати, що коло нас захопить, значить сказати, що воно нас оточить. Воно триматиме нас у своїй осаді, а ми постійно намагатимемося вийти з нього. Але чому, власне, хотіли б ми знайти вихід, з даром, якщо він є? Навіщо бажати дару і хотіти припинити обертання кола? Навіщо намагатися вийти з нього? Навіщо намагатися з цього вийти?

Коло вже поставило нас на шлях часу й того, що йде по колу, циркулює між даром і часом. Одним з найпотужніших і найнеобхідніших, принаймні в історії метафізики, уявлень, є уявлення часу як кола. Час завжди буде процесом або рухом по колу чи сферичним. З цього природного дару уявлення часу як руху по колу, візьмімо для початку лише одну ознаку. Це одне із зауважень Гайдеггера, його останнє й найдовше зауваження *Sein und Zeit*. Нещодавно ми зробили спробу його прочитання або інтерпретації в "*Ousia et Grammi, Зауваження на зауваження Sein und Zeit (1968)*" в *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972. Оскільки це Зауваження і Зауваження на зауваження будуть почасти основою наших подальших розмірковувань, слід нагадати хоча б те, що стосується абсолютно наполегливої присутності фігури кола в метафізичній інтерпретації часу. Гайдеггер пише:

Привілей, наданий знівельованому *тепер*, робить очевидним те, що концептуальне визначення часу Гегелем продовжує лінію *вульгарного* розуміння часу, а це водночас означає, що воно спирається на *традиційне* бачення часу. Можна показати, що гегелівський концепт часу був прямо запозичений з *Фізики* Аристотеля [...] А. вбачає сутність часу в *nun*, Г. в *тепер* (*Jetzt*). А. розглядає *nun* як *oros*, Г. бере *тепер* як “межу” (*Grenze*). А. розуміє *nun* як *stigma*, Г. аналізує *тепер* як точку. А. характеризує *nun* як *tode ti*, Г. називає його “абсолютним цим” (*das “absolute Dieses”*). Згідно традиції, А. співвідносить *khronos* із *sphaira*, Г. наполягає на колообігові (*Kreislauf*) часу [...]. Ця вказівка на пряме пов’язання між гегелівським концептом часу і аристотелівським аналізом часу подана тут не для того, щоб показати “залежність” Гегеля, але щоб привернути увагу до *онтологічно основоположного значення цього зв’язку* для гегелівської *Логіки* (цитовано в “*Ousia et Gramme, Note sur une note de Sein und Zeit*”, о.с., р. 39-41.)

Можна й більше сказати про образ кола у Гайдеггера. Його аналіз не простий. Він несе в собі також певне ствердження, яке бере на себе коло. Зовсім не конче уникати руху по колу чи засуджувати його як погане повторювання або замкнене коло, регресивний або безплідний процес. Слід *певним чином*, звісно ж, жити в колі, обертатися в ньому, переживати в ньому свято мислі, і дар, – дар мислі, – там не буде чужим. Саме це має на увазі *Der Ursprung des Kunstwerks* (*Першоджерело твору мистецтва*). Але цей мотив, який тим більше не чужий мотивові герменевтичного кола, співіснує з тим, що ми могли б назвати обмеженням кола: коло є лише особлива фігура, “особливий випадок” структури закручування або *вузлового* переплетення, яке Гайдеггер називає *Geflecht* в *Unterwegs zur Sprache*.

Якщо зупинитися на цьому першому, трохи спрощеному представленні, або на цих нашвидку сформульова-

них попередніх зауваженнях, що можна б уже сказати? Що скрізь, де є час, скрізь, де час панує чи зумовлює будь-який досвід, скрізь, де панує *час як коло* (“вульгарний” концепт, сказав би Гайдеггер), дар виявляється неможливим. Дар став би можливим, дар можна мати лише в мить, коли коло розімкнеться: в мить, коли будь-який рух спиниться і *за умови* такої миті. Окрім того, ця мить розриву (часового кола) вже не повинна б належати часові. Ось чому ми сказали “за умови такої миті”. Ця умова стосується часу, але не *належить* йому, вона не залежить від нього, хоч не є все ж таки більш логічною, ніж хронологічною. Дар міг би існувати лише в мить, де мить *парадоксальна* (у значенні, у якому К’еркегор говорить про парадоксальну мить рішення, що вона є божевіллям) розриває час. У цьому значенні ніколи не існуватиме часу дару. У будь-якому разі, час, “тепер” дару вже не уявляється як *тепер*, тобто, як теперішнє, прив’язане до часового синтезу.

Відношення дару до “тепер”, у всіх значеннях цього слова, а також до “присутності теперішнього”, сформує один з основних вузлів у плетиві цього обговорення в його *Geflecht*, у вузлі цього *Geflecht*, про який Гайдеггер точно сказав, що коло, можливо, є лише фігурою або особливим випадком, позначеною можливістю. Якщо дар називають *un présent* чи використовують на позначення “дарувати” сполучення “*faire présent*”, “*donner un présent*” (як французькою, так і англійською, наприклад, мовою⁷, це буде для нас не лише словесною ознакою, випадком чи мовною випадковістю.

Щойно ми сказали: “Почнімо з неможливого”. Що ж слід розуміти під неможливим?

Якщо ми мусимо про щось говорити, нам слід назвати це щось. Не представити щось, тобто неможливе,

⁷ *Présent* у сучасній франц. означає і “дарунок” і “теперішнє”, “теперішній час”, у старофр. – “присутність, наявність” (суч. *présence*). – Примітка перекладача.

а спробувати пояснити або зрозуміти цю неможливу річ під її назвою, цю власне неможливість. Сказати, що ми "назвемо" цю річ, – можливо, вже щось сказати чи навіть занадто багато що сказати. Адже, безперечно, нашою метою є назва назви⁸.

Якби, наприклад, дар був би неможливим, назва "дар" – те, що лінгвіст або граматист розпізнає як іменник, – не була б назвою. Принаймні вона не називала б те, що, як вважається, вона називає, тобто єдність значення, яка була б значенням дару. Лише якщо дар неможливий, але його можна назвати чи мислити про нього і якщо в цьому проміжку між неможливим і мислимим розкривається вимір, у якому є дар – і навіть у якому він існує дуже мало часу, наприклад часу, в якому *це дається*, це дає буття і час (*es gibt das Sein* або *es gibt die Zeit*, щоб так би мовити, забігаючи наперед до надлишку того, що було б певним сутнісним надлишком дару, аж до надлишку дару над самою сутністю).

Чому і як я можу думати, що дар є щось неможливе? І чому тут ідеться саме про те, щоб думати, як ніби думка, слово *думка* припасовується лише до цієї диспропорції неможливого, навіть не представляючись як думка, яку можна звести до інтуїції, до відчуття, судження, досвіду, науки, віри лише йдучи від цього образу неможливого? Від неможливого в образі дару?

Припустімо, хтось прагне чи хоче подарувати щось комусь. Ми говоримо це за нашою логікою і нашою мовою: хтось прагне чи хоче подарувати, хтось має намір подарувати щось комусь. Складність формулювання вже видається загрозливою. Вона передбачає суб'єкта і дієслово, визначеного суб'єкта, який може бути й колективним – наприклад, група, спільнота, нація, клан, плем'я, у будь-якому разі, це суб'єкт, тотожний самому собі і свідомий своєї тотожності, який прагне жестом дару сформувавати власну єдність і примусити визнати, власне,

⁸ В оригіналі – *le nom de nom*. – Примітка перекладача.

свою тотожність, щоб вона до нього повернулася, щоб привласнити її: як свою власність.

Припустімо, отже, намір-дарувати: хтось-“один” прагне або бажає дарувати. Мова або повсякденна логіка підштовхуватиме нас до того, щоб розуміти цей вираз, утворений переплетінням цих вже й так складних слів як неповний. Ми доповнимо його, говорячи про “хтось-“один”(А) має намір-дарувати В якомусь С”. Хтось-“один” має намір-дарувати або дарує “щось” “комусь іншому”. Це “щось” може бути не річчю в звичайному значенні, а символічним об’єктом; той, кому дарують, може бути колективним суб’єктом, як і дарувальник, але у будь-якому разі А дарує [щось] В [комусь] С. Видається, що такі три елементи, які є тотожні самі собі або на шляху до отожднення, передбачує будь-яка ситуація дару. Для того, щоб дар став можливим, щоб склалася ситуація дару, здається, згідно з повсякденною логікою і поточною мовою, що ця трійна структура є необхідною. Зауважмо, що, аби сказати цю формулу, необхідно, припустити певне передрозуміння того, що означає слово *дар*. Я припускаю, що ми з вами знаємо, що у нашій спільній мові означають слова “дарувати”, “дар”, “дарувальник”, “той, кому дарують”. І “прагнути”, “бажати”, “мати намір”. Саме в цьому полягає угода, якої ми не підписали, але угода ефективна і необхідна для того, що відбувається тут, а саме, щоб хтось надав, приділив чи подарував трохи уваги і надав значення тому, що я роблю, коли даю, наприклад, знання у курсі лекцій. Кожне таке припущення буде необхідне як мінімум для *довіри*, якою ми обмінюємося, *віри* або *щирості*, якої ми одне одному вділяємо, навіть у тому разі, коли нам невдовзі доведеться дискутувати і сперечатися. Саме пояснюючи це передрозуміння (довіра чи віра), ми можемо дозволити собі проголосити таку аксіому: щоб був дар, відбувся акт дару, необхідно, щоб хтось дарував щось комусь іншому, без чого слово “дарувати” нічого б

не означало. Інакше кажучи, якщо “дарувати” дійсно означає те, про що, говорячи про це між собою, ми думаємо, що воно це може означати, слід, щоб у певній ситуації, хтось-“один” дарував певне “щось” певному “комусь-іншому” і т. ін. Це видається тавтологічним, само собою зрозуміло, і, здається, залучає визначуване до визначення, тобто взагалі нічого не визначає. Хіба що непомітне введення “хтось”, “щось” і особливо “інший” (“хтось-інший”) проголосить якусь пертурбацію в тавтології дару, який не може задовольнитися тим, щоб дарувати або даруватися, не даючи чогось (іншого) комусь (іншому).

Адже саме тут неможливе ніби нагадує про себе. Тому що ці умови можливості дару (що хтось-“один” дарує певне “щось” комусь-“іншому”) одночасно позначають умови неможливості дару. І ми могли б одразу пояснити наперед: ці умови можливості визначають або спричиняють ануляцію, знищення, руйнацію дару.

Ще раз відштовхнімося, зрештою, від простішого і довіримося цьому семантичному перед-розумінню слова “дар” у нашій мові чи у деяких знайомих нам мовах. Для того, щоб відбувся дар, потрібно, щоб не було взаємності, повернення, обміну, від-даровування чи боргу. У разі, якщо інший мені *повертає* або *винен* мені, або *повинен* мені *повернути* те, що я йому дарую, дару не було, незалежно, чи це повернення мало б бути негайним чи програмувалося б у складних розрахунках зі значною різницею в часі. Це тим очевидніше, якщо інший, – той, хто отримав дар, – повертає мені *негайно* те саме. Щобільше, тут може йтися про річ хорошу або погану, і ми тут випереджаємо інший вимір проблеми, а саме: якщо *дарування* спонтанно оцінюють як *добре* (*добре* і дарувати, і *добре* те, що дарують, дар, подарунок, *gift*), то все ж, це “добре” може легко обернутися поганим: як ми знаємо, *добре* одночасно може також бути поганим, отруйним (*Gift, gift*), і то від моменту, коли дар обтяжує іншого так, що *дарувати* обертається на *чинити зло*, робити боляче, не говорячи вже про те,

що у певних мовах, наприклад у французькій, скажуть з однаковим успіхом як *donner un cadeau* “дати подарунок”, так і *donner un coup* “дати ляпаса”, *donner la vie* “дати життя”, *donner la mort* “принести смерть”, байдуже, чи вони розрізняються і протиставляються, чи ототожнюються. Ми сказали, отже, що, якщо той, хто отримав дар, віддасть те ж саме, – наприклад запрошення на обід (а приклад їжі або споживчих вартостей ніколи не буде другорядним), то дар виявиться анульованим. Він анулюється кожного разу, коли наявні відтворення або дар-у-відповідь. Кожного разу, коли одне і те ж безкінечне кільце веде до “віддавати”, наявні сплата і відшкодування боргу.

За логікою боргу, коLOBiг добра чи майна є не лише обігом “речей”, які ми самі собі подарували, але також цінностей або символів, які циркулюють, і намірів дарувати, свідомих чи неусвідомлених. І хоч усі антропології, цебто метафізики дару, з повним правом і справедливо аналізували разом, як систему, дар і борг, дар і цикл відтворення, дар і позичку, дар і кредит, дар і віддарунок, ми тут рішуче і різко відмовимося від цієї традиції. Тобто, від самої традиції. Ми вирушимо в дисоціації, в осліплювальній очевидності іншої аксіоми: дар може існувати в тому, що спиняє систему або символ, у вирушенні в дорогу без повернення і без розподілу, без бути-при-собі дару-віддарунку.

Щоб дар відбувся, необхідно, щоб отримувач дару не віддавав, не виплачував борг, не погашав витрати, не входив в угоду, не створював боргу. (Це “необхідно” вже є ознакою обов’язку, обов’язку не-робити...: отримувач дару навіть собі винен не віддавати, він має обов’язок не бути лобов’язаним, а дарувальник – не розраховувати на відшкодування). Потрібно, щонайменше, щоб він не визнавав дар як дар. Якщо він визнає дар як дар, якщо дар йому видається таким, якщо дарунок йому приноситься в подарунок, цього простого визнання досить, щоб анулювати дар. Чому? Тому що воно повертає на місце, скажімо, самої

речі її символічний еквівалент. Годі сказати, що символічне тут *від-*творює обмін, який, не будучи обміном предметами чи майном, так і залишився б символічним. Символічне розкриває і творить порядок обміну і боргу, закон порядку руху, яким дар анулюється. Отже, достатньо, щоб інший *прийняв дар* (*perçoive le don*), сприйняв його не лише у значенні, коли, як говорять по-французьки, *on perçoit un bien* – “*приймають*” майно, гроші або відшкодування, але сприйняв природу дару, щоб це просте *визнання* дару як дару, дару як *такого*, навіть ще до того, як стати *визнанням* – *подякою*, анулювало дар як дар. Просте визначення дару, здається, знищує його. Просте визначення переходу від дару як такого, тобто від чогось визначеного між іншими визначеними речами буде нічим іншим, як процесом знищення дару. Все відбувається так, як би різницю між подією, або встановленням дару як *такого*, і його деструкцією, прирекли на постійну самоануляцію. *У будь-якому разі, дар не повинні як дар сприймати ні той, хто отримує дар, ні той, хто дарує.* Дар може існувати як дар лише не будучи представленим як дар. Ні для “одного”, ні для “іншого”. Якщо інший його сприймає, якщо він зберігає його як дар, дар зникає. Але той, хто дарує, теж не повинен його ні бачити, ні знати як дар, без цього він починає з самого початку, від порогу, від самого наміру дарувати компенсувати себе символічною вдячністю, славити себе, схвалювати себе, нагороджувати себе, вітати себе, повертати собі символічно вартість того, що він щойно подарував, що, як він вважає, що подарував, що він готується подарувати. Темпоралізація часу (пам’ять, презент, випередження; притримування, спрямування, неминучість майбутнього; захоплення та ін.) завжди розпочинає процес деструкції дару: в збереженні, у відновленні, у репродукції, у передбаченні або в очікувальному сприйнятті, яке наперед повертає собі або сприймає подароване.

У всіх цих випадках дар може, звісно ж, зберегти свою явність або, якщо хочемо, свій вигляд дару. Але вже сам

його вигляд, просте явище дару анулює його як дар, перетворюючи явище на фантом, а дію – на подобу дії. Достить, щоб інший помітив і зберіг навіть не предмет дару, подарований предмет, річ, а значення або якість, властивість дарування дару, його значення наміру, щоб дар було анульовано. Ми умисне говоримо: достатньо, щоб він зберіг свою явність. Але зберегти (*garder*) починається з брати (*prendre*). Як тільки інший приймає дар, як тільки він його бере, дар зникає. Для того, щоб ця деструкція відбулася, достатньо, щоб рух прийняття (погодження, отримання) тривав якийсь час, хоч трохи, хоч дуже мало, хоч більше, ніж мить, але вже мить береться в часовому синтезі, в *syn* або *sum*, або бути-при-собі часу. Дар зникає, як тільки інший його отримує і навіть якщо він відмовляється від дару, який він сприйняв або визнав як дар. Як тільки він надає дару значення дару, він втрачає його, дар перестає існувати. Як наслідок, якщо він не має дару, то дару більше немає, але якщо дар зберігається чи сприймається як дар іншим, дару тим більше немає, у кожному з цих випадків дар не існує і не виявляє себе. Якщо він виявляє себе, він перестає бути даром.

Уявімо перше заперечення. Воно стосується нашого звернення, хай і неявного, яке ми щойно здійснили, до **вартості** суб'єкта, до "я", до свідомості, і навіть до намірного значення і явища, так, як ніби б ми були обмежені феноменологією дару, оскільки ми проголосили дар, як такий, що не зводиться до його виявлення чи до його значення, і визнали його як такий, що знищується власним значенням і власним виявленням. Наше зауваження було б спрямоване на спосіб, яким ми описуємо інтенційність наміру отримання, сприйняття, збереження, визнання, – тобто все, чим один або інший – отримувач і дарувальник – *беруть участь* у символічному і таким чином анулюють дар боргом. Можна сказати, що опис знову зроблено від *мене*, особи, яка говорить "я", *ego*, від сприйняття інтенційної або інтуїтивної свідомості або навіть мене свідомого або несвідомого (для

Фройда Я або якась частина Мене може бути несвідомою). Можна піддатися спокусі й протиставити цьому описові інший, який замінив би логіку сприйняття-свідомості логікою несвідомого: через забуття, не-збереження, не-свідомість ті, кого покликав дар, відновили б собі борг і символіку для суб'єкта Несвідомості або суб'єкта несвідомого. Отримувач дару або дарувальник, Інший, зберіг би, зв'язав би себе, зобов'язав би себе, заборгувався б згідно із законом і порядком символіки, згідно з образом колобігу⁹ у той час, коли умови дару, тобто забуття, неоява, не-феноменальність, не-сприйняття, не-збереження, були б виконані. Ми тут вказуємо лише на принцип проблематичного зміщення, у яке нам слід було б більш уважно заглибитися.

Необхідність такої заміни дуже цікава. Вона дарує нам нові засоби аналізу, застерігає нас від омани так званого *дару* без боргу, вона тренує нашу критичну чи етичну пильність. Вона дозволяє нам завжди сказати: "Обережно, ви гадаєте, що маєте справу з даром, асиметрією, щедрістю, тратою або втратою, але коло боргу, обміну чи символічної рівноваги відтворюється згідно із законами несвідомого; "щедра" або "вдячна" свідомість є ніщо інше, як явище розрахунку і хитрощів економії. Розрахунок і хитрощі, економія насправді виявились би правдою цих феноменів".

Але подібне зміщення не впливає на парадокс, який ми обговорюємо, а саме неможливість або *double bind* дару: щоб існував дар, потрібно, щоб дар навіть не виявлявся, щоб його не визнали як дар. Адже якщо ми додали "навіть не *взятий* чи *збережений*", то саме для того, щоб загальність цих понять (*взяття* і особливо *збереження*) покрила прийом, сприйняття, сприймання ширше, ніж поняття свідомості або системи сприйняття-свідомості. Ми маємо на увазі також збереження в *Несвідомому*, пам'яті, у відкладен-

⁹ Пор.: на цю тему Лаканів "Семинар" про Украдений лист і прочитання, яке я запропонував у "Факторі правди", зокрема стосовно кола привласнення дарунку в борг (*La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, 1980, зокрема с. 464 sq.).

ному про запас або темпоралізації як дії відтіснення. Щоб відбувся дар, необхідно не лише, щоб той, хто отримав дар, або дарувальник не розглядали дар як такий, не усвідомили його, не запам'ятали ні визнали; необхідно також, щоб вони забули його у ту ж мить, і навіть, щоб це забуття було таким глибоким, щоб воно перейшло в психоаналітичну категорійність забуття. Це забуття дару навіть не повинно бути забуттям у значенні відкидання. Воно не повинно залишати місця жодному з витіснень (первинному і вторинному), які, у свою чергу, відтворюють борг і обмін через відкладення у резерв через збереження, економію, які вони роблять із забутого, витісненого або із забороненого. Витіснення нічого не знищує і не анулює, воно зберігає переміщуючи. Його дія є систематичною або топологічною, вона полягає завжди у тому, щоб зберегти, змінюючи місце. І зберігаючи значення дару, витіснення анулює його у символічному визнанні: яким би несвідомим воно не було, воно залишається ефективним і виявляє себе краще, ніж будь-коли за цією дією або за симптомами, які вона дозволяє дешифрувати.

Отже, ми говоримо тут про абсолютне забуття – забуття, яке відпускає гріхи, яке повністю прощає, безкінечно більше, як пробачення, вибачення або виправдання.

Умова події дару, умова, щоб дар стався, – абсолютне забуття повинно було б не мати більше жодного відношення ні до психо-філософської категорії забуття, ні навіть до психо-аналітичної категорії, яка пов'язує забуття зі значенням або з логікою значущого, з економією витіснення і з символічним порядком. Ідея цього радикального забуття як ідея дару повинна була б узгоджуватися з певним досвідом *сліду* як *попелу*, так, як ми спробували наблизитися до нього деінде¹⁰.

Ми все ж говоримо “забуття”, а не ніщо. Хоча воно ні-

¹⁰ Наприклад, у *Feu la sandre* (1981) (*Des Femmes*, 1987), а також в інших текстах, які перетинаються точно з місцем, де перетинаються “тут є” і дарування подарунку (с. 57, 60 і скрізь).

чого не повинно залишити позаду себе, хоча воно повинно все стерти, аж до слідів витіснення, це забуття, це *забуття дару* не може бути простим не-існуванням, простим не-виявом, стиранням себе, яке знищується разом з тим, що воно стирає. Щоб відбулася подія (ми не говоримо акт) дару, потрібно, щоб щось сталося і якась мить, мить, яка безперечно не належить економії часу, в час без часу, таким чином, що забуття забуває, що воно забувається, але що це забуття, не будучи чимось присутнім, позначувальним, визначальним, змістовним або значущим, не було б нічим. З того моменту, як це забуття і це забуття забуття нас примусить пригадати, це вже щось інше, ніж філософська категорія, психологічна чи психоаналітична категорія. Далеко від того, щоб нагадати нам про можливість дару, але з того часу, як він проголошується під іменем *дару*, можна було б *сподіватися* згадати таким чином про забуття. Щоб існувало забуття у цьому значенні, слід, щоб існував дар. Дар був би також *умовою* забуття. Під умовою розуміймо не лише “умову можливості”, систему попередніх даних, тобто причин, але систему рис, які визначають певну ситуацію, і у якій щось або “це” визначається (як говорять, “умови людства”, “соціальні умови” і под.). Отже, йдеться не про умови у тому значенні, де ставлять умови (адже забуття і дар, якщо такі є, у цьому значенні виступають безумовними)¹¹, але у значенні, де забуття було б в *умові дару* і дар в *умові забуття*, ми сказали б про спосіб буття

¹¹ Звичайно, ця безумовність (позаумовність) повинна бути абсолютною, а не умовною (ситуативною). Вона не повинна бути тільки проголошена і фактично спиратися у свою чергу на умови якогось контексту, зв'язками близькості чи спорідненості, була б вона породжувальною чи специфічною (поміж людьми, наприклад, і виключаючи, наприклад, “тварин”). Чи можна мати подарунок в *сім'ї*? Але чи хто-небудь уявляв собі коли-небудь подарунок без *сім'ї*? Безумовність згадана Леві Гайдом у *The Gift, Imagination and the Erotic Life of Property* (Vintage Books, 1979, p. 69) і, вона, експліцитно обмежена подарунками поміж близькими, поміж рідними, найчастіше поміж близькими рідними. Так говорячи, що вона не є тим, чим вона є чи претендує

у забутті, якби “спосіб” і “спосіб існування” не належали онтологічній граматиці, переповненій тим, про що ми намагаємось говорити тут, а саме: даром і забуттям. Але такою є умова всіх слів, якими ми послуговуватимемося, усіх наявних слів у нашій мові – і ця лінгвістична проблема, скажімо краще, ця більше мовна, а не лінгвістична проблема, буде природно предметом нашої уваги.

Забуття і дар будуть таким чином умовою іншого. Це вже наставляє нас на шлях. На той чи той шлях, який веде сюди або туди, але на певний шлях, на *Weg* або на *Bewegen* (шлях, прямувати шляхом, прокладати шлях), який, нікуди не ведучи, позначає крок, який Гайдеггер не відрізняє від думки. Думка, на шляху якої ми знаходимося, думка як шлях, пересування по шляху, це саме те, що має відношення до цього *забуття*, яке Гайдеггер не називає як психологічну або психоаналітичну категорію, але як умову буття і як правду буття. Ця правда буття або відчуття буття була проголошеною, для Гайдеггера, починаючи від запитання про буття, заданого з першої частини *Sein und Zeit*, у трансцендентній площині питання часу. Поняття часу утворює, отже, площину питання буття, як питання присутності. Однак перший рядок *Sein und Zeit* говорить про це питання, що воно “сьогодні кануло в забуття (*in Vergessenheit*)”, хоча наш час (*unsere Zeit*) і вважає за перспективу сказати знову так “метафізиці”.

Ми змушені задовольнитися тут найзагальнішим і

бути: безумовністю. Це те, що виводить на світло літературу про “подарунок органа”. Такі пошуки виявляють, що син, який нічого не дає своїй матері не хоче чекати від неї ніякої вдячності, оскільки вона почала від того, що виносила його. Той, хто дарує своєму братові, наполягає на тому, що останній не почуває себе ні в боргу, ні вдячним: “ні дарувальники, які цінують близькість їх зв’язків з тим, кому дарують, зауважує Леві Гайд, намагаються чітко зазначати, що подарунок не має ніяких умов”. Вище він уточнив, що якщо щось повертається нарішті, після подарунка, якщо відтворення має місце, подарунок перестане у всякому разі бути подарунком, оскільки це повернення буде “експліцитною умовою” (с. 9).

найбіднішим визначенням місця розташування у цій Гайдеггерівській траєкторії, яка примушує визначити місце того, що пов'язує питання часу з питанням дару, а потім і перше і друге зі своєрідною ідеєю забуття. Забуття дійсно грає основну роль, яка пов'язує його з самим рухом історії і правди буття, буття (*Sein*), яке є ніщо, оскільки його немає, оскільки воно не є наявним (*Seiendes*), тобто будучим присутнім; і метафізика інтерпретувала б буття (*Sein*) як будучи-присутнім лише спираючись на перед-інтерпретацію часу, точніше перед-інтерпретацію, яка надає абсолютного привілею тепер-присутньому, часовому захопленню, названому тепер. Ось чому трансцендентне питання часу (і в ньому новий екзистенційний аналіз темпоральності Дасена) було першорядним об'єктом для пере-опрацювання питання буття. Однак ми знаємо, що цей рух, який полягав у тому, щоб розглянути питання буття в трансцендентальному об'єкті часу було не припинено (хоча *Sein und Zeit* було зупинено на першій своїй половині, що Гайдеггер ставив у залежність від певних труднощів, пов'язаних із мовою і граматиною метафізики), але втягнуто до іншого кола або повороту (*Kehre*). Йдучи за цим поворотом, не говоритимемо про те, щоб підпорядкувати питання буття питанню *Ereignis*, слово складне для перекладу (подія чи невід'ємна властивість від руху депропріації, *Enteignen*). Це слово *Ereignis*, яке звичайно означає подію, робить знак у бік ідеї апропріації або депропріації, яка не може бути поза зв'язком з ідеєю дару. Отже, віднині йтиметься не про те, щоб субординувати, чисто логічною інверсією, читання буття читанню *Ereignis*, але інакше зумовити їх одне іншим, одне з іншим. Іноді Гайдеггер говорить, що буття (*das Seyn*, у архаїзуючій орфографії, яка прагне повернути це слово до живішої форми, *denkerisch*) є *Ereignis*.¹² І саме в процесі цього руху буття (*Sein*), якого немає, яке існує тільки будучи присутнім, проголошується, починаючи від дару.

¹² Пор., наприклад *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, chap. VIII. Переклад § 267 був недавно запропонований Жаном Грайхом у першому

Це обігрується довкола німецького виразу *es gibt*, який до того ж, починаючи з *Sein und Zeit* (1928), уособлює скромну появу, що відповідала вже¹³ тій самій потребі. Ідіоматичний вираз “*es gibt Sein*” і “*es gibt Zeit*” ми перекладаємо як “є буття” (буття немає, але є буття), “є час” (часу немає, але є час). Гайдеггер намагається дати нам тут зрозуміти “він дає”, або точніше нейтрально, але не негативно: “це дає”; таке “це дає”, яке не утворювало б вислову в пропозиційній структурі греко-латинської граматики, наголошуючи на істоті й у відношенні сюжет-предикат (S/P). Загадка концентрується одночасно в “він” або, точніше, в “є”, в “це” з “це дає”, яке не є якась річ, і в цьому дарові, який дає, але нічого не даючи, і при цьому ніхто нічого не дає – нічого, крім буття і часу (які є ніщо). У *Zeit und Sein* (1952)¹⁴, увагу Гайдеггера повертає давати (*Geben*) або дар (*Gabe*), уведений до *es gibt*. Від самого початку роздумів Гайдеггер нагадує, якщо так можна сказати, що час у самому собі не містить нічого тимчасового, оскільки він є ніщо, оскільки він є не якась річ (*kein Ding*). Часовість часу не є тимчасовою, не більше, ніж близькість не буде близькою чи дерев'яність дерев'янистою. Він нагадує також, що буття не є (істота), не будучи чимось (*kein Ding*), і що таким чином не можна сказати ні “час є”, ні “буття є”, але “*es gibt Sein*” і “*es gibt Zeit*”. Слід було б подумати щось таке, щось (*Sache*, а не *Ding*, *Sache*, яке не було б істотою, що було буттям і часом, але не було б ні істотою, ні чимось тимчасовим. “*Sein – eine Sache, aber nichts Seiendes. Zeit – eine Sache, aber nichts Zeitliches.*” (с. 2–22): “Буття – те, про що говоримо, але

номері нового журналу Інтернаціонального Коледжу Філософії, *Rue Descartes*; 1. “Греки”, Альбен Мішель, 1991, с. 213. З перших сторінок *Vorblick, Ereignis* визначено як правда буття (*die Wahrheit der Seyns*). “Істота – це *Ereignis*” (*Das Seyn ist das Er-ignis*)” (§ 267, с. 470), або ще: “Істота – це як *Ereignis*” (*Das Seyn west als das Ereignis*)” (§ 10, с. 30).

¹³ Ми до цього повернемося набагато пізніше, в другому томі цієї праці, коли ми підійдемо до читання *Zein i Sein* і доданих текстів.

¹⁴ *Temps et être*. Текст двомовний у *L'endurance de la pensée, Pour saluer Jean Beaufret*, Plon 1968, p. 16 sq.

нічого від наявного. Час те, про що говоримо, але нічого від часового". І він нанизує, перекладімо, як зможемо: "Щоби повернутися до *Sache* за межами його вербального вираження, ми мусимо показати, як це "es gibt" дозволяє відчувати себе (*erfahren*) і помічати (*erblicken*). Привласнена дорога (*der geeignete Weg*) у цьому напрямку, те, що ми розташували (пояснили, локалізували: *erörtern*), що є дане (*gegeben*) в *Es gibt* – те, що означає "Буття", що – Є (*das – es gibt*), що означає "час", що – Є (*das – Es gibt*). У відповідності з цим ми намагаємося кинути наш погляд (*vorblicken*) перед цим *Bin (Es)*, яке дає (*gibt*), буття (*Sein*) і час (*Zeit*). Ми намагаємося перевести погляд відповідно до "Es" і його "Geben": ми пишемо "Es" з великої літери" (с. 22–23).

І після того, як він таким чином написав "Це дає буття" і "Це дає час" і "є буття" і "є час", Гайдеггер певною мірою ставить запитання, що в цьому дарові або в цьому є співвідносить час з буттям, взаємозумовлює їх. І він пише:

"Ми думаємо насамперед після (на місці: *nach*) буття, щоб розглянути його самого, у його сутності (*um es selbst in sein Eigenes zu denken*)".

"Ми думаємо насамперед після (на місці: *nach*) часу, розглянути його самого, у його сутності".

"Так повинен показувати себе спосіб, яким "це дає" (є, *es gibt*), буття, у якому "це дає" (є, *es gibt*) час. В цьому "Geben" (в цьому "тут мати", яке дає, перекладають на французьку) стає видимим (*ersichtlich*) спосіб, яким це давати (*Geben*) можна визначити, як відношення (*Verhältnis*), яке співвідносить одне до іншого, оскільки у якості того, у якій він їх тримає (*hält*) обидва разом і дає їх (*und sie er-gibt*) [виготовляючи їх або отримуючи їх як результат дару, певною мірою: *es* дає буття і дає час, даючи їх одне одному відтоді, як він їх тримає (*hält*) разом у відношенні (*Verhältnis*) одне до одного]".

У самій постановці цього питання, у формулюванні проекту чи плану думки, а саме "з метою, щоб" (ми думаємо "з метою, щоб" (*um... zu*) мислити буття і час

у їхньому “власній сутності” (*in sein Eigenes, in ihr Eigenes*), бажання доступу до “сутності” вже, можна було б сказати, таємно визначив Гайдеггер в умовах “дарувати”. І навпаки. Що означало б мислити *власне* дар, буття і час у тому, що їм є або що вони мають найбільш притаманного, тобто, що вони можуть дати і видати рухом апропріації, експропріації, депропріації, апропріації? Чи можна ставити ці запитання, не передбачаючи думки, аж до бажання власного бажання на доступ до власності власного? Чи це коло? Чи є тут якийсь інше визначення бажання? У такому разі, як увійти до подібного кола або з нього вийти? Вхід і вихід, чи це дві єдині модальності вписування в коло? Це саме коло, чи само воно вписане до переплетення якогось *Geflecht*, у якому становить лише якусь фігуру. Скільки ж є провідних ниток.

Єдина нить, яку ми тут затримаємо, на цей час, це ідея *гру*. Чи б то йшлося про буття, про час чи про їхній розвиток у присутності (*Anwesen*), *es gibt grae spielt*, говорить Гайдеггер, у русі *Entbergen*: в тому, що звільняє відміну, відміну відміни, коли показується те, що ховається, або з'являється те, що приховане. *Гра* (*Zuspiel*) означає, оприцьовує, виявляє єдність трьох вимірів часу, а саме четвертий вимір: “давати” з *es gibt Zeit* належить грі цій “чотиридимірності”, цьому власному часові, який таким чином теж стає чотиридимірним: “власне час (час автентичний: *die eigentliche Zeit*, – говорить Гайдеггер, є чотиридимірним (*vierdimensional*)” (с. 46). Цей четвертий вимір є не ригоричною фігурою, не способом говорити чи рахувати, уточнює Гайдеггер, так говорять про саму річ, починаючи з самої речі (*aus der Sache*) і не лише, “щоб так сказати”. Ця сама річ часу залучає гру чотирьох і гру дару.

Перед цією грою у *чотирьох*, чотирьох, як грою дару, думають про роздачу в цій грі, про вираз “це дає”, про наказовий спосіб (імператив) у французькій мові “давай”, який, передаючись у граматиці як імператив, можливо,

означає не більше наказ, ніж бажання або прохання, але щось інше. І ми тоді думаємо про *dona*¹⁵, жінку, яка спонукала нас, починаючи з епіграфу, до всіх цих мовленнєвих питань, які перетинаються у німецькій і у французькій мовах у виразах “*es gibt*” і “*ça donne*”. Думаючи про все це і про решту, ми згадаємо таким чином дуже гарну книжку Люцет Фіни¹⁶, яка пов'язує всі ці мотиви: непередбачуваний випадок, гру чотирьох і карти, дієслово “дай”, вислів “це дає” (наприклад, коли говорять по-французьки про тіло, що гноїться). Всі ці теми і деякі інші виявляються вплетеними в оповідь, в оповідь сповіді або в пристрасть оповіді. Ми повинні будемо впізнати запитання *оповіді* і літератури з-поміж всіх цих, про які ми говоримо в цю мить. Роман Люцет Фіни пов'язує всі ці ниті в абсолютну ідіому, ефект абсолютної ідіоми, яким виступає власна назва (*Донна*¹⁷ тут є власною назвою), власна назва, без якої, можливо, ніколи б не було ні явища оповіді, ні результату дару. Хоча ми і не зустрічаємо самого Гайдеггера в цьому романі, все ж тяжко позбутися враження, що він ховається в ряду власних імен чоловіків, перша літера яких, через німецьку співзвучність, є *H*¹⁸.

Цей відхід спочатку був призначений нагадати, що забуття, про яке ми говоримо, якщо воно є складником дару, вже не є категорією *психіки*. Не можна бути без відношення з забуттям буття, у тому самому значенні, що й у Бланшо, де він говорить також, приблизно, що забуття є іншою назвою буття.

Умовою, щоб дар відбувся, є те, що це забуття повинно бути абсолютним не лише з боку того, хто отримав дар, але насамперед, якщо можна сказати спочатку, з боку дарувальника. А також з боку “суб'єкта” дарувальника дар не лише не повинен бути відплаченим, але навіть не повинен бути збережений у пам'яті, запам'ятований як

¹⁵ Про *донну*. – Примітка перекладача

¹⁶ Lucette Finas, *Donne*, Le Seuil, 1976.

¹⁷ Буквальний переклад “дана”. – Примітка перекладача

¹⁸ Ім'я *Heidegger* починається з літери *H*. – Примітка перекладача.

символ жертви, як символіка загалом. Адже символ залучає відразу відшкодування. Правду кажучи, дар навіть не повинен з'являтися або означати, свідомо чи несвідомо, як дар для дарувальників, індивідуальних чи колективних суб'єктів. Як тільки дар з'являється як дар, як такий, як те, ким він є, у своєму явищі, своєму значенні і сутності, його було залучено до символічної, жертвовної або економічної культури, яка знищить дар у ритуальному колі боргу. Простого наміру дарувати, оскільки він несе зміст наміру дару, достатньо, щоб віддарувати себе у відповідь. Просте усвідомлення дару відразу надсилає образ вдячності, доброти або щедрості, особидарувальника, яка, усвідомлюючи себе такою, впізнає себе по колу, дзеркально, у свого роду авто-вдячності, схваленні самого себе і у нарцистській вдячності.

І це відбувається як тільки є суб'єкт, як тільки дарувальник і той, хто отримав дар, утворюються як ідентичні суб'єкти, яких можна ідентифікувати, які здатні до ототожнювання, зберігаючи себе і називаючи себе. Тут йдеться навіть у цьому колі про рух суб'єктивації, конститутивного затримання суб'єкта, який ідентифікується сам з собою.

Тоді майбутнє-суб'єкт рахується само з собою, воно входить як суб'єкт до світу обрахунку. Ось чому, якщо є дар, дар не може мати місце між суб'єктами, які обмінюються об'єктами, речами або символами. Питання дару повинно було б таким чином шукати його місце перед будь-яким відношенням до суб'єкта, свідомого чи несвідомого, і саме це відбувається з Гайдеггером, коли він піднімається по цей бік визначень буття як субстанційно будучого, суб'єкта чи об'єкта. Можна було б навіть намагатися сказати, що суб'єкт як такий ніколи не дає і не приймає дару. Навпаки, він утворюється, щоб домінувати, за допомогою підрахунку і обміну, майстерності *hybris* або цієї неможливості, яка проголошується в обіцянці дару. Там, де є суб'єкт і об'єкт, дар буде

виключено. Суб'єкт ніколи не даруватиме об'єкт іншому суб'єктові. Але суб'єкт і об'єкт – зупинені наслідки дару: припинення дару. При нульовій чи безкінечній швидкості кола.

Якщо дар анулюється в економічній одиссеї кола, як тільки він з'являється як дар або як тільки він *позначається як дар*, зникає “логіка дару”; і можна забиватися на що завгодно, що послідовне обговорення дару стає неможливим: йому бракує об'єкта і він, у глибині, говорить завжди про інше. Можна було б навіть сказати, що така монументальна книга, як *Есе про дар* Марселя Мосса, говорить про все, окрім дару; тут йдеться про економію, обмін, контракт (*do ut des*), занадто великі обіцянки, жертву, дар і дар у відповідь, словом про все, що у самій суті штовхає до дару і до анулювання дару. Всі додатки дару (*потлач*, порушення і надлишки, більша ціна, потреба дарувати або віддавати більше, повернення з надлишком, словом, весь жертвний прибуток) призначені для того, щоб знову потягти по колу, у якому вони анулюються. До того ж, Мосс буквально воскресив у пам'яті цей образ кола (буквально по-французьки, адже поки що не беру до уваги основну проблему перекладу, до якої ми повернемося). До речі, про Kula, виду “великого потлача”, який діє на островах Тробріанд і “розводить велику внутрішньоплемінну комерцію [...] на всіх островах”. Мосс пише: “М. Маліновські не подає перекладу слова, яке безперечно позначає коло; і дійсно, це так, ніби всі ці племена, ці морські експедиції, ці дорогоцінні речі, ці речі широкого вжитку, ці наїдки і ці свята, ці різноманітні послуги, ритуальні чи статеві, ці чоловіки і жінки були взяті до кола і йшли по цьому колу і в часі, і в просторі, в рівномірному рухові”.

*М. Маліновські любить вираз “*kula ring*”¹⁹. Використаймо як привід перше посилання на Мосса, щоб вка-

¹⁹ *Essai sur le don*, в: *Sociologie et anthropologie*, PUF 1950, р. 176 (я підкреслюю – Ж. Д.). Це коло “Kula Ring” широко описане Л. Гайдом в *The Gift* (р. 11), на початку одного з розділів, власне й названого “The

зати, починаючи з цього моменту, якими будуть обидва типи запитань, які орієнтуватимуть наше прочитання.

1. Питання мови або, точніше, *мов*. Як узаконити переклади, завдяки яким Мосс циркулює і подорожує, з однієї культури до іншої ідентифікуючи те, що він розуміє під даром, що він називає *даром*? Він це робить, в основному, виходячи з латинської мови і з римського права, яке відіграє особливу роль у всьому есе, але він враховує також німецьке право, принагідно визначаючи своє положення в цьому “поглибленому вивченні дуже багатого німецького словникового складу, похідних слів від *geben* і *gaben*” який був “ще не зроблений” (с. 251). Це питання ідіоми, ми ще побачимо, є саме-но-собі питанням дару у трохи незвичному значенні, яке не зводиться ні до дару, ні до дару мови.
2. Другий тип запитань, невід’ємний від першого у своїй найбільшій загальності. Він зводиться до того, щоб поставити запитання: про що взагалі й про кого зрештою говорить Мосс. Яким є цей обрій семантичного передбачення, який дозволяє об’єднати або наблизити стільки різнопланових феноменів, які належать до різних культур, проявляються в гетерогенних мовах, під єдиною ка-

Circle” і відкритого такими словами Уйтмана “*The gift is to the giver, and comes back most to him – is cannot fail*”.

Трохи далі (с. 85, 89) ми пригадаємо знову сцену дару і боргу, не так, як її пояснюють науковці, а так, яку насамперед сприймають чи заперечують французькі соціологи. Зауважмо, цитуючи праці, які “заборгували” Моссові, що вони парадоксально продовжують як необхідність цей ланцюг боргу. Гайд зауважує, що *Есе* Мосса було “відиравним пунктом” для всіх праць про обмін у ці півстоліття. Цитуючи також Раймонда Фірса і Клода Леві-Стросса, він визнає особливий борг щодо Маршалла Саглінса, зокрема з огляду на його розділ “Дух Дару” (в *Stone Age Economics*, New York, 1972), який вважає *Есе* про дар “подарунком”, застосовує “строге пояснення тексту” до джерел Мосса і знаходить місце “ідеям Мосса в історії політичної філософії”: “Саме через твір Саглінса я насамперед зрозумів можливість моєї власної праці, і мій борг є великим, на його погляд” (с. XV).

тегорією, визначеною даром, під знаком “дар”? Те, що залишається проблематичним, це не лише *єдність* цього семантичного обрїю, а саме перебільшена ідентичність значення, яке діє як перекладач або загальний еквівалент, але саме існування чогось як *дару*, а саме спільного референту цього знаку, який сам є непевним. Якщо Мосс мимоволі показує, що будь-який дар входить до кола або до кабального договору, тоді не лише єдність значення “дар” залишається сумнівним, але й у гіпотезі, де дарувати мало б *якесь значення* і *якесь* значення, це знову можливість ефективного існування, здійснення або події дару, яка здається виключеною. Однак цю проблематику відмінностей (у значенні, в якому ми говорили про неї вище) між “дар існує” і “є дар”, як відомо, Мосс ніколи не розгортав ні навіть не піднімав, не більше, ніж здається, наскільки мені відомо, антропологі, які прийшли після нього, або які посилаються на нього. Запитання цього типу повинні були б поєднуватися з іншими, які стосуються металінгвістичної або мета-етнологічної концептуальності, яка орієнтує це обговорення, категорії тотальності (“соціальне, тотальне явище”), політичної, економічної і правової ідеології, що організує класифікацію і розвиток, наприклад, тієї, котра дозволяє Моссу в кінці (особливо ці оцінки проголошуються з усією відвертістю в кінці) сказати, що “сегментовані індоєвропейські суспільства, романське суспільство до *Дванадцяти Столів*, германське суспільство аж до редакції Едди, ірландське суспільство до редакції його “основної літератури” були суспільствами, у яких індивідууми були “менш сумними, менш серйозними, менш скупими і менш особистісними, ніж ми; принаймні зовні, вони були чи є щедрішими, більше давали, ніж ми” (с. 277).

Все таким чином, здається, підводить нас до парадоксу або апорії ядерного речення у формі “якщо ... то”: якщо дар

з'являється або позначається, якщо він існує або якщо він є зараз як дар, як те, чим він є, тоді його немає, він анулюється. Дійдемо до краю: правди дару (його буття або така поява, його як *такого*, що викликає значення наміру або бажання сказати) достатньо, щоб анулювати дар. Правда дару відповідає не-дарові або не-правді дару. Це речення суперечить, звісно ж, загальноприйнятій логіці. Ось чому сприймаємо його в неможливості дуже своєрідного *подвійного вузла*, зв'язок без зв'язку, якогось *bind* і *не-bind*: з одного боку, немає дару без зв'язку, без *bind*, без *bond*, без зобов'язання або зв'язки, нагадує нам Мосс; але з іншого боку, немає дару, який не повинен був би відв'язатися від зобов'язку, боргу, контракту, обміну, отже від *bind*.

Але зрештою, чим був би дар, який виконав би умову дару, а саме: не виявлятися як дар, не бути, не існувати, не означати, не хотіти-сказати, як дар? Дар без бажання, без хотіти-сказати, дар без значення, дар без наміру дарувати? Чому ми ще називатимемо це даром? Це, тобто що?

Інакше кажучи, що ми думаємо, коли вимагаємо одночасно від дару, щоб він з'явився і не з'являвся у своїй сутності, у тому, чим він має бути, у тому, чим він мусить бути, у тому, чим він мусив би бути (у його *to ti en einai* або у його *quidditas*)? щоб він зобов'язував і не зобов'язував? щоб він був і не був тим, для чого він дарується?

Що означає "дарувати"? і що мова дозволяє розуміти під цим словом? і що означає дарувати *у випадку* мови, думки і значення, наміру сказати?

Трапляється (але це "трапляється" не виражає випадковості), що структура цього неможливого *дару* є такою структурою буття, — яке дозволяє згадувати про себе за мови не бути нічим (жодною істотою-присутністю) — і це, який навіть у його, скажімо, "популярному визначенні від Аристотеля до Гайдеггера завжди є визначений у парадоксальності або, точніше, в апорії того, що є не будучи, того, що ніколи не присутнє або того, що ледве є і його є мало. Звернімося тут знову до всіх текстів, зокрема

до Аристотелівських, які цитовано в "Ousia et Grammè", починаючи з тексту *Phisique IV*, де говориться у екзотеричній частині оповіді *dia tôn exoterikôn logôn*, що "час абсолютно не є або є ледве чи слабо (*olôs ouk estim è molis kai amudrôs*)". Таким є ефект апорії – те, "що не проходить" або "не відбувається" – час, визначене з *nun*, з *teper* як *peras*, межа, і як *stigmè*, точка миті: "З одного боку, він існував і його вже немає (*gegone kai ouk esti*), з іншого – він буде і його ще немає (*mellei kai oupo estin*). Такими є складові частини часу, і безкінечного часу (*apeiros*) і часу, сприйнятого у його безперервному поверненні (*aei lambanomenos*). Таким чином здається неможливим, що те, що визнає не-буття у своїй структурі брало участь у будучності (*ousia*)".

Ми тут не аналізуватимемо контекст і ситуацію цього речення, названого екзотеричним. Сприймемо його лише як ознаку історії якоїсь невідповідності, яка встановить свої закони і традиції: з того часу, як час прийнято від тепер *присутнього* як загальну форму і лише змінювану і змодельовану так, що минуле і майбутнє були ще присутньо теперішньо-минулими і теперішньо-майбутніми, це призначення тягне за собою апорію часу, якого немає, часу, який не є те, чим він є, і який є те, чим він не є: який належить буттю без існування.

Якщо він поділяє цю апорітичну бездіяльність з даром, якщо ні час, ні дар не існує як такий, тоді дар, який може тут відбутися, у будь-якому разі не може дарувати час, оскільки він є ніщо. Якщо існує щось, чого у жодному разі не можна подарувати, то це час, оскільки це є ніщо і у будь-якому разі це не належить власне нікому; якщо певні особи або соціальні класи мають більше часу, ніж інші, і це найбільш вагома ставка політичної економії, безперечно, це не сам час, який вони мають у своєму розпорядженні. Але, навпаки, якщо *дарувати* залучає повною мірою, – щоб нічого не давати такого, що було б або що здавалося б як таке, – річ, об'єкт, визначений символ, якщо дар є даром самого дарування і більше нічим іншим, тоді як дарувати час?

Цей ідіоматичний вираз “дарувати час”, схоже, у загальному розумінні означає “залишати час для чогось, залишати час зробити щось, заповнити час цим або тим”. Звичай, цей вираз стосується не так власне самого часу, як часовості, або того, що є у часі. “Дарувати час”, у цьому значенні, означає, звичайно, дарувати щось інше, ніж час, але те щось інше, яке вимірюється в часі як у його середовищі. За межами цієї застигlosti або цього історичного осаду, можливий ідіоматичний вираз “дарувати час” хоча б дозволяє розуміти: розуміти своєрідну або подвійну умову і дару, і часу.

Те, що є, щоб дарувати, винятково, називатиметься часом.

Те, що є, щоб *дарувати*, винятково, називатиметься часом.

Те, що є, щоб дарувати, винятково, *називатиметься часом*.

Адже зрештою, хоч дар є іншою назвою неможливого, все ж ми його розуміємо, ми його називаємо, ми його бажаємо. Ми маємо його в намірі. І *навіть* або *тому що*, *оскільки* ми його *ніколи* не зустрічаємо, *ніколи* його не знаємо, *ніколи* його не перевіряємо, *ніколи* його не виражаємо у його теперішньому існуванні або у його феномені. Сам по собі дар, ми не насмілимося сказати дар *в собі*, *ніколи не сплугається* з присутністю свого феномену. Можливо, шиза, думка, бажання або намір присутні лише там, де є цей рух, який дозволяє ще розуміти, бажати, називати те, що не дає себе ні пізнати, ні випробувати, ні жити – у **тому** значенні, коли присутність, існування, визначення регулюють економію знання, досвіду і життя. У цьому значенні, можна мислити, бажати і говорити лише про неможливе у мірі без міри неможливого.²⁰ Якщо ми хочемо

²⁰ Щодо специфічної модальності цієї “неможливості” я дозволю собі посилаючись на *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, 1987, p. 26–59, на *Mémoires – pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p. 54, на *L'autre cap*, Minuit, 1991, 46. Про дивну граматику цього “без” [фр. *sans* – примітка

знову зібрати власне значення цих мислити, називати, бажати, це можливо у мірі без міри цієї межі, що це можливе, можливе як відношення без відношення до неможливого: можна бажати назвати, мислити, у власному значенні, якщо таке існує, цих слів, *лише те*, що у *надмірній мірі*, коли бажать, називають, мислять *ще* або *вже*, коли ще дозволяють проголошуватися те, що все ж не може *представитися* як таке до досвіду, до значення: коротше, тут *дар*, який не може перетворитися в подарунок.

Ця відстань між, з одного боку, думкою, мовою або бажанням і, з іншого боку, знаннями, філософією, наукою, порядком і присутністю, це також різниця між даром і економією. Ця різниця ніде не присутня, вона схожа на порожнє слово або на трансцендентну алюзію. Але вона надає також цій структурі або цій логіці форми, аналогічної трансцендентальній діалектиці Канта, як зв'язок між думати і знати, ноуменальний і феноменальний. Можливо, ця економія допоможе нам, і можливо, вона має глибинне відношення до проблеми "дарувати час". Зусилля, щоб мислити або передумати щось на зразок трансцендентної ілюзії дару, якою ми займемося, у яку ми заглибимося. Адже, щоб мислити дар, *теорію дару* є непридатною по своїй природі. Ця думка, слід у неї заглибитися, розрахуватися з нею і собою самим, ризикнути увійти до деструктивного кола, і обіцяти, і присягатися. Зусилля, щоби мислити або передумати щось на зразок трансцендентальної алюзії дару не повинно було б бути простим відтворенням критичного механізму Канта (згідно опозиції між думати і знати і под.). Але це не означає, що його слід відкинути як застарілий. Ми у будь-якому разі виявляємося залученими до неї [ілюзії], особливо через те, що повідомляє, у цій діалектиці, з проблемою часу з одного боку, з моральним законом і практичною причиною – з іншого. Але це зусилля, щоб зрозуміти глибину

перекладача], пор. "Pas", у *Parages*, Galilée, 1986, p.85, про це "без бути ним" [фр. "sans l'être" – примітка перекладача] пор. *La dissémination*, Le Seuil, 1972, p. 241.

без глибини, і ця квазі-“трансцендентна ілюзія” не повинна б тим паче, якщо йдеться про те, щоб *мислити*, про якусь приємне і вірне зречення, простий порух душі перед тим, що переповнює досвід, знання, науку, економію – і навіть філософію. Йдеться, навпаки, про бажання поза бажанням відповісти чесно, але також наскільки можливо точно на призначення або на наказ змісту (присутність, наука, знання): *знай*, ще що дарувати *означає*, *умій дарувати*, *знай*, що ти хочеш і що ти хочеш сказати, коли ти даруєш, *знай*, що ти маєш намір дарувати, *знай*, як дар анулюється, *заглибся* сам у нього, якщо заглиблення є руйнація дару даром, подаруй шанс економії.

Адже, зрештою, переповнення кола даром, якщо таке є, не йде до простої зовнішності, трансцендентної і без зв'язку. Саме воно запускає коло, саме воно надає цього руху економії. Саме воно *залучає* до кола процес обертання. Якщо слід *зважити* (на науку, на свідомість, на філософію, на економію змісту), наслідки кола, за яких дар анулюються, це *зважити-на* вимагає врахувати те, що, не належачи просто до кола, залучає до нього і *залучає* його до його руху. Що є дар як першопричина руху кола? І як він редукується до контракту по колу? і *відки?* *відколи?* *від кого?*

Ось угода між нами для цього циклу лекцій. Ми знаємо, що *Есе про дар* посилається на роботи Мосса і Даві, на контракт і на клятву в вірності²¹.

Навіть якби дар завжди був лише видимістю, слід було б ще *зважити* на можливість цієї видимості і на бажання, яке підштовхує до цієї видимості. І слід ще *зважити* на бажання *зважити*. Це не відбувається ні проти, ні без *принципу міркування* (*principium reddendae rationis*), навіть якщо цей останній знаходить тут свою межу так само, як і словесне джерело. Чому б інакше я залучався – примушуючи

²¹ G. Davy ; *Foi jurée* (Travaux de l'Année sociologique ; 1922). M : Mauss, "Une forme archaïque de contrat chez les Traces", *Revue des Etudes grecques*, 1921.

себе – говорити про це і враховувати? Звідки походить закон, який зобов'язує дарувати, усвідомлюючи дар? інакше кажучи, відповідати ще одним даром, який закликає за межі будь-якої відповідальності? і який забороняє будь-кому пробачати *невміння дарувати*?

“Я йому ніколи не пробачу безглуздя його розрахунку”, – робить висновок автор *Фальшивої монети*, у тому короткому оповіданні Бодлера, яке ми разом прочитаємо. Чи він взагалі звинувачував свого друга у тому, що той не вмів дарувати? Ось одне з запитань, які на нас чекають. Ось *Фальшива монета*:

Коли ми відходили від тютюнового кіоску, мій друг провів ретельний розподіл своїх грошей; до лівої кишені свого жилета він вкинув дрібні золоті монети; до правої – дрібні срібні монети; до лівої кишені штанів – жменю крупних, і нарешті до правої – срібну двофранкову монету, яку перед тим він уважно розглянув.

“Дивний і скрупульозний перерозподіл”, – подумав я.

Ми зустріли жебрака, який тремтячи простягнув нам свого кашкета... – Я не бачив нічого більш хвилюючого, ніж німа красномовність цих благальних очей, які містять водночас, для чутливої людини, яка вміє в них читати, стільки покори, стільки докору. Вона знаходить у цих очах щось близьке до тієї глибини складного почуття у повних сліз очах собаки, якого б'ють батогом.

Милостиня мого друга виявилася суттєвішою, ніж моя, і я йому сказав: “Ви маєте рацію; після задоволення бути здивованим, немає ніякого більшого, ніж задоволення здивувати когось”. – “Це була фальшива монета”, – відповів мені спокійно мій друг, як ніби для того, щоб виправдати своє марнотратство.

Але до мого жалюгідного мозку, вічно зайнятого пошуками полудня о чотирнадцятій годині (якою стомливою властивістю нагородила мене природа!), увірвалася раптом думка, що подібну поведінку мого друга можна виправдати

лише бажанням створити подію у житті цього бідолахи, можливо навіть, пізнати різноманітні наслідки, згубні або інші, які може спричинити фальшива монета у руках жебрака. Хіба вона не може помножитися у справжніх монетах? хіба вона не може привести його до в'язниці? Шинкар або пекар, наприклад, зроблять так, щоб його заарештували як фальшивомонетника або розповсюдника фальшивих монет. Так само ця фальшива монета може бути для бідолахи джерелом кількадечного багатства. І так линула моя фантазія, надаючи крил свідомості мого друга і знаходячи усі можливі варіанти з усіх можливих гіпотез.

Але мій друг раптом перервав мої роздуми, звернувшись до моїх власних слів: "Так, ви маєте рацію; немає приємнішої втіхи, ніж здивувати людину, даючи їй більше, ніж вона очікує".

Я уважно подивився на нього, я був вражений, коли побачив, що його очі сяяли святою наївністю. Тоді я чітко побачив, що він хотів одночасно і подати милостиню, і створити благочинність; виграти сорок солів і серце Бога; отримати рай економічно; зрештою, задурно отримати звання милостивої людини. Я б йому майже пробачив бажання злочинної втіхи, здатність до якої я у нього щойно підозрював; я б уважав дивним, своєрідним, якби він бавився, компрометуючи бідних; але я ніколи йому не пробачу безглуздя його підрахунку. Наша жорстокість ніколи не може бути пробаченою, але є певна перевага знати, що ми є жорстокими; і найбільш невинною з над – чинити зло через нерозуміння.

Три подальші розділи будуть постійно звертатися до букви цього тексту, іноді щоб прямо звірятися по ньому. Читач зможе постійно звернутися до нього, якщо забажає, відкривши у кінці книжки останню сторінку.

Розділ 2

Божевілля економічної думки: дар без подарунку

І водночас ми думаємо: це неможливо, і це одночасно.

Що означає “одночасно”? Де необхідно перебувати, щоб сказати “одночасно”? І щоб сказати, що означає, наприклад, тією чи іншою мовою, “одночасно”?

Це схоже на те, ніби ми шукаємо “полудень о чотирнадцятій годині”¹ і ніби ми хочемо показати, що ми присягли себе цьому і навіть здатні розгадати неможливе. Ось що говорить оповідач *Фальшивої монети*, згадуючи про “обтяжливу властивість”, якою “обдарувала” його “природа”. Шукати полудень о чотирнадцятій годині – значить змушувати свій розум шукати те, що, за визначенням, не може знаходитися там, де його шукають. У жоден з певних моментів, у жоден з бажаних моментів, не можна свідомо сподіватися знайти, поза будь-яким відношенням, південь о чотирнадцятій годині. Ця суперечність є логічною і хронологічною формою *неможливої*

¹ Французьке прислів'я “chercher midi à quatorze heures”, буквально: “шукати півдня о чотирнадцятій годині” – означає “хотіти неможливого”, в українській мові йому відповідає, напр., “шукати торішнього снігу”. – Примітка перекладача

одночасності двох часів, двох подій, розділених у часі, таких, що не можуть відбуватися *одночасно*. Шукати неможливого є тією формою божевілля, до якої, як видавалося досі, ми себе призвели. Це правда, що шукати “полудень” – це не велике божевілля і це не значить шукати невідомо якого моменту; про це можна мріяти о будь-якій годині й завжди запізно (о чотирнадцятій годині, це вже занадто пізно) від початків без тіні, без діалектичного заперечення, у ході сонця, від якого ми відраховуємо час; це значить мріяти, тиняючись безцільно, як двоє друзів з *Фальшивої монети*; це значить перебувати у сомнамбулічному стані на просторах неможливого.

Те, що було сказано чи розказано тільки-но, можливо, видається схожим на нісенітницю. Як говорити розумно, змістовно, дотримуючись звичного змісту, про дар, який міг би бути тим, чим він є, лише за умови, що він не є тим, чим він є? За умови ні бути, ні видаватися подарованим нічим, нічим, яке було б або яке було б подарованим, що перейшло б від однієї особи і було б дане іншій особі? за умови “бути” подарунком без подарованого і без дарування, без речі й без дії, які можуть бути презентовані? Подарунок, який не дарується ні *сам по собі*, ні як такий, і який можливий лише за умови бути неможливим – і залишатися неможливим, без діалектичного відтворення суперечності? Бажати, бажати думати про неможливе, бажати, бажати дати неможливе – це, звичайно, божевілля. Розмова, яка спирається на це божевілля, не може залишитися не заторкнутою ним. Ця розмова про божевілля може стати божевільною в свою чергу, *alogos* і *atopos*. *Alogos* також, оскільки вона претендує врегулювати (вимога підбити підсумок, про яку ми згадували у завершувальній частині), враховувати результат і міркування (*reddere rationem*), звідси ж, дар, який вимагає ретельного підрахунку, оскільки він не повинен завершуватися ні урівноваженням прибутків і видатків, ні економічним колом, ні раціональністю підрахунку, системи мір, симетрії чи якого-небудь відношення, тобто певним

logos, якщо йти знову за цим вкрапленням з грецької, яке означає одночасно підставу, розповідь, відношення і рахунок. Це *logos* і *nomos*, і, можливо, ще й *topos*, яких, як ми бачимо, божевілля дару призвело до кризи. *Atopos*, як ми знаємо, означає те, що знаходиться не в своєму напрямку й не на своєму місці (“полудень о чотирнадцятій годині”), а отже, є екстраординарним, незвичним, дивним, екстравагантним, абсурдним, нерозумним. Таким чином, лише *атопічне* й *утопічне* божевілля змогло б, можливо (деяке *можливо* буде одночасно модальністю і мотивацією для зміни нашого розмірковування), знайти місце для дару, який можна дати лише за тієї умови, коли він не матиме місця, місця перебування або домівки: *дар може бути, якщо його немає*.

Це божевілля, пригадаймо, стосувалося б також забуття: забуття надане і бажане, не як негативний досвід, як, наприклад, амнезія чи втрата пам'яті, але як необхідна умова дару. Як, без божевілля, бажати забуття від того, що було б, як дар, дар без взаємності, дар, який не був би *pharmakon* чи отруйним подарунком (*Gift/gift*)², але добром, добром, яке не було б предметом (добро у вигляді

² У вищезгаданій “Фармацевтиці Платона” (*La dissémination*, Le Seuil, 1972, р. 150), думки якої продовжуються тут, я вже цитував це зауваження Мюссі:

“*Gift, gift*. *Mélanges Ch. Andler*, Strasbourg, 1924. Нас запитують, чому ми не дослідили етимологію *gift*, переклад з латинського *dosis*, те саме в транскрипції з грецької *dosis*, доза, доза отрути. Ця етимологія припускає, що діалекти верхньо- і нижньонімецькі зберегли книжне слово для речі шкідливого вжитку; що не відповідає звичному семантичному закону. І більше того, слід було б знову пояснити вибір слова *gift* для цього перекладу, і лінгвістичне табу, яка тяжіє над словом *gift* у деяких германських мовах. Френтою, вживання латинського і тим більше грецького слова *dosis* у значенні отрути свідчить, що у античному світі також виникали асоціації брехі і моральні правила того роду, які ми описуємо.

“Ми залишили непевність значення *gift* від значення латинського *venenum*, від *philtion* і *pharmakon*; слід додати зіставлення (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 140), *venia*, *venus*, *venenum* від *vanati* (санскрит, отримати задоволення) і *gewinnen*, *win* (перемогти)” (с. 255, зн.1).

якоїсь речі), але добром дару, давати, самого дарування? Як бажати забуття? Як бажати не зберігати? Як бажати втратити (припустімо, що бути в траурі, дотримуватися трауру, не зводиться до зберігати – і ми торкаємось тут того, що залишається, без сумніву, неокреслюваною проблемою втрати, відношення між подарунком і тяжкою втратою, між тим, що повинно було б бути не-роботою, не-роботою дару і роботою втрати)? Як бажати забуття і не-зберігання дару, якщо, імпліцитно, дар оцінений як добрий, виходячи з самої природи доброго, добра і цінності?

Прив'язане на *double bind* (подвійне з'єднання, подвійне застереження³, подвійне зобов'язання поєднати і від'єднати повністю, отже від абсурду і вибачення, даруючи), це божевілля є тим більше одурманюючим, що воно обсідає розум з обох боків, якщо можна так сказати, зсередини і ззовні. Він є одночасно розумом і не-розумом. Оскільки він виявляє також це божевілля самого раціонального *logos*, це божевілля економічного кола, розрахунок якого відновлюється безперестанку, логічно, раціонально, анулюючи надлишок, який сам по собі, підкреслимо це у підсумку, втягує коло, примушує його обертатися без кінця, дає йому свій рух, рух, який коло і петля не можуть ніколи ні зрозуміти, ні анулювати. Звідси складність розуміння про кого і про що говориться. Божевілля, чи є воно економічним колообігом, який анулює дар в протилежності, чи може надлишок, розтрата чи руйнація?

Щоб знову зробити відповідне і попереднє покликання на "Есе про дар", ми тут наведемо для прикладу фрагмент, де згадано про божевілля. Уводячи його до висловлювання у формі прислівника ("божевільно"), Мосса ніби не знає, що він називає, і чи можна знову назвати це ім'ям дару, а його ім'ям обміну.

Пор. також Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift, Ritual, Presentation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, The University of Chicago Press, 1988. Тут можна простежити цікаву дискусію Мосса на тему дару і прийняття (не взаємного) *dan* (с. 249 ц.тв.).

³ Пор. на цю тему: *Glas* і *La carte postale*.

Мосс описує *потлач*⁴. Він про нього говорить спокійно як про “обмін подарунками”. Але він ні разу не ставить перед собою завдання дізнатися, чи подарунки залишаються подарунками, після того, як ними обмінятися. У одному доповіді *Nota bene* буде уточнено, що “існують потлачі у повному значенні (...). Як у Меланезії, це постійні *give and take*, “давати і одержувати”. Мосс перекладає однак “*take*” як одержувати і нагромаджує:

“Потлач сам по собі, такий типовий як факт і в той же час такий характеристичний у цього племені, є *ніщо інше*, як система обміну подарунками”. [Ми підкреслимо “сам по собі”, це слово, що відзначає запевнення і точність того, що йдеться власне про щось, що не піддається знищенню і відповідає власній назві: потлач; ми підкреслимо також вираз “*є ніщо інше*”: він стверджує також ідентифікаційну впевненість цього запевнення].

Мосса не дуже турбує ця невідповідність між даром і обміном чи той факт, що обмінаний дарунок є *ніщо інше*, як щось позичене для повернення, тобто ануляція дару. Підкреслюючи це, ми не хочемо сказати, що не існує обмінного подарунку (подарунку у відповідь). Не можна випереджувати ні сам феномен, ні те, що представляє цей власне феноменальний аспект у віддаруванні.

Однак чітко виявлена суперечність між цими двома цілостями, дарунком і обміном, потрібно проблематизувати. Те, що необхідно дослідити, як видається, це саме бути-разом, бути-одночасно, синтеза, симетрія, поєднання або система, *syn*, який з’єднує до купи два правових процеси настільки ж непоєднувальні, як дар і обмін. Чи можна говорити без будь-якого сумніву про щось, що не було б “*ніщо інше*” “*саме по собі*”, “як система обміну подарунками”?

Syn цієї системи, ми невдовзі це побачимо, має важливе відношення до *часу*, до певного терміну, до пев-

⁴ Chapitre 2; section III (Nord-Ouest américain; “*L’honneur et le crédit*”); p. 197.

ної відстані у часі. Це "є ніщо інше" увиразнюється, як тільки Мосс відзначить різницю: "він відрізняється тільки тим...", – занотує він. Ця відмінність полягає саме у *надлишковості*. Відчутне перебільшення відзначає цей процес. Перебільшення тут не може бути лише рядовою рисою, ще менше воно може бути рисою другорядною. Проблема дару прив'язана до його природи, *заздалегідь надлишкової, а priori перебільшеної*. Досвід дарування, яке не підлягало б *a priori* якимось вимірюванням, дарунок помірний, виміряний, не був би дарунком. Щоб подарувати і зайнятись чимось іншим, а не підрахунком одержаного у відповідь, найбільш скромний подарунок повинен обминути вимірювання. Мосс продовжує:

"Потlach (...) – це ніщо інше, як система обміну подарунками. Він відрізняється лише строгістю, перебільшенням, антагонізмом, яких він зазнає з одного боку, і – з іншого боку – бідністю юридичних концептів, найпростішою структурою, найбрутальнішою в Меланезії, перш за все, у двох національностей Півночі: тлінгіт, гаїда".

Перш ніж описати це перебільшення індіанців у висловлюванні, де "божевілля" обов'язково буде назване і де, не менш, ніж двічі, неминуче постане питання лексики, Мосс опиниться на певний час знову серед меланезійців чи полінезійців, щоб описати принагідно коло регулярну циркуляцію того, що він наполегливо називає даром, і роль, яку відіграє час у цьому колообігу. Вирішальними концептами тут виступають "кредит" і "термін" (у значенні кінцевої дати) у потlachі:

Дарунки циркулюють [підкреслення моє. – Ж. Д. Як подарунки можуть циркулювати?], ми це бачили в Меланезії, в Полінезії, з певністю, що вони будуть повернені, маючи як "залог" силу подарованої речі [ми до цього повернемось], яка сама по собі є цією запорукою. Але, в усіх можливих суспільствах, у природі дару є зобов'язаність певному *терміну* (підкреслення моє. – Ж. Д.). За визначенням, навіть спільний обід, розподіл

кани⁵, талісман, який носять, не можуть бути вручені негайно. “Час” [слово, яке Мосс бере в лапки, свідомий, без сумніву, того, що зміст його затемнений і що розуміється, без сумніву, під цим словом, в гомогенному елементі хронології, структури відрізка часу, різниці в часі, зрілості або відмінності більш складної і якісно більш гетерогенної] є обов’язковим для здійснення зворотного забезпечення. Значення слова *термін* (знову підкреслення моє. – Ж. Д.) є логічно внутрішньо присутнім, коли йдеться про те, щоб нанести візит у відповідь [вислів цікавий у французькій мові: візит завжди “повертають”, навіть коли він перший], підписати контракт про одруження, спілку, встановити мир, прийти до ігор і змагань за правилами, відзначити альтернативні свята, звернутися за послугою [вислів також цікавий: це висловлення віддачі є необхідним навіть для послуг, які “надають” вперше] ритуальних і почесних, для того, щоб “засвідчити повагу” [вислів мовою тлінгіт], інакше кажучи, все, що обмінюють одночасно, як і речі все більш численні і більш цінні, за умови, що спільноти є більш багатими (с. 198–199).

Термін “термін” відзначає ознаку: це межа терміну виплати, ритм виплати. Отже, він включає в себе час, інтервал, який відділяє прийняття від повернення. На думку Мосса, *термін* становить специфічну й важливу рису *дачуки*. Інтервал цієї затримки виплати дозволяє Моссу не відчувати того протиріччя між дарунком і віддачею, на якому я так наполягаю і яке веде до божевілля так само, як тоді, коли дарунок мусить залишатися поза обміном по часу, як і тоді, коли він буде до нього залучений, якщо тільки він сам туди не залучає. Різниця, відзначена терміном “термін”, видається тут пересторогою проти божевілля часу. Мосс не відчуває жодної незручності, коли говорить про обмін подарунками, він навіть вважає, що подарунок

De kava – південно-західне полінезійське слово, яке означає рослину *Piper methysticum* і одурманюючий напій з її коренів. – Примітка перекладача.

не може існувати поза обміном. Просто *syn-*, *синтеза* або *синтаксис*, які поєднують дар і обмін, – це відмінність часова, або точніше, очікувальна, відсування терміну чи термін відсування, який розподіляє все “одночасно”. Тотожність між даром і обміном не була б безпосередньою і аналітичною. Вона мала б до певної міри форму синтезу *a priori*: синтезу, оскільки він вимагає зволікання, синтез *a priori* – інакше кажучи, необхідний – оскільки його вимагає для входження в гру “сама річ”, сам об’єкт дарування. Його сила або властивості, які йому були б притаманні. Це тут, здається, найбільш цікава ідея, провідна нитка, яка веде до *Есе про дар*, це значить, що вимога повернення “вчасно”, з опізненням дати виплати, вимога відмінності в обігу *вписана*, для тих, хто бере участь у досвіді дарування чи віддаровування, *у самій речі*, яку дарують чи обмінюють. Перед тим, як укласти контракт, жест наміру індивідуальних або колективних суб’єктів, рух дарування/віддаровування є сила (“чеснота чогось подарованого”, як говорить Мосс), іманентне володіння річчю або, у будь-якому випадку, привласнене як таке дарувальниками тими, хто одержує дарунок. Знемовлена таємничою силою сама річ вимагає дарунку і повернення, вона потребує отже, “часу”, “терміну”, “відтягнення терміну”, “інтервалу” зволікання, становлення-зволікання закінченості, анімації часу нейтрального і однорідного через бажання дарунку віддаровування. Різниця, яка не (є) нічим, є (в) самій речі. Вона є (дана) у самій речі. Вона є сама річ. Вона, різниця річ (та сама). Вона, і нічого більше. Сама вона, ніщо.

Трансформація закінченості у зволікання була б рухом цього бажання дарунку/віддаровування. Він буде вписаний усередину, до *самої* подарованої/обмінної речі. Ця потреба речі, ця вимога терміну і зволікання була б навіть структурою речі. Річ потребувала б межі і часу, одночасно обмеження і межі, а саме міри, яка обмежує – і темпоральності. І річ не була б річчю, вона не мала б своєї “сили” чи своєї сутності речі поза цією потребою. Ця вимога виявляється тому, що називають дарунок-віддарунок.

Що ж являє собою річ, якщо ми можемо говорити про неї таким чином? Пізніше ми повинні будемо зустріти це запитання в або поза його гайдеггерівською модальністю, але воно було поставлене певним чином на самому початку *Есе про дар*, відразу після визначення програми і цитування поетичних рядків у епіграфі. (Чому слід починати з поезії, коли йдеться про дар? І чому дар виступає завжди як дар поетичний, як говорить Малларме?). Це перші слова, записані курсивом: *“Яким є правило права й інтересу, яке, у відсталому або архаїчному суспільстві діє так, що одержаний подарунок обов’язково повертають? Яка сила міститься в речі, яку дарують, що вона примушує того, хто отримує подарунок, повертати його?”* (с. 148).

Можна трактувати так: дар не є даром, він дарує лише за умови, якщо він *дарує час*. Різниця між дарунком й іншими операціями обміну ясна і проста, – це те, що дарунок дарує час. Там, де є дарунок, є і час. Те, що дарує, – це час, але цей дар часу є також вимогою часу. Необхідно, щоб річ не була відразу ж і через деякий час повернена. Потрібен час, потрібно, щоб це тривало, потрібне очікування – без забуття. Річ вимагає часу, але вона вимагає часу окресленого, не миті, не безкінечного часу, але часу обмеженого певним терміном, інакше кажучи, ритму, періоду. Річ не перебуває в часі, вона є або дає час, чи більш того, вона потребує мати, давати чи брати час – і час як ритм, ритм, який не відповідає гомогенному часові, але який його первинно структурує.

Дар дарує, вимагає або забирає час. Річ дає, вимагає чи вибирає час. Це одна з причин, через яку цей об’єкт дару пов’язується з необхідністю – внутрішньою – певної оповіді чи певної поетики оповіді. Ось чому ми візьмемо до уваги *Фальшиву монету*, і це неможливе витлумачення, яким є оповідання Бодлера. Річ як щось подароване, лише даром не трапляється, якщо воно трапляється лише в розповіді. І в облудно поетичній розповіді. В епіграфі

передмови до *Есе про дар* подано "стару поему скандинавської еди", одна строфа (145) якої виявляється важливою:

Краще не молити (просити)
Ніж жертвувати забагато (Богам):
Дарований подарунок завжди очікує
подарунка у відповідь.
Краще не приносити пожертви
Ніж занадто на них витратити (с. 147).

Мосс старанно працює з цим поняттям часу або терміну. Він тут шукає специфічну ознаку дару, те, що його відрізняє від позички, боргу чи виплати, які визначені правом чи економікою сучасного Заходу. Критикуючи словник певних авторів, Мосс намагається відтворити, якщо можна так сказати, цінність дару, "подарунка зробленого" і "подарунка у відповідь" там, де інші прагнули описати сам процес обміну, з процентом, як операцію чисто економічну, комерційну чи фінансову, не відчуваючи ніякої потреби в категорії дару. Адже може видаватися заманливим позбутися таємничого і невловимого характеру цієї цінності дару. І оскільки ми про це говоримо з такою наполегливістю "неможливий", чому не оголосити про ілюзію, інакше кажучи софізм чи паралогізм, псевдо-проблему, тим більше, що розум нам наказав би, за здоровою логікою, кинути це? Чи не досить дійсно описати по-науковому реальний обмін цінностями з лихварським зиском, одним словом, логіку кредиту, відсотки позик і терміни виплат? Тому що вводячи слово і категорію дару там, де інші автори намагаються чи намагалися обійтися без них, Мосс хотів би досягти успіху в багатьох операціях (і це одна з привабливих ознак його *Есе*: вимірювати певну впертість впертістю цієї неможливої не-речі, якою є дар: 1. Досягти успіху в тому, щоб зберегти природну специфічність процесу дару у відношенні до холодної раціональності економіки, до капіталізму чи меркантильності – і через це розпізнати в дарові те, що при-

ходить в рух коло економічного обміну; 2. Досягти успіху в описові символічності, яка пронизує холодний економічний розрахунок, з'ясувати феномени, релігійні, культурні, ідеологічні, дискурсивні, естетичні, літературні, поетичні, які є невіддільними від процесу дарування і які його організують усередині цього абсолютного соціального факту, що його Мосс робить самим об'єктом соціології (слід було б пригадати тут його критику певного економізму Маркса і весь контекст *Записів із Соціології* тощо); 3. Досягти успіху в розумінні гомогенності, принаймні відносної, усіх людських культур, якими б не були тип чи рівень економічного і юридичного функціонування; 4. досягти успіху в тому, щоб дати кредит, час, термін – чи додаткову різницю (“віддати пізніше і більше”), – вимогу, *відсоток самої речі*, отже, відсоток, який не походить ні від чого іншого, як від самої речі, відсоток речі даної, речі, яка називає дар, “цього” подарованого (слово *це* не входить до словника Мосса ...): не *це* з *це дає* (es gibt ; il y a ; there is), а *це* з *це дане*, тим більше, що потреба речі бути даною-повернутою дозволяє не розрізняти *це* з “це дає” і *це* з *це дане*. *Це* дане шмигатиме, щоб *це* давало. *Це* є те, що дарує-подароване, дарувально-дарувальне. Зрештою, за винятком віддалення в часі й відсотка амортизації, *це* є одночасно, “в той же час”, подароване-подароване і дарувально-дарувальне.

Щоб підтримати цю думку, сприйmemo певний лексичний від Мосса. Ми з нього подамо чи візьmemo два приклади.

Перший приклад. Він може нас зацікавити у зв'язку з відношенням, яке Мосс не тематизує, між *датою* і *даром*⁴. Щодо кредиту, якого вимагає рід у потлачі (племена північно-західної Канади), одне зауваження (2, с. 198) цитує Боас: “У всіх цих заходах, індіанець покладається на допомогу своїх друзів. Він обіцяє їм заплатити за цю допомогу пізніше. Якщо ця надана допомога полягає у

⁴ Я дозволю собі посплатися тут на Schibboleth. Pour Paul Celan; Galilée; 1986, скрізь, особливо, р. 72–77, 93–108.

чомусь, що має ціну, яку індіанці вимірюють в ковдрах, як ми вимірюємо в грошах, він обіцяє повернути вартість позиченого з надлишком. Індіанець не має системи письма і, внаслідок цього, щоб убезпечити передачу цінностей, вона здійснюється прилюдно. Набиратися боргів, з одного боку, і платити борги, з іншого боку, – це потlach. Ця економічна система розвинулася настільки, що капітал, яким володіють усі індивіди, об'єднані у плем'я, перевищує набагато кількість доступних цінностей; інакше кажучи, умови повністю аналогічні до тих, які переважають і в нашому суспільстві: якщо б ми забажали погасити усі наші кредити, ми виявили б, що фактично доступних грошей абсолютно не вистачає, щоб заплатити. Результатом спроби усіх кредиторів домогтися виплати боргів [маємо на увазі, разом і негайно], була б безнадійна паніка, від якої суспільство не скоро б вилікувалося”.

Розглянемо насамперед, мимохідь, висловлювання про письмо. Якщо відтворити вираз Боаса, на наш погляд, дуже проблематичний, “Індіанець” не має “системи письма”. Ми бачимо таким чином проголошене відношення між письмом або його заміником (але що таке заміник письма, як не письмо?) і процесом дарування: останній не визначається лише як зміст чи тема письма – розрахунку, архіву, мемуарів, оповіді чи поеми, – але вже, сам по собі, як залишення відбитків. Дар буде завжди даром письма, пам'яті, поеми чи оповіді, заповітом тексту, в будь-якому разі; і письмо не буде лише формальним допоміжним засобом, зовнішнім архівом дару, як те, про що згадує тут Боас, але “щось таке”, що має зв'язок із самим актом дарування, *актом* одночасно в значенні документа і результативного виконання дії.

Боас робить висновок, що індіанець, у потlachі, хоче *одночасно* повернути свої борги публічно і зберегти плоди своєї праці для майбутнього, підготувати спадщину для своїх дітей. Бо що робить Мосс після того, як він проциту-

нав цей довгий уривок? Він нічого суттєвого не заперечує, схвалює точність опису, але пропонує зміни у термінології (словнику). Ось погляньмо: “Уточнюючи термін “борг, оплата, виплата, позика”, і заміняючи їх такими термінами, як: подарунки зроблені і подарунки повернуті, – терміни, які Боас зрештою перестає, до речі, вживати, ми одержимо досить точне розуміння функціонування значення кредиту в поглачі”.

Ця корекція змінює напрямок значення у колі дефініцій. Вона здається тавтологічною, але її вираженість важлива для Мосса. Для нього видається важливим аналізувати раціональність економіки кредиту, починаючи з дару, а не навпаки. Дар є первинним. Він виступає справжнім виробником цінності, будучи сам по собі вартістю цінностей. Як говорить Валері про ідею (дух), дар є одночасно вартістю і джерелом, без ціни, усієї вартості⁷. Оскільки етика й політика, які орієнтують це висловлювання Мосса, намагаються піднести вартість щедрості людини, яка дарує. Вони протиставляють ліберальний соціалізм негуманній холодності економізму, цих двох економізмів, представлених меркантилізмом капіталізму і марксистським комунізмом.

Другий приклад. Відразу ж після цього, інший, зовні лексичний, хід заперечує певному виду еволюціонізму. Не розуміючи боргу в його відношенні до природного дару, не розуміючи “терміну” й відкладеного відсотка як наслідків дару, еволюціонізм доходить до розуміння кредиту як запізнілого винаходу високорозвинених суспільств.

Сучасна історія економіки й права допускає величезну помилку в цьому питанні. Просякнута сучасними ідеями, вона будує своє розуміння економіки* *a priori*, йдучи за так званою необхідною логікою; в глибині своїй вона залишається в межах старих традицій. Немає

⁷ *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1960, t. II, p. 1077–1085.
Див. на цю тему: *L'autre cap*, Minuit, 1991, p. 94.

нічого небезпечнішого, як ця “несвідома соціологія”, як її називає М. Сіміанд. Наприклад, М. Куге ще говорить: “Примітивні суспільства визнають лише систему натурального обміну; в той час, як більш розвинені суспільства користуються продажем за готівку. Продаж у кредит характеризує найвищу фазу цивілізації; вона з’являється насамперед у формі проведення комбінацій продажу за готівки й позички.” Насправді, точка відліку знаходиться інде. Вона міститься в правовій категорії, яку обходять юристи й економісти, оскільки вона їх не цікавить, – це дар, комплексний феномен, особливо у своїй найдавнішій формі, формі всезагальних податків, яку ми не вивчаємо в цих мемуарах; адже дар обов’язково викликає в пам’яті значення кредиту [підкреслення моє. – Ж. Д.]. Не еволюція примусила економічне право перейти від натурального обміну до продажу, а продаж від готівки до кредиту. Це відбулося через систему подарунків, переданих і повернутих до певного терміну, які заклали основу, з одного боку, натурального обміну, через спрощення, через наближення часів, колись роз’єднаних, і, з іншого боку, – купівлі й продажу, останньої за готівку і в кредит, а також позички. Адже нічого не доводить, що жодне з прав, які проминули фазу, яку ми описуємо (особливо, вавілонське право), не знали кредиту, який знають усі архаїчні суспільства, що виживають довкола нас. Ось інший простий і реалістичний спосіб розв’язати проблему двох “моментів часу”, яку уніфікує контракт і яку вже розглядав М. Даві.

*Ми не помітили, що значення терміну було не лише таким давнім, але й таким простим або, якщо хочете, таким складним, як і значення готівки (с. 199–200).

Ці тези належать до підрозділу “Американський північний захід. Честь і кредит”, тобто два мотиви, притаманні цьому американському потлачу. Ми щойно говорили про кредит. Це саме з приводу честі божевілля вривається до

сцени, яку воно насправді таємно готує. Саме для того, щоб перейти до цього божевілля, ми здійснили цей відступ. Божевілля, яке прокрадається до тексту Мосса, – це певний надлишок дару. Він дійде, мабуть, аж до знищення смислу дару, загрожуючи, як мінімум, цій очікуваній семантичній єдності, яка дозволяє знову говорити про дар. Отже, хоч він показує себе таким скрупульозним у попередніх параграфах, таким вимогливим щодо *найменування* дару і щодо необхідності назвати дар даром, Мосс кидається помножувати ознаки – (по)давати, як говориться, ознаки – лексичної невизначеності, як ніби його мовлення повинно абожеволіти через сторінку після того, як він вклав стільки наполегливості в те, щоб зберегти у дарові значення дару. Його мовлення божеволіє в той момент, коли, в потлачі, процес дарування *виходить з себе* і, коли, про це щойно сказав Мосс, “не йдеться навіть про те, щоб дарувати і віддавати, а йдеться про те, щоб знищувати, щоб навіть не бути схожим на людину, яка хоче, щоб їй повернули...”. Тремтіння цієї непевності впливає на слово “дар”, але так само й на слово “обмін”, з яким Мосс його постійно пов’язує. Ось хід божевілля:

Не меншу роль в цій трансакції індіанців відіграє значення честі.

Ніде особистий авторитет (престиж) вождя і престиж його клану не пов’язаний більше з витратами і з точністю повернення вичерпно прийнятих дарів, зі способом перетворити в зобов’язаних тих, кому вони були зобов’язані. Споживання і руйнування тут справді є безмежними. У певних потлачах напевно втрачають усе, що мають і нічого не залишається. Саме таким бути найбагатшими і також *найбезрозсудніше* розтратницький потлач [підкреслення моє. – Ж. Д.]. Принцип антагонізму й суперництва панує над усім. Політичний статус індивіда у братствах і кланах, ранги усіх видів одержується у “війні власності” як у війні, внаслідок везіння, отримання спадщини, утворення

спілки чи внаслідок одруження. Але все це вигадано як “боротьба багатства”*. Одруження дітей, посади в братствах одержуються лише в ході обміну і повернення потлачу. Їх втрачають у потлачі як їх втрачають у війні, у грі, на перегонах, у битві. У певній кількості випадків, не йдеться навіть про те, щоб подарувати й повернути, а про те, щоб знищити, щоб навіть *не мати вигляду людини*, яка хоче, щоб їй повернули [підкреслення моє. – Ж. Д.]. Вони спалюють повні банки жиру риби олакен (sandle-fish, риби-світильника) або китового жиру, палять будинки і одяг; розбивають найдорожчий мідний посуд, кидають його у воду, щоб роздавити, “розпластати” свого суперника. Таким чином переможець не лише сам прогресує, але й підносить свою сім’ю вгору по соціальних щаблях. Ось, отже, система права і економіки, де витрачається і передається постійно значне багатство. При бажанні можна назвати ці передачі іменем обміну чи навіть комерції, продажу; але [підкреслення моє. – Ж. Д.] ця торгівля є шляхетною, повною етикету і щедрості, і, в будь-якому випадку, коли вона проведена в іншому дусі, з метою негайного виграшу, вона стає об’єктом презирства досить виразного (підкресленого).

* Див. зокрема міф про Аяса (...), котрий втратив “face” у грі й помер. Його сестри й племінники одягли траур, дали потлач як реванш – і він воскрес. Необхідно вивчити у зв’язку з цим, гру, яка, навіть у нас, сприймається не як контракт, але як ситуація, що заторкує честь. де видається добро, яке, зрештою, можна не видавати. Гра є формою потлача і системи дарунків. Її поширення навіть на північному заході Америки є гідним уваги (...) (с. 200–202).

Це божевілля має вигляд дещо жахливий, але вигляд деформації до певної встановленої межі. Можна тут розпізнати кілька взаємозв’язаних рис. Злите в один повторний *подвійний вузол*, між зв’язок і не-зв’язок або пе

рендетення, це божевілля є точно подвійним, оскільки воно *a priori* загрожує з таким же успіхом замкненому колу раціональності обміну, як і шаленим витратам, без повернення, дару, про який забули: божевілля збереження або перебільшеного накопичення і божевілля невинуватеної розтрати. Але оскільки воно руйнує обидва боки кола, божевілля підірве саму мову. Воно руйнує семантичну відповідність, яка дозволила б сказати, оголосити, розумно описати це божевілля, словом, усе те, що претендує знати, що *означають* дар і не-дар. Завжди настає мить, коли ця беззмістовність починає спалювати слово або значення “дар” сам по собі і розсіяти безслідно як його попіл так і слова або зародки. Ми могли розглянути цей важливий зв’язок між даром і цим розпорошенням – яке я недавно визначив як те, що не повертається до отця, або те, що звичайно *не повертається*⁸. Шукаймо принцип уніфікації усіх фразеологічних виразів, до яких входить слово “дар”, дієслово “дарувати”, прикметник “дарований”. Цього семантичного *вогнища*, довкола якого оберуться економія або організована полісемія, як вийде, бракує. Якби цей брак підтвердився, ми повинні були б відмовитися від концепту внормованої мови через глибоке семантичне застопоріння, яке дозволило б, наприклад, поставити таке запитання: який спільний зміст або *етимон* дару, від якого відбивається уся семантична різноманітність, усі ідіоми, усі вживання? Яким є консенсус, виходячи з якого імпліцитний лінгвістичний контракт дозволяє нам порозумітися, наперед-зрозуміти, чи навіть довіряти один одному, коли ми говоримо про дар, дарувати чи дароване? Що сталося б, якби брак спільного значення або внормованої полісемії повинен би був змусити нас відмовитися від цього запитання на користь певного концепту розпорошення? Цей концепт, який не був би єдино можливим, наштовхнув би на думку про прийнятність лише вживання, гри, контексту-

⁸ Див.: *La dissémination*, скрізь; особливо в “Hors livre”.

ального функціонування виразів, якщо ми змогли б у такому випадку говорити про вирази в цьому значенні, не вимагаючи семантичної регуляції, системи встановлених приписів у мові чи в продовженні мовної традиції. Ця альтернатива, зауважмо мимохідь, стосувалася б двох типів даного чи даних мови, двох способів визначити дар мови так званої материнської чи природної.

Ця гіпотеза безслідного розсіювання завадила б виразу повертатися по колу до свого змісту. Звідси ця парадоксальна накладка, неповернення дару. Слід підкреслити, що нас тут безупинно підтримує досвід мови щоразу, коли виникають слова “дар”, “дарувати”, “дароване”, “дарування”, “обдарований” або “дарувальник”. Не тільки з причини великих кордонів, великих демаркаційних ліній, які ніби встановлюють загорожу між різними значеннями чи різними функціонуваннями. Наприклад, можна запитати себе, чи ті самі семантичні правила керують логікою дару, коли вона залежить від *мати* і *бути*. Звичайно, думається, дати можна лише те, що маєш, чим володієш, і дати його іншому, хто, в свою чергу, може таким чином мати його, заволодіти. Навіть парадокс “давати те, чого не маєш”, про який ми вже говорили, зберігає свою цінність парадоксу лише з огляду на те, що пов’язує, у загальному значенні, “дарувати” і “мати”. Можна себе запитувати, чи ті самі семантичні правила керують виразами, які містять на противагу передачу того, чим ми є іншому, який бере – або стає – те, що йому таким чином дають. Подумаймо про вислів “віддавати себе”, про метонімію або синекдоху, які стосуються “об’єкту” часткового, фрагментів чи ознак того, чим ми є і що ми можемо дати як те, що ми маємо, те, чого ми позбуваємося або дозволяємо забрати. Усі фігури цієї тропіки важко вміщуються у межах риторики, обриси якої, “терміни”, взагалі і з усією суворістю, уже не дозволяють себе спинити.

Так само можна себе запитати, чи ті самі правила керують виразами, які означають, що хтось дає щось (озна-

цінний предмет, матеріальний чи символічний, якщо вжити попередньо це розрізнення), і тими, де дане не становить об'єкт, річ матеріальну, але є символом, особою чи відрізком мовлення. Інакше кажучи, чи додаток, що позначає "об'єкт" дії "давати", чи дане у дії давання щоразу не змінює радикально зміст дії? Що є спільного між давати перстень, браслет, давати пити і їсти, з одного боку, і давати враження, відчуття, давати виставу чи презентацію, як і вирази, які це називають, не стягуючись до ідіоми, а отже, в принципі, мають обмежену перекладність? Що є спільного і який зв'язок між "давати час" і "давати ціну" (у значенні оцінювати: "я Вам даю за це стільки"), між "давати полегкість" і "давати наказ", між "давати інформацію" і "давати курс лекцій, давати знання", "давати урок", що є зовсім інше, і "давати заміну", "давати знак" і т. ін.? Щоразу постає структурна відмінність даного: то це щось явно природне чи матеріальне (води), то щось символічне (перстень), то особа (віддати дочку заміж, дати дитину, дати короля своїй країні⁹), то розповідь (ще один ряд дару: давати лекцію, давати розпорядження – і, знову ж таки, чи природа контексту змінює структуру дару). Щоразу, отже, відмінність у структурі даного здається – ми підкреслюємо – *здається*, підбиває на процесі дати різнорідність без повернення.

У цьому дуже короткому списку прикладів ми все-таки спробували навести порядок. Для зручності представлення ми відрізняли ряд (порядок) даного (бути/мати, щось чуттєво природне, якщо таке існує в чистому вигляді/символ, особа, мова, і т. п., стільки проблематичних категорій, коли вони визначають усе існуюче-дане і коли, через це, дар, мабуть, зітре між ними усі межі). Ми також спробували

⁹ Або подарувати раба: коли я виголошував цю лекцію у Чикаго, це питання було опрацьоване дуже цікаво і пов'язане з питанням оповіді (в одному неопублікованому тексті, до якого я сподіваюсь коли-небудь повернутися) Томаса В. Мітчела. Одним словом, що відбувається, коли "Дароване є особою", рабом, який "не має чого дати"? Рабство – це те, що повертає, чи те, що дає ("what gives", говорячи американським арго), чи позбавлене "слова".

встановити порядок, таксономію принципу, класифікацію (дане як бути/мати, річ/особа, щось відчутне природне/щось значуще або символічне, щось/слово та ін.); але, якщо звернутися до *Littre* або до аналогічного словника, буде значно складніше знайти принцип уніфікації чи класифікації для усіх ідіоматичних (фразеологічних, сталих) виразів. Ми могли б покласти в основу *чотири типи запитань*.

1. У стилі аналітичної філософії або аналізу поточного мовлення можна поставити запитання, за яких умов (конвенційних контекстуальних, інтенційних та ін.) функціонує, наприклад, такий вираз чи такий *speech act*, який полягає у тому, щоб, скажімо по-французьки, давати слово (обіцяти, клястися) чи давати наказ (акт наказу), і те, що тут є *давати*, в усіх цих випадках. Подібний аналіз може піднятися, з боку *speech acts* і в феноменологічному стилі інтенційного аналізу, до інтенційного акту давати взагалі. За яких умов він відбувається? Що значить “дар передбачення” і под.? Цей останній вислів, зрештою, значно ускладнює образ обдарування, який постійно вживають феноменологи, починаючи з Гуссерля, щоб змалювати остаточне відкликання принципу з принципів феноменології, а саме природного *дару* інтуїції¹⁰, яка видає саму річ

¹⁰ Йдучи тут за схемою проблематики, яку я спробував визначити на Семінарі 1977–1978 років, я поки що не ставитиму за мету широко розвивати цю думку, читання і дискусія очікують, щоб була названа важлива праця, яку Жан-Люк Маріон опублікував з того часу (*Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989.). Щоб зробити кілька підготовчих позначок у просторі цього майбутнього обміну та визначити ставку семантики дарування у феноменології, я процитую висновок з першого розділу, у якому Маріон обговорює зокрема певні аспекти мого прочитання *Логічних пошуків* Гуссерля в *Голос і феномен*. “Категорійна інтуїція дає змогу лише виміряти вартість – віднині безміри – дарування. Вона тут помічає розкриті прірву, без прикриття – принаймні в очах Гайдеггера, якщо не Гуссерля. Адже тут найбільш стриманий перед чарами надлишкової і безумовної присутності, без

або саме значення, уособлено, або в живому образі, як це говорять, у їх близькій присутності.

2. Можна себе запитати, чи ця розмаїтість значення, яка відбивається на множинності *даних* і відображає її у

сумніву, не той, від кого цього чекали. Гуссерль, зрештою, повністю очарований даруванням без меж, здається, не зауважує дивності такого перебільшення і лише порядкує над надлишками, не досліджуючи їх. Принаймні зачарування не видає – прикриваючи його – остраху перед розширенням наявності дарування.

“Без сумніву, чи постане питання, на яке Гуссерль не зміг би відповісти, оскільки він, можливо, ніколи не чув його як оригінальне запитання: що все-таки дається? Не лише: “Що є те, що дається?”, але, більш істотно: “Що означає давати, як все-таки не перейматися тим, щоб усе було віддане, як же думати, що все те, що є, буває лише тоді, коли воно дане?”. Він мовби дозволив припустити, що Гуссерль, наче заповнений імперативом, погрозовим і радісно-переможним одночасно, керувати надлишковістю наявних даних, зовсім не замислюється (принаймні в *Логічних пошуках*) над статусом, наслідками і навіть сутністю цього дарування. Це замовчування дозволяє погодитися (йдучи за думкою Жака Дерріди), що Гуссерль, залишаючи недослідженим дарування, розширення якого тим часом здійснив, не звільняє це явище від пут присутності, які тримають її в метафізичному заточенні. Гайдеггер навпаки [...]” (с. 62; пор. також, зокрема, с. 68, 87 ц. кн., і звичайно сторінки, на які покликалися протягом усієї книжки, якщо тільки це не вони швидше за все викликали її, починаючи з думки про *запрошення* як думки про дарунок (“Після трансцендентальної редуції і редуції екзистенційної настає обмеження на *запрошення* і *прохання*). Те, що дається, дається лише тому, хто вдається до *запрошення*, і лише у формі чистого підтвердження *запрошення*, повтореного через те, що було одержане [...]. *Запрошення* видається таким чином природною схемою двох попередніх обмежень, власне тому, що тільки воно дає можливість привести до..., до того, що воно просить віддатися подаванню *запрошення* як такого – вдатися до *прохання*, у подвійному значенні піддатися йому і піти йому назустріч. [...]. Досить було б лиш уточнити те, що до чи без *Дасена*, одержує чи відкидає *запрошення*, коротше кажучи, сприймає його. Не конституент *Я*, не *Дасен*, хто є – якщо власне він може ще бути – тим, хто піддається на заклик, яке дає?” (с. 296–297). Те, що я намагався сформулювати як *запрошення*, як “ходім”, “так”, їх безкінечну повторюваність понад усе, “призначеність”, визначену з часу відповіді, як дар взагалі, примусило б мене, без сумніву, скоритися “логіці” й необхідності цього аналізу.

множинності дії *давати* становить різновид загального еквіваленту, який дає можливість перекладу, метафоризації, метонімізації, заміни у межах семантичного кола насамкінець гомогенного. Цей загальний еквівалент буде означеним чи трансцендентальним означуваль-

Щоб обмежитися тут найбільш принциповими моментами, скажімо, що запитання, якщо не дискусія, залишилося б відкритим у напрямку визначення прохання чи вимоги, там, де коло ніби обертається між називанням особи (*Anspruch des Seins*), називанням батька (*Anspruch des Vaters*), “вищість” яких Гайдеггер піддає сумніву, і “подібне називання того, що дискредитує Гайдеггер”, тобто того, що “Левінас не втратить шансу підхопити”. Ні, додаю, Маріон, який, здається мені, впорядкував також “запрошення як таке”, “чисту форму запрошення”, до називання батька, звертання, яке повертається до батька і яке, насправді, сказало б правду про батька, власне, ім’я батька, й нарешті батька як такого, що дає ім’я.

Маріон пише зрештою: “Дійсно, слово, яке просить “Слухай!” не вимовляє так *якесь* запрошення серед інших можливих на користь того чи іншого авторитету, як вона й не кодує запрошення як таке – запрошення відгукнутися на поклик, з єдиним наміром триматися, піддавшись на нього. Саме звертання надходить як таке, без чи перед будь-яким іншим “повідомленням”, щоб *захопити зненацька* того, хто його сприймає *охотити* навіть того, хто його не очікує. Модель звертання здійснюється до прямої декларації особи, і більш широко”. І одне зауваження “зрештою декларація не практикується більше, тут, в ім’я людини (але Отця), ні заради її призначення чи починаючи з людини як істоти. Таким чином виникає чиста форма оклику” (с. 295): я підкреслив слова “*охотити*” і “*захотити*”, щоб визначити наперед ставки у грі, які з’являться пізніше, власне в читанні *Фальшивої монети*). Чому Маріон, якщо він її *декларує* позбавленою будь-якого визначеного вмісту, визначає “чисту форму звертання” (і таким чином дару) як звертання “во ім’я отця”? Я єдине звертання, незважаючи на “різницю між цими двома звертаннями (одне християнина, інше іудея)”, якої “важливо дотримуватися”? Чи можливо почути “чисту форму звертання” (і насамперед чи можна припускати чистоту такого роду? І якщо так, то починаючи з чого?), яке не було б ні від істоти, ні від батька, ні у братерській відмінності “того” якщо можна сказати, між Іудеєм і Християнином, ні, отже, в мові “Слухай, Ізраїлю, Ягве наш Бог, Ягве єдиний (*Deutéronome*, 6, 4)”, з якого як нам говорить Маріон, вони “походять, один і інший”? (с. 295). Також Маріон, “*Réponses à quelques questions*”, у *Revue de Métaphysique et de Morale*, №1, 1991, особливо с. 69.

ним. Відіграючи роль трансцендентального даного, він орієнтуватиме різнорідність і дасть трансцендентальну категорію, у якій усі інші категорії даного (бути/мати, річ/особа, чуттєве – природне/символічне та ін.) матимуть особливі визначення, метафорично-метонімічні заміщувачі. Ми знаємо, що слово “трансцендентальний” визначає насамперед категорію, яка стоїть над усіма родами (*transcendit omne genus*) і яка уможлиблює таким чином будь-яке інше категорійне визначення. Ця велика трансценденталістична традиція може писати трансцендентальне дане як у теперішньому взагалі (“з’явитися” представляє появу у світлі або ж бути створеним, природне дане дару, який походить від Природи, Буття, Бога, Отця – або Матері), так і у фалосі взагалі (трансцендентальне значуще, що завершує, за Лаканом, “символічний ряд”, який оберігає дар від його розщеплення, тобто, може, від нього самого). За цією традицією, найпотужнішою і найнезаперечнішою, слід мати загальний еквівалент даного, щоб зрозуміти те, що відбувається в дарі взагалі і як упорядковуються види дару й обміну взагалі (повного чи часткового) – і, нарешті, якою є Дана річ. Адже у глибині своїй, це завжди повинна бути Річ, та сама річ, яка віддається, навіть якщо вона це робить, ділячись чи розподіляючись в часткових предметах. Вона не частковий предмет, звідки наполягання Лакана, наприклад, на факті, що фалос, означувальне усіх означувальних, умова усіх дарів і усіх обмінів, не повинен бути частковим предметом¹¹. Складною є проблематика часткового предмета і усього ряду можливих дарів (подарунків, *фекалій*, пенісів, дітей, зброї). Саме про неї ми тут говоримо, прямо чи ні.

3. Як пояснити ці розриви всередині певних виразів (наприклад, французьких) поміж синтаксисом давати (дієслово) і синтаксисом дару (іменник)? Від того, що

¹¹ Дозволю собі звернутися тут до “*La facteur de la vérité*”, у *La carte postale...*, Flammarion, 1980, p. 500.

означає “дати” до того, що означає “дар”, чи є доброю ідіоматична консеквентність? Наприклад, я говорю по-французьки про вікно, що воно “*donne sur la rue*” – “виходить на вулицю”, буквально “дає на вулицю” (що, як я припускаю, можна зрозуміти як дає можливість бачити, дає шлях погляду, як і драбина, яка виходить на – , по-французьки буквально “дає на – ”, тобто дає вихід на – , і под.) Але я ніколи не подумав би (і чому?), що тут присутній дар. Я не говорив би, в жодному разі буквально, про дар вікна чи сходів. Що означає цей розрив? Чому “видати когось поліції” не пов’язується з даром, щедрим даром, когось для поліції (адже остання могла б прийняти його як такий), в той час, як щодо батьків, які видають одного зі своїх дітей заміж або одружують, з легкістю говоримо про дар, з моменту, коли вони можуть думати, що позбуваються того, що вони віддають. Не будемо нагромаджувати тут подібні приклади, їх було б багато, але вони відрізнялися б від мови до мови. Винесемо з цього лише один висновок (а саме: основний зв’язок ідеї дару і мови, або в будь-якому разі, сліду, ніколи не приведе до економії виразу) і один сумнів (чи не є неможливим виділити концепт смислу дару, який стоїть понад виразовою різноманітністю)?

4. Трансцендентне запитання чи, швидше за все, запитання щодо трансцендентного ускладнюється, воно навіть жахається, якщо між усіма даними, усіма даними “речами”, які ми перерахували досі, спробуємо провести лінію, яка б поділила структури дару на дві частини, хоча б ті, які ми визначили в ідіомах. Тут був би, з одного боку, дар, який дає щось визначене (якість, презент у будь-якій формі, щось особистісне чи безособове, щось “природне” або символічне, щось або знак, знак недискурсивний чи дискурсивний і под.); а з іншого боку – дар, який дає не дане, а умову даного присутнього взагалі, яке дає тим самим елемент даного взагалі. Це таким чином, наприклад, що “дарувати час” – не значить давати

справжній дарунок, а означає умову присутності усіх дарунків; “дарувати життя” буквально не дає нічого (навіть життя, яке розуміємо як дароване, скажімо для зручності, “метафорично”), але дає умову для усіх можливих дарів. Дарувати час, день чи життя – це не давати нічого, нічого визначеного, навіть якщо це значить давати можливість давати усі можливі “давати”, навіть якщо це значить давати умову давати. Що розрізняє в принципі цей розподіл трансцендентного розподілу, до якого він подібний? Тут не помітно лінії розподілу, яка відділяє трансцендентне від умовного, зумовлюваного від умовного, але накладає його на невизначеність, яка дозволяє інверсувати усі цінності: дар життя стає даром смерті, дар дня – даром ночі й под. І не будемо говорити більше про це, це інший вимір, дивне переплетення виразів від таких, що перекладаються як “віддатися у владу смерті” до “забрати чиєсь життя (*to take one's life*)”. Ця інверсія нагадує про великий закон *Gift – gift*¹². Ми вже досліджували цю логіку саме у застосуванні до виразу “дарувати життя”¹³, логіку, яка є логікою божевілля і разом з тим логікою оповіді, умовою можливості і неможливості розповіді у межах тексту Бланшо під назвою *Шаленство дня*.

Усі ці запитання стосуються певного божевілля дару, яке насамперед є божевіллям розщеплення значення “дар”. Шукати єдності цього значення – це було б, цитуючи оповідача з *Фальшивої монети*, “шукати полудня о чотирнадцятій годині”. Мосс не залишається байдужим до цього божевілля. Його *Есе про дар* дедалі більше стає подібним до есе не про дар, а про слово “дар”. Це, по суті, есе, щоб побачити, чи можна говорити про дар, есе “дару”, потрібні ланки для цього слова більше означального, ніж уживаного: есе слова “дар”, одним словом, щоб побачити, чи і

¹² Див. *вище*, с. 47–48.

¹³ *Paraques*, Galilée, 1986, p. 240, 280.

для чого воно може слугувати. У кінці цього Есе, його есе, кілька сторінок перед останнім словом (с. 267), він пише те, що виказує його мрійником чи стурбованим, тим, хто не припиняє “не відмовляти собі “у задоволенні” давати самозадоволені уроки термінології авторам, яких він цитує: “Однак, можна піти ще далі, ніж ми дійшли тут. Можна розчинити, спаяти, надати іншого забарвлення й інакше визначити основні значення, якими ми послуговувалися. Терміни, які ми вживали: презент, подарунок, дар, – не є самі по собі цілком точними. Ми не знаходимо інших, от і все. Ці концепти права й економіки, які нам подобається протиставляти: свобода і обов’язок; ліберальність, щедрість, розкіш і ощадність, корисливість, вигода, корисність, – було б добре їх піддати випробуванню.”

Замість цього неможливого концепту і цього невідшуканого терміна, Мосс не пропонує нічого, крім вказівок і “прикладу”, прикладу “гібриду”, власне, виклику в опозиціях, які дають можливість побудувати концепти. Чому не показово це? І справді Мосс продовжує:

Ми можемо дати з цього приводу лише вказівки: оберемо, наприклад*, Тробріандів. Це ще одне складне значення, що надихає (інспірує) усі економічні дії (акти), які ми описали; і це значення не становить ні значення цілком добровільної і бездоганно безкорисливої заповомогі ні значення виробництва й обміну, зацікавлених тільки в користі. Це сорт гібриду, який розквітає нижче:

*Ми могли б також обрати за приклад арабську *садагу*; милостиню, плату за наречену, суд, податок.

Нелогічність цього есе: воно закінчується там, де воно повинно було б починатися, настільки, що незрозуміло як у *Шаленстві дня* Бланшо¹⁴, за якою неможливою фігурою незакінчений кінець сам долучається до невизначуваного початку. Це оповідь, але оповідь, яка ошелешу

¹⁴ Там же, с. 232, 266.

у цьому значенні. Ніби Мосс нам сказав би: забудьте все, що ми тільки-но сказали, впродовж цих сотень сторінок, слід було б розпочати все спочатку.

Це божевілля вагається весь час поміж “я говорю дурниці” і “не вір, що я говорю дурниці, навіть коли я говорю щеснітницю”. І воно записане у наказі забути, який проголошується протягом усього дару. Але наказ забути, наказ дати забуття – це наказ дивний, сама структура якого задишається такою ж шаленою, як і ошелешливою. Ми бачимо, як цей наказ з’являється в “Милостині” Малярме:

Не уявляй собі, що я говорю дурниці,
Стара земля відкривається тому, хто помирає з голоду,
Ненавиджу іншу милостиню і хочу, щоб ти мене забув.
І над усе не надумай, брате, йти купувати хліб.

Ми не будемо пояснювати цю поезію, навіть цей останній рядок. Він містить наказ, він наполягає, вимагає: не перетворювати дар і його еквівалент на товар, у корисне добро (у двох перших рядках у словах: “Я ненавиджу корисливу милостиню”) і передусім – у харчі, у щось матеріальне. Підкреслимо лише структуру цього неможливого для виконання наказу: “Я [...] хочу, щоб ти мене забув”. Як будь-який негативний наказ, заборона, яка суперечливо накладається на сюжет, який я проголошую (наприклад, “не слухай мене”, “не читай мене”), він визначає цю ненормальність відповіді або відповідальності, в якій багато хто розпізнає психопатогенну владу, яку має *double bind*.

Тут адресат повинен пам’ятати наказ не пам’ятати, не забувати прохання забути: носи жалобу по мені, тобто бережи мене настільки, щоб втратити мене як годиться.

У всіх його вимірах (релігійному, антропологічному, культурному, соціо-економічному) питання милостині з’являється пізніше – а саме: чи милостиня є дар. Поки що не забуваймо накладку додаткового питання: те, що дане, милостиня чи ні, чи становить воно вміст, тобто щось “реальне”, що дарують або про що говорять? Чи не є це

передусім актом звертання до наміру іншої особи, наприклад, твір як текстуальне чи поетичне досягнення? З усією його внутрішньою деформацією або божевіллям, про яке ми говоримо, з даром, чи це насамперед не Есе про дар, у тому плані, в якому воно не здатне адекватно говорити про дар. Що виступає його темою? Чи поезія під назвою "Милостиня"? Чи, дуже близька до неї, ця жалобна пісня, якою є "Дар поезії"? "Милостиня" називається також "тю-тюн", "опіум", "ліки", дія "підраховувати", стільки мотивів які ми вже не облишимо. Це поезія, відома якнайменше у чотирьох варіантах (версіях), насамперед під назвами "Не нависть бідного", "До жебрака", "До бідного"¹⁵:

Милостиня

Візьми цю торбу, Жебраче! Не квили
Немічний вигодованець порожніх грудей
Нехай монета за монетою наповнить твій
жалобний дзвін.

До жебрака

Бідняче, ось сто су... Ти довго молив,
– Цього тобі бракувало – марення бути скупим?
Не ховай їх, хай задзвенить по тобі жалобний дзвін.

До бідного

Візьми цю торбину, Жебраче! Ти довго квивив
– Цієї вади тобі бракувало – марення бути скупим?
Не ховай свого золота, хай воно дзвенить
жалобним дзвоном по тобі¹⁶.

Садистична агресивність з погляду того, кому дають, погрозливе приниження, адресоване до жебрака, якого підозрюють в обмані, – все це стало вже певною традицією. Ми спробуємо її розпізнати, і лише для того цитуємо тут Ма

¹⁵ Щодо цієї поеми і "похоронного дзвону", який у ній прозвучить, див. Glas, Gallilée, 1974, p.171.

¹⁶ Mallarmé, Oeuvres complètes, éd. H.Mondor et G.Jean-Aubry, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 39 et 1934–1936.

форме, щоб накидати ескіз її становлення. Це, наприклад, традиція *Фальшивої монети* і “Убиймо бідних” Бодлера, яка залишить свій слід у *Божевіллі дня*, де можна, наприклад, прочитати: “У сорок, досить бідний, я став нужденним (...), нужденність тим прикра, що, коли її бачать, або ті, хто її бачить, думають: Ось у чому мене звинувачують; хто мене підстерігає тут. Отож, я зовсім не хочу, щоб про мене судили за моїм одягом¹⁷. Чи не дар становить божевілля дива¹⁸? Як і “Милостиня”, “Дар поезії” Мальярме має кілька версій. Одна з них власне названа “День”, інша – “Нічна поезія”, потім “Присвячення нічній поемі”. Як оповідь у *Фальшивій монеті*, до якої ми скоро звернемося, як її присвячення, що дається, не даючи нічого іншого, крім дару, про який говориться без будь-якого можливого виділення у цій насмішці, цей “Дар поезії” дається як дар сам по собі, в дії; і починається так:

*Я дарую тобі дитину в ніч едумейську!*¹⁹

Едумея, країна Едома, це було царство часів доадамових: до того, як Яків, який одержав благословення від свого сліпого батька, змінив свого старшого брата Ісава, царі Едумеї сприймалися як такі, що продовжували покоління без сексу і без жінки. Це не були гермафродити, а чоловіки без статі й без жінки. Порівняймо цю поему з твором, який народився б у самотнього поета, без пари або без жінки. “Жахливе народження”, – говорить “Дар поезії”, народження, під час якого дитина, тобто поема, виявляється таким чином дана, довірена, подарована: читачеві, якому вона присвячена, її адресатові або тому, кому вона подарована, звичайно, але водночас, годувальниці, яка, в свою чергу, в обмін, їй дасть свого молока (“... прийми жахливе народження: / І твій голос, що нагадує скрипку й клавесин, / Ніз’ялим пальцем притиснеш ти груди / З яких плине жінка

¹⁷ Maurice Blanchot, *La folie du jour*, Fata Morgana, 1973, p. 23–24.

¹⁸ Цит. *Parages*, p. 243.

¹⁹ Цит. пр., p. 40 et 1438–1439.

в сивілінській білості / До губ, спраглих від погляду синьої невинності?”).

Скоро ми побачимо, як переходить дар у вигляді монети з рук дарувальника до рук прохача. Ми не уникнемо запитання, що це за монети: справжні гроші чи “фальшива монета”, яка є тим, чим вона є, фальшива і підроблена, лише у випадку, коли про це не відомо, тобто коли вона циркулює, з’являється, функціонує, як добра і справжня монета. Загадка цього обману звертає нас до потрійного і неподільного питання *дару, вибачення і прощення*. А саме, чи дар може або повинен *оберігатися* від фальшивої монети.

Подаючи довге (широке) зауваження щодо значення монети (с. 178–179), Мосс вважає за потрібне вибачитися. Він просить вибачення, по-професорськи вживаючи множинну форму “ми”:

“Ми вибачаємося за те, що змушені були схилитися до розгляду цих занадто широких питань, однак вони настільки близько підходять до предмету нашого розгляду, що слід внести ясність”.

Він не просить, щоб його вибачили, він вибачається: “Ми вибачаємося” [Буквально: “Ми себе вибачаємо” – примітка перекладача]. У кодї французької ввічливості це не найвитонченіша формула. Через що він вибачається? Через те, що був змушений взяти до уваги. Коли щось робиться з необхідності, немає потреби вибачатися, “повне вибачення” дається одним жестом “незалежним від чиеїсь волі”. У цьому формулюванні, яким не слід надуживати, він вибачається за те, що був зобов’язаний. Це може видатися дивним. Але оскільки він має причину, щоб бути вибаченим, у нього немає потреби у прощенні. Не чекаючи відповіді читача, він вільний у можливості вибачити себе. У чому полягає помилка, яку він змушений був зробити і за яку він має право бути вибаченим? Це помилка “взяття до уваги” і взяття до уваги питань “занадто широких”. Він має право вибачатися також за те, що питання “занадто близькі” до предмету розмови і за те, що слід було б внес-

ти достатньо “ясності”. З цієї єдиної фрази одного мовця не можна зрозуміти, в чому полягає справжня помилка. У чому, щоб “схилитися до розгляду”? чи схилитися до розгляду “занадто широких питань”?

Спочатку виникає відчуття, що з погляду соціолога, теоретика, вченого, який керується принципом об’єктивності й нейтральності, не слід було б схилитися, бути *прихильним* до чогось. Не слід було б віддавати чомусь *перевагу* у дискусії чи в проблемі. Не слід було б, у цій сцені, займати якусь позицію (*віддавати*, як говорять, перевагу), щоб спробувати виграти, чи одержати виграш, якщо б нормативним виміром для кожного, хто говорить по-науковому – наприклад щодо *дару* – не було б не давати або брати, не робити ні свого наукового тексту *п’єсу* [або *річ*] з аналізованою структурою, *річ* у п’єсі або у сцені, акт у п’єсі або сцену в п’єсі (слово “п’єса”, як у словосполученні “грошова одиниця”, могло б стати титром усіх можливих текстів про дар, а вичити і титром усіх можливих дарів, якщо ми не змушені будемо тоді говорити так само про слово “титр”²⁰).

Певно, Мосс вибачається не за те, що порушив металінгвістичну нейтральність, застереження щодо вільності й прихильності, а за те, що виявив прихильність там, де не повинен був цього робити: до “питань занадто широких”. Він розглянув би занадто швидко й поверхово питання, які заслуговують глибшого розгляду, аналізу, який відповідав би їх величині – дуже широкого. Мосс просить вибачення за те, що він закінчив занадто швидко, не висунув достатніх гарантій ясності своїх висловлювань, не подавши достатньо виразних засадничих назв. Те, що розуміємо як дотримання етики – а тут етики наукового викладу, означає, що слід віддавати перевагу лише тоді, коли здатний не віддавати переваги вночі, у везінні, сподіватися на ве-

²⁰ Ми зробили спробу проаналізувати і опрацювати цю гру слова “*pièce*” [у французькій мові багатозначне слово, яке означає, зокрема, “частина”, “вистава”, “штука” та ін. – Примітка перекладача] у читанні *Droit de regards*, M.F. Plissart, Minuit, 1985, p. XVII, XX.

зіння, на те, що не можеш попередити або чим не можеш опанувати. Слід було б віддавати перевагу лише розумно, не брати зобов'язань понад те, що аналіз може установити, і з боку того, що може означити або узаконити віддання переваги; необхідно було б означити, гарантувати і узаконити виклад, у якому оголошується віддання переваги, прийняття рішення. Без цього розплачуємося словами або задовольняємося словами, як говориться в підтексті, що слова у цьому випадку є облудними, монетою без вартості – знеціненою чи фальшивою, – тобто без забезпечення золотом або без названої вартості, яка їй відповідає. Вибачаючись, що він змушений брати участь у розгляді занадто широких питань, Мосс вибачається за те, що він не надав своєму рішенню, тобто словам, які пояснюють його рішення, певної юридичної гарантії. Він не зміг достатньо акредитувати знаки, які він дає за своє віддавання переваги. Отже, він вибачається за те, що він зробив вигляд, що ризикує дати нам щось подібне до фальшивої монети, без відповідного забезпечення золотом.

Він не говорить жодного разу, що його прихильність не виправдана, тобто, що монета, яку він нам дає, – фальшива, що ми повинні повірити йому на слово (зрозуміло, пустопорожнє). Ні, він говорить, що це так виглядає – але це лише видимість, – що він платить нам фальшивою монетою, або точніше, що найважливіше (адже дати комусь монету, щодо якої він впевнений, що вона фальшива, – це не значить обдурити), монету, про яку не відомо, чи вона достатньо забезпечена, чи вона справжня чи фальшива, гарантована чи ні, оскільки відношення не встановлене, не видиме, не піддається перевірці між словами на позначення віддавати перевагу і обсягом цих “занадто широких питань”. Він може нас обманути, він може робити вигляд, що може нас обманути, обманюючи сам себе, відговоритися від нас, заговорившись. Ось, зрештою, за що вибачається у цьому довгому *Зауваженні про монету* (Принципове зауваження щодо вживання значення грошей).

Адже Мосс не виступає проти якогось зайняття позиції. Навіть, якщо так не виглядає, ми побачимо, що Есе, від початку й до кінця, – це суцільне зайняття позиції, постійна вицкапленість. Роздум про дар, трактат про дар повинен і не може не бути зайнятою позицією або взятою позицією у просторі, який він описує, аналізує, визначає. Це для цього, це в цьому, *це саме те, що він повинен*: він насамперед і з самого початку, *винний*. Теоретичним і нібито визначеним виміром есе про дар є *a priori* монета (розмінна монета, лише частина, частина і бік, момент операції результативної, утилісної і нормативної, яка дає або бере, заборговує, дає і бере, відмовляється дати або погоджується дати – або виконує обидві дії при необхідності, про що ми ще будемо говорити. Але у всіх цих випадках, цей дискурсивний жест є початком гри, прикладом того, про що він нібито говорить. Він бере участь у всьому, він належить цілому процесу, він є його часткою навіть у випадку, коли позначає лише об'єкт, тобто частину цілого, яке охоплює його опис. Звідси ціла маса вимогливих “треба” (етичних, моральних, правничих, політичних), які накопичуються в останньому розділі, названому “Висновки”, і особливо в його першому підрозділі (“Повчальні висновки”). Ці “треба” акумулюються навколо одного встановленого правила. Це не значить, що цих “треба” не було до цієї моралі. Але вони тут зібрані у вигляді декларації; вони вибудовані за законом, який видається дивним, але який єдиний може усвідомлюватися через маленьку фразу, яку я процитував на початку. Цей закон “треба”, значить, без сумніву, як в усіх “треба”, що треба стати над простим ствердженням і радити. Слід обирати позицію *за* дар, за щедрість, за витрати честі, за практику й мораль дару (“треба дарувати”). Не можна задовольнитися розмовою про дар і описом дару без того, щоб говорити, що *треба* дарувати, без того, щоб дарувати, погорячи, що слід дарувати, без того, щоб подати думку, що слід дарувати, але думку, яка не полягатиме лише в тому, щоб думати, але й тому, щоб робити те, що називається

дарувати, думку, яка прямо закликатиме дарувати, тобто робити більше, ніж кликати дарувати, у прямому значенні слова, – дарувати без заклику, поза простими словами.

Але, адже завжди в дарі є “але”, необхідним є таке і протилежне; слід обмежити надлишок дару і щедрість, лімітувати їх за рахунок економії, рентабельності, праці, обміну. І насамперед за рахунок розсуду або за принципом розсудливості; треба *також* враховувати, треба *також* знати, що дарують і що таке намір-дарувати, треба *також* дарувати свідомо й при свідомості. Треба відповідати за дар, дароване і за заклик дарувати. Треба їм відповідати й на них відповідати. Треба бути відповідальним за те, що даєш, і за те, що приймаєш.

Звідси ціла низка “треба”, які провокує, як ми скоро зрозуміємо, ця суперечливість, інколи аж до найнаївної форми і найнаївніше фальшивої, разом з тим, найбільш несталої, найбільш нелогічної, яка зраджує сумнів Мосса коли він хоче визначити добре правило, добру економію між економією і не-економією, через “не занадто”, “ні забагато цього”, “ні забагато того”, “добра і врівноважена суміш реальності й ідеалу”. У цій довгій літанії безкінечних “треба” ми підкреслимо *також*, поміж іншим, слова “констатувати”, “переворот” і “повертатися”.

Але не досить *констатувати* факт, слід зробити з нього практичний висновок, моральний припис. Не досить сказати, що право знаходиться на шляху до звільнення від деяких абстракцій; розрізнення права реального і права індивідуального; – що воно стає на шлях доповнення іншими правами брутального права продажу й купівлі послуг. Слід сказати, що цей *переворот* є добрим.

Насамперед ми *повернемося* і *треба повернутися* до звичаїв “виплати честі”. *Треба*, щоб як у країнах англо-саксонських, як у багатьох інших сучасних суспільствах, диких і високоцивілізованих, багаті повернулися добровільно й насильно – до того, щоб вважати себе різновидом скарбниці для своїх співгромадян. Античе

цивілізації, з яких походять наші, мали одні ювілеї, інші – літургії, хорегії й трирархії, сисітії (спільний обід), обов'язкові витрати урядників та консульярного персоналу. *Ми повинні будемо* піднятися до законів такого роду. Далі треба виявляти більше турботи про конкретну людину – індивідуума, його життя, його здоров'я, його освіту – речі прибуткові до того ж – про його родину і про майбутнє цієї родини. *Треба* виявляти більше доброї волі, чуйності, щедрості в контрактах про надання послуг, винаймання приміщень, продажу необхідних споживчих товарів. *І дуже важливо* знайти спосіб обмежити наслідки (результати, плоди) спекуляції і зловживання.

Разом з тим, *треба*, щоб індивідуум працював. *Треба*, щоб він був змушений розраховувати на себе, а не на інших. З іншого боку, *треба*, щоб він захищав свої інтереси, сам чи перебуваючи в якійсь групі. Надлишок щедрості і комунізм були б такими ж шкідливими для суспільства, як і егоїзм наших сучасників та індивідуалізм нашого права. У *Махабхараті*, злий геній лісу пояснює брахману, який дарував занадто і погано, у зв'язку з цим: “Ось чому ти худий і блідий”. *Необхідно уникати* і життя ченця, і життя Килока. Ця нова мораль полягатиме, безсумнівно, в *добрій і врівноваженій суміші реальності й ідеалу* (с. 262–263).

Кілька зауважень, бо не все можна зрозуміти з першого прочитання цієї декларації.

1. Насамперед ми не повинні квапитися із сприйняттям цих “Повчальних висновків” (в останньому розділі, названому “Висновки”) як повчального епілогу, що стоїть поза всією працею, як визначенням позиції, яке можна без шкоди відділити від праці, яка йому передує. Ця аксіома є результатом праці з усіма її внутрішніми аналізами. У її розпорядженні концептуальні матеріали, інструменти аналізу, теоретична організація опису.

2. Було б значно легше посміхнутися над слабкістю часто невідповідною бажанням посередника, над цією посередньою, поміркованою, вимірювальною мораллю, над цими правилами компромісу “доброї і врівноваженої суміші реальності й ідеалу”. Поміркованість цього *mediocritas*, серединності, усереднення, означає, мабуть, найбільш важку працю. Краще – чи гірше, – вона, можливо, проголошує щось типу парадоксального гібрису (*hybris*), гібрису добре виваженого (хтось наважиться коли-небудь виступити проти доброго виважування?) і навіть містить цей заклик до неможливого, на який відповідають повна відповідальність і усі ефективні рішення. Ці рекомендації – це не знати який компроміс це добро. Адже те, чого Мосс навчився від *дару*, від своїх роздумів і своїх пошуків щодо дару, – це те, що *дар чистий* або *занадто добрий*, надлишок щедрості дару – в чому полягав би дар чистий і добрий – обертається на погане: це саме зло. Найкраще стає злом. Саме для того щоб зрозуміти це перетворення як закон дару, що його схиляє антрополог до цієї слухняності, до цієї політики до цієї моралі *mediocritas* (*скромності*) і до чіткої середини. Ми починаємо його наштовхувати на думку ця “точна середина” неможлива, слід це сказати, щоб увести до активу Мосса, її так само важко витримати сприйняти, як дві крайності, настільки ж нестерпна, як і роль Санчо Панси чи Дон Кіхота.
3. Мосс говорить без упину, що слід *повернутися до* ... Повернутися до чого? Це “повернення” буде не регресом а колообертом. Як аналог до природного обороту Землі навколо Сонця, сонця абсолютного в своїй позиції опівдні (ось чому ми почали через обертання питання дару дівкола Короля-Сонця), він примушує повернутися до природи людини, до цієї вічної моралі (“Ця мораль є вічною”, – скаже він нижче), до цієї “скелі”, до якої ближчі суспільства “настільки мало розвинуті, наскільки ми тільки могли собі уявити”, – цієї, що є об’єктом опису в *Есе про дар*, його специфічний об’єкт, але явні

вразковий, на думку Мосса. Від *соціума*, пов'язаного обов'язком дару, вони дають приклад природної структури – а отже, універсальної. Цей опис повинен мати цінність поза суспільствами. Мосс не поширює свій аналіз *безпосередньо* на “розвинуті” суспільства, напевно, але опосередковано, через певну історичність певної вразковості, через етико-політичний порух вислову “слід повернутися ...”, він забезпечує колообертальний рух свого дискурсу. Слід повернутися до *прикладу*, який нам дають ці “найменш розвинуті суспільства”, і ближче до “скелі”. Слід повернутися до прикладу, який вони дають нам щодо дару. “Ми можемо і повинні повернутися до архаїки, до початків, говорить Мосс; ми віднайдемо мотиви життя і дії, які знають досі численні класи й суспільства: радість подарувати публіці; приємність щедрих артистичних витрат; задоволення від гостинності й свята, особистого і публічного. Соціальне забезпечення, дбайливість взаємодопомоги, співпраця професійної групи, усіх цих носіїв моралі, яких англійське право завуальовує під іменем “Дружні спілки” (“Friendly Societies”), вартують більше, ніж проста персональна безпека, яку гарантував аристократ своєму володареві, більше, ніж ощадливе життя, яке дозволяє журналістська зарплата, визначена патронатом, і навіть більше, ніж капіталістична ощадність, – яка може базуватися лише на основі обмінного кредиту” (с. 263).

До цієї архаїчної природності, від якої ми віддаляємося чи якій ми дозволяємо погіршитися, до неї напевно повертатимуть нас не-марксистський соціалізм, анти-капіталізм або ліберальний анти-меркантилізм. Такою є мораль або політика, яка організує структуру, вважає, теоретичний *telos* цього *Ese pro dar*. Цей теоретичний *telos* є його етикою, що в основі своїй є ніщо інше, як його політична мораль. Ми могли би тут зробити покликання, щоб зберегти формальність цієї глибокої ідентичності між теоретикою і етикою, традицією платоністською або аристотелівською.

Щодо змісту, вбачається тут швидше за все, схема руссоїстська. Це не тільки модель, про що заявить той, хто писав передмову, не без деяких захоплених відгуків, до *Есе про дар*, тобто Леві-Стросс; це вже модель Мосса, навіть якщо її не реферують так відкрито, як Леві-Стросс.

Це питання природної й зразкової універсальності “скелі” й поширюваності (індуктивної (в аналізі чи у висновках) чи відображальної) формулюється і розв’язується у такій же термінології Мосса. Питання *відтворення*: антрополог пропонує *повернути* і по колу *повернутися* до доброго прикладу, здійснити поворот до доброї спадщини, яку нам дали, чи краще сказати залишили у спадок, архаїчне суспільства. Те, що таким чином залишено в спадок, це ніщо інше, зрештою, як природа. Саме природа дарує, слід виявитися гідними цього дару. Його треба брати і вивчати, цей дар природи. Від природи-дарувальниці треба навчитися дарувати, водночас щедро і вимогливо; і даруючи так, як вчить природа дарувати, їй повертаємо свій борг; тримаємо себе на висоті, відзначаємо точну рівновагу. Ця амбівалентність (у якій ми віднайдемо врешті-решт натуралістичний закон, втілений у *Фальшивій монеті*) є ніщо інше, як рівновага дарувати-повертати, дарувати-брати. Це логіка обміну або символіка відтворення – а також пере-заснування природи, поза опозицією природа/культура *physis/nomos, physis/logos* тощо.

Можна замінити архаїчне суспільство, архаїчне чи первісне взагалі *неважливо чим* (X чи Khi), природою, матір’ю, батьком, творцем, вищою істотою, першодвигуном, *логосом*, власником чи власницею *фалоса*; знайдемо завжди ту саму схему, тут знаходимо (ся) весь час – рухаючись по колу. І починаючи саме з питання “дарувати – брати” і “давати – віддавати” рухаємося в усіх напрямках, які позначимо і нагромадимо. Адже ця рівновага дарувати – брати виразно проголошена у формі одного “доброго маорійського прислів’я”, яке в якості прикінцевого уривка ще раз підсумовує “Повчальні висновки”:

"Ko Maru kai atu
Ko Maru kai mai
Ka ngohe ngohe

*Давай стільки, скільки ти береш, і все буде дуже добре" (с. 265).

Мосс уточнює у зауваженні, яке викликав переклад: "Rev. Taylor, *Te Ika a Maui, Old New Zealand*, p. 130, prov. 42 перекладено дуже коротко "*give as well as take and will be right*", але букввальний переклад буде правдоподібно такій: Скільки Мару дає, стільки Мару бере, і це добре, добре (Мару – це Бог війни і справедливості (права))".

Урівноваженість взятого і даного *визначена*, це теза і тема. Вона є визначена як правило моралі, етики і політики: правило того, що є, але також і того, що *треба*, того, що *необхідно тут мати*. Закон того, що відбувається, втілюється в імператив: "давай стільки, скільки ти береш". Оригінальний текст має форму дескриптивну, точніше, не імперативну; однак ствердження проходить через апробативне знецінення, яке перетворює природну необхідність у добру річ: "Скільки Мару [Бог війни і справедливості] дає, стільки Мару бере, і це добре". Логіка проголошеного залишається складною. Встановлюючи відповідність того, що бог дає, до того, що він забирає, визначаючи цю відповідність як "добру", ми стверджуємо надлишок дару; ми дозволяємо йому перевищити необхідний рівень: рівень даного або даного в прикладі богом Мару є добрий, і ця доброта рівня доброго становить надлишок понад самою рівновагою. Отже, слід відновити, відбудувати, повернути, *відтворити* врівноваженість за *прикладом*, віддзеркалюючи його в імітації. Ми не закінчили тут із цією "логікою", і зрештою ніколи так і не закінчили з нею.

Схема зразковості (прікладності) є тим більше значущою саме у цьому місці, що вона встановлює рівновагу між дарувати і брати, дарованим і прийнятим, але, робить це, відштовхуючись від їх опозиції або, якнайменше, від

їх розрізнення. Говорити, що *слід* досягти рівноваги і що рівновага є доброю, значить нагадувати, що вона просто не дана, і що давати – це не брати. На початку немає ні рівноваги реальної, ні рівноваги семантичної: дарувати не означає брати, навпаки!

Але якщо це *"треба"*, ми це *"повинні"* – що з боргом і обов'язком припускає нерівність – це правило само по собі про *"це таким чином"*, тут наявна рівновага, це природне правило природи, необхідність. Слід, отже, розуміти цю рівновагу рівноваги і нерівноваги. Розмова щодо цієї проблематики повинна, отже, припускати ясність, якщо можливо, і навіть перед визначенням позиції, щодо вартості *"дарувати"* і *"брати"*, щодо їх евентуальної опозиції або щодо їх рівноваги, реальної чи семантичної. Адже Мосс кинув (с. 197) короткий натяк на факт, що у певних мовах, зокрема у мовах папуасів і меланезійців, *"є лише одне слово на позначення купівлі й продажу, боргу і позички"*, як говорив Холмс, який вивчав ці племена і за яким *"протилегні дії виражені були одним і тим самим словом"*. Це стосується тільки опозиції *продавати і купувати* (а не загалом опозиції *давати і брати*). Мосс зауважує, що неточність (непевність) цієї вербальної опозиції *"продавати/купувати"* не властива спільнотам Тихого океану; вона присутня у китайській мові, де тільки одна відмінність у тоні розрізняє два моносилаби, які означають купівлю так само, як і продаж; і у французькому розмовному мовленні слово *"торгівля"* покриває і купівлю й продаж; це, що видається мало строгим з боку Мосса: якщо слово *"продаж"* може називати цілий ряд операцій, серед яких купівля становить лише одну частину, немає жодної неоднозначності в поточному мовленні щодо опозиції *продавати і купувати*, але це немає тут великого значення. Що важить набагато більше так це можливість стирання, в мові й поза мовою, цієї опозиції взагалі; і зокрема опозиції між *давати і брати*. Є і повинна бути рівновага між тим, що дають, і тим, що

беруть, між даним і одержаним, але також між значенням “дати” і значенням “брати”. Саме тут знаходиться логічний важель двох текстів, приблизно одного часу, які по-різному співвідносяться з *Есе про дар*. Йдеться насамперед про *Передмову до праці Марселя Мосса*, яку написав Леві-Стросс. Вона відкриває том *Соціологія і Антропологія* за 1950 рік, де знаходиться *Есе про дар* (PUF). Мосс, я нагадую, помер під впливом цієї праці²¹. Інший текст – це “Дар і обмін в індоєвропейському словнику” Бенвеніста (*L'année sociologique*, t. 2, 1951, передрукований у *Проблемах загальної лінгвістики* (Galimard, 1966)). Ця пара текстів нас підведе до вибачень, представлених Моссом, а потім до відмови у пробаченні одного з двох друзів з *Фальшивої монети* Бодлера.

²¹ Про цей факт згадано в Постскрипті (одночасно екстраординарному і банально відповідному), який Жорж Гурвич, директор Колекції і професор Сорбонни, 12 квітня 1950 року додав до Передмови від 20 вересня 1949 року. Кілька рядків цього Постскрипту заслуговують бути процитованими. У них говориться, мабуть, незалежно від бажання того, хто під ними підписався, щось про *Gift-gift* [нім. Gift – “дар”. – Примітка перекладача], про отруєний подарунок, які передаються у спадщину, зокрема спадщину зразкову, якою є спадщина інтелектуальна: про дари, в яких, зрештою, отрута майже завжди викликає проти-отруту, яку представляють під виглядом дару у відповідь (відтворення, вшанування, святкування на честь когось чи чогось, коментар, критичне читання, “особиста інтерпретація”). І коли про “інтерпретацію”, яку спадкоємець дарує тому, від кого він одержує спадщину, хтось третій говорить, що це “дуже особиста інтерпретація”, тут можна запідозрити більше, ніж якусь невідповідність чи застереження: отрута повинна добре розійтися, як і протиотрута, в свою чергу, по тілу цього вшанування вшанування, цього отруйного вшанування, яким була вже згадана інтерпретація. Не те, що смерть наступила *насправді*, не завжди, але ось те, що час від часу, буквально йде за смертю – дозвіл на друк, який вражає, зрадливий убивця академічної ввічливості, маска на посмертній масці: “*Post-scriptum*”. – Під час друкування цієї книжки помер Марсель Мосс. Читач знайде у вступі М. Клода Леві-Стросса вражаючу картину невичерпного багатства інтелектуальної спадщини цього великого вченого, а також дуже особисту інтерпретацію його праці. Жорж Гурвич. *Париж, 12 квітня 1950 р.*”.

Така ж тривога не стихне ніколи щодо дару і вибачення. Чи не *повинні* вони – але поза обов'язком і боргом²² – *позбавляти себе* будь-якого убезпечення від фальсифікації, від будь-якої загрози з боку фальшивої монети, щоб зберігати можливість бути тим, чим вони *повинні б бути*, але повинні бути поза повинністю й боргом? Дар, який намагався б контролювати гроші й оберігати себе від будь-якого обману, чи буде він ще даром чи вже розрахунком, який міцно хапається чи нагадує – наївно, а інколи авторитетно – про заспокійливе розрізнення між природним і штучним, автентичним і неавтентичним, оригінальним і похідним або наслідувальним?

²² Інша форма тієї самої апорії, – цей обов'язок без обов'язку приписує, що дар не тільки нічого не повинен, залишається чужим для кола боргу, але не повинен відповідати своїй власній природі, не повинен навіть бути тим, чим він має бути, щоб бути, тобто даром. До величезного питання (етимологічного, семантичного, філософського і т. ін.) про те, що пов'язує і не пов'язує обов'язок з боргом, ми звернемося не тільки у відомих текстах Канта, Ніцше, Гайдеггера та ін., але й у ближчих до нас, в аналізах Е. Бенвеніста (*Le vocabulaire des institutions européennes*, Minuit, 1969, t.1 ch.16 ("Prêt, emprunt et dette") et ch.17 ("Gratuité et reconnaissance" p. 181 sq.). Див. також чудову Презентацію Шарля Маламуда багатими внесками, серед яких його ("Борг і обов'язок у санскритському словнику і в брахманічній думці") об'єднані в *Узи життя, смертельний вузол, Репрезентації боргу в Китаї, в Японії і в індійському світі* (EHESS Paris, 1988). Питання "фальшивої монети однієї справжньої пожертви тут піднімає Гу Чин-ланг щодо твору "Гроші зі Скарбниці та значення фундаментальної Долі" (с. 14). Див. також: Ш. Маламуд, "Теологія боргу в брахманізмі", в *Purusārtha 4: La Dette* (EHESS, Paris, 1980).

Ці питання також розглянуто, якщо дозволите мені зробити покликання у *Поштовій листівці*, а саме на початку "Спекулювати на "Фройдіві" де зливаються мотиви боргу, обов'язку і фальшивої монети (с. 278). Пронерозв'язальне питання фетишу, у Маркса або Фрейда, про його зв'язок із "залишком часу", щоб подарувати, див. *Glas*, p. 231.

Розділ 3

“Фальшива монета” (I)

Поетика тютюну

(Бодлер – художник сучасного життя)

Епіграф

“... слід завжди бути на сторожі, щоб розпізнати фальшиву монету, яку дає друг*...”

* Бальзак, *Розкіш і нужденність куртизанок* (Що таке *дівчата*, у Першій Частині: “Як люблять дівчата”). Слід пригадати принаймні контекст цього застереження, яке нам говорить також про “сучасного літературного критика”:

Жінки, які вели життя, що його так різко відкинула Естер, стають абсолютно байдужими до зовнішності чоловіка. Вони схожі на сучасного літературного критика, якого де в чому можна з ними порівняти і який приходить до глибокої безгурботності щодо форм мистецтва: він стільки прочитав праць, їх стільки через нього пройшло, він так звик до написаних сторінок, він пережив стільки розв'язок, він бачив стільки драм, він написав стільки статей, не висловивши своїх думок, зраджуючи так часто меті мистецтва на догоду своїм дружнім стосункам і своїй неприязні, що йому стало все це огидним, але він продовжує все-таки судити. Необхідне якесь диво, щоб

цей письменник створив працю, так само, як і кохання чисте і шляхетне вимагає іншого дива, щоб розквітнути в серці куртизанки. Тон і манери цього священика, який ніби зійшов з полотна Зурбарана, видаються такими ворожими цій бідній дівчині, для якої форма важить мало, що вона вважає себе менше об'єктом співчуття, ніж необхідним сюжетом якогось плану. Не вміючи відрізнити задоволення особистого інтересу від намірів милосердя, бо слід бути на сторожі, щоб розпізнати фальшиву монету, яку дає твій друг, вона себе почуває немов у пазурах жахливого й хижого птаха, який довго кружляв над нею і впав на неї, і у страху вона говорить свої слова стривоженим голосом: "Я вважала, що священики покликані розраджувати нас, а Ви мене вбиваєте!".

Поза ближнім контекстом, слід знову читати сцену чи фігуру вибачення, витраченого часу ("Якби ж він витрачав лише свої гроші! але він витратить свій час, свої сили..."), "прооперованого сліпого", який "може знову втратити зір, якщо його вразить занадто яскраве світло", "сліз" і "дайте-його-мені", які Естер адресує священикові, щоб випросити насправді листа, папір, який він тримає у своєму поясі: "Вона схопила цього чоловіка, вкрила його руки поцілунками; вона використала, але в святому пориві вдячності, всю кошачу лагідність своїх ласк, називала його найніжнішими іменами й говорила йому, поміж своїми солодкими речами, тисячі й тисячі разів: *"Дайте-його-мені!"* з найрізноманітнішою інтонацією...".

Висновок: "Зрештою, саме Мистецтво робить проріхи в Моралі".

"Засоромлений священик, опершись цій ніжності, енергійно відштовхнув Естер, яка сіла також присоромлена, бо він їй сказав: "Ви завжди залишаєтесь куртизанкою".* І він холоднокровно поклав листа знову до свого пояса. Як дитина, що має в голові лише одне бажання. Естер не перестаючи дивилася на те місце на поясі, де був лист".

У свою *Передмову до праці Марселя Мосса*¹ Леві-Стросс укріплює делікатну й шанобливу критику. Але, якщо припустити, що вона однією рукою не забирає те, що дає іншою, вона повинна отруїти щедрість поваги, яка в ній нібриє². І це, що Леві-Стросс ставить за мету своїм дуже

¹ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, якій передує *Передмова до праці Марселя Мосса*, написана К. Леві-Строссом (PUF ; Paris ; 1950). Ми продовжимо тут в іншому напрямку читання, яке пропонує ця Передмова у "*L'écriture et la différence*" (Le Seuil, 1967, p. 409 sq.).

² Наприклад: "Революційний характер *Ese pro dar* нас закликав на цей шлях. Факти, які він висвітлює, не становлять відкриття. Два роки перед тим [...] Звідки ж іде надзвичайна сила цих неупорядкованих сторінок, які й досі мають щось у собі від чернетки, де поруч так дивно стоять імпресіоністські нотатки і стримувана найчастіше в критичному апараті, який розбиває текст, натхненна ерудиція, яка, як колоски на ниві, збирає ніби ненароком дані американські, індіанські, кельтські, грецькі й океанійські, але завжди однаково переконливі? Мало хто може читати *Ese pro dar*, не переживши всю гамму емоцій, яку так добре описує Малєбранш, згадуючи своє перше читання Декарта: серце б'ється, голова закипає, мозок захоплений переконаністю, ще не визначеною, але розкошуючою від присутності при вирішальній події наукової еволюції.

"Але це те, що вперше в історії етнологічної думки було зроблено спробу узагальнити емпіричні спостереження і сягнути найглибших реальностей. *Вперше* соціолог не торкається галузі чистої якості: анекдотів, цікавинок, об'єктів *моралізаторського* опису чи ерудитських порівнянь, – і стає системою, між частинами якої не можна відшукати з'єднань, рівноваги і узгодження" (с. XXXII ц. пр.). У цьому вшануванні, де амбівалентність проголошує найбільш радикальну критику, якій немає нічого більш рівного, як та, яку ми зауважили вище (с. 91 п.1) з боку Гурвича, ми підкреслили слова *подія*, *вперше* і *моралізаторський*, щоб нагадати про дві основи нашої рефлексії. Перша стосується, класичне питання, події як "вперше", не тільки у виникненні, названому історичним, дискурсу філософського чи наукової конфігурації (наприклад, випадок Мосса, як його наводить Леві-Стросс), але також те, що пов'язує в принципі таку подію, як можливість дару, тобто винаходу чи втручання, яке розриває ланцюг подій, програму чи економію. Інший домен знаходиться навколо "моралізаторський", оскільки перше питання ускладнює завжди, особливо у Мосса, і на противагу тому, що сприймає Леві-Стросс, моралізація, яку неможливо відділити, ми наполягаємо на цьому, від промови "наукової". Ми не пробували б тут побачити лише рештки не-вченого після кількох "епістемологічних уривків", але точно, і саме в цьому наш постійний ін-

неодностороннім жестом продовжувача ідей, є не що інше, як мета, чи ще точніше, – *те саме*. Його критика прагне вилучити одним порухом руки труднощі, які тримаються за *питання речі*. Логіку речі, оскільки вона втілює в собі владу субстанції, внутрішню силу дару й запрошення від-дарунку, Леві-Стросс заміняє на логіку відношення й обміну, яка примушує зникнути будь-які труднощі включно із самою вартістю дару.

Який важіль цієї критики? Власне факт, що в такому лінгвістичному висловлюванні “антитетичні процеси названі тим самим словом”. Леві-Стросс це нагадує, Мосс “зауважує” цей факт, але без надання йому “усієї відповідної важливості” (с.XL). Якби він це зробив, то не було б необхідності у значенні *hau*, цієї сили речі, яка прийшла б здійснити синтезу двох антитетичних дій. Немає необхідності в *hau*, щоб здійснити синтезу,

терес, поза зв'язком між можливостями подій, дискурсів (наукових чи ні), винаходу й дару. На додачу, чи моралізаторський тон є взагалі досить легкий для визначення у численних дискурсах і у визначених контекстах, чи він позначає усе, крім самої моралі, важко говорити, де проходить межа, межа строга і різка, між моральним обов'язком і моралізаторською промовою на його тему і, наприклад, між науковим завданням, *l'ethos* науки і моралі взагалі. Сама мораль відсутня у цьому відновленні в пам'яті “обов'язку”, в якому Леві-Стросс уточнює свою критику Мосса, де в абзаці чи фігурі *поведінки і ведучого* записано той момент засновника французької соціології в пейзажі на фоні Землі Обітованої і спадщини Мойсея? Хто був би Великим Законником, Поводирем цієї нової науки? І яке відношення між даром, законом, клятвою, відкриттям і фрагментами? Чому подію, як і дар, якщо він є, не можна оцінювати, а можна лише обіцяти? Читаємо: “Отже, не через критичний розум, а, швидше, натхненні обов'язком не допустити втрати чи пошкодження найбільш плідної частини його дослідження, ми спрямувалися на пошук причин, через які Мосс зупинився на межі величезних можливостей, як Мойсей, проводячи свій народ до землі обітованої, чудеса якої він не оцінить ніколи. Повинна була бути якась вирішальна межа, яку Мосс не переступив і яка може, без сумніву, пояснити, чому *Novum Organum* соціологічних наук ХХ століття, як його іноді називали, який тримав усі провідні ниті, так і не висловився у формі не фрагментів (с. XXXVII, я підкреслюю – Ж. Д.).

оскільки, за Леві-Строссом, антитези не існує. Ця антитеза була б чимось на зразок фантазму чи ілюзії етнографів. У своїй теорії вони часто обмірковували або продукували теорії тубільців, які іноді поводяться, як соціологи. І проти цієї ілюзії теорії (теорії спонтанної, суб'єктивної, фантазматичної, у значенні, в якому Фройд міг би говорити про “сексуальну теорію” дітей), проти цієї теоретичної проекції, була б вона західною чи тубільною (“тубільна” чи західна, теорія завжди залишається теорією”, с. XXXIX), Леві-Стросс пропонує те, що він називає “об'єктивною” критикою, що дозволяє “досягти глибинної реальності”. Цю глибинну реальність він її визначає як позасвідоме, точніше, як поєднання “позасвідомих ментальних структур” (там же). Можна було б, говорить він нам, їх досягти через визначення інституції, “а ще краще – у мовленні”. І це в ім'я звернення до позасвідомого, звернення об'єктивістського (критика “об'єктивна”) до позасвідомого він буде шукати в мові, у скарбниці мови і в лінгвістичних ознаках об'єктивність, яка його цікавить і про яку він думає, що вона вбереже його від ілюзорних теорій.

Наи, говорить Леві-Стросс, – це продукт тубільної рефлексії, але реальність є більш видимою у певних лінгвістичних рисах, про що Мосс не оминає нагадати, не надаючи їм усієї відповідної важливості: “Папуаси і меланезійці”, – зауважує він, – “мають лише одне слово на позначення купівлі й продажу, позичання і позички. Одне й те ж слово виражає антитетичні дії”. Усі докази за те, що названі дії далекі від того, щоб бути “антитетичними”, є лише двома способами існування тієї самої реальності. Немає потреби в *наи*, щоб здійснити синтезу, оскільки антитези не існує. Вона є суб'єктивною ілюзією етнографів, а іноді й тубільців, які, коли вони розмірковують над собою – що з ними трапляється досить часто – поводяться як етнографи, чи точніше, як соціологи, тобто як колеги, з якими вільно дискутувати.

Тим, хто нам закинув би, що ми занадто раціоналістськи продовжуємо думку Мосса, коли змушуємо себе реконструювати її без звернення до магічних або афективних ідей, вторгнення яких нам видається надлишковим, ми відповімо, що це зусилля зрозуміти соціальне життя як систему відношень, яке оживляє *Ese pro dar*, Мосс експліцитно собі визначив із самого початку кар'єри у *Ескізі загальної Теорії Магії*, якій присвячено цей том (с. XXXIX-XL).

Вилучаючи чи відсуваючи на задній план те, що він називає “афективні ідеї”, уведення яких залишалося б “залишковим” (і вся ставка, здається, тут полягає у цьому залишку, тобто у решті, з якою невідомо, що робити), Леві-Стросс не бачить біди в тому, щоб віддати перевагу логіці обміну і відношення, щоб вилучити питання речі. І нагадаємо тут принцип, яким ми керуємося у цій рефлексії про дар: звести його до обміну – це значить просто знищити саму можливість дару. Ця ануляція є, можливо, неunikною чи фатальною. Без сумніву, її можливість повинна завжди залишатися відкритою. І знову, чи треба досліджувати цю ануляцію, чи ще треба враховувати закон її можливості чи її процесу, того, що трапляється чи може не трапитися під виглядом дару з даром і через дар; знову, чи треба не досліджувати питання речі, дару речі і речі-дару як псевдопроблему, щодо якої достатньо дати розуму дмухнути, щоб вона згасла, мов свічка чи навпаки розчинилася у прозорому світлі *Aufklärung* логіки відношення.

Перед тим, як процитувати ще кілька висловлювань, що їх можна було б назвати *ешанжистами*, *лінгвіцистами*, *структуралістами* Леві-Стросса, підкреслимо знову під знаком *спадщини* історичну важливість ролі, яку вони відіграли у формуванні парадигми чи, якщо хочете (усі ці категорії залишаються для мене швидше назвами проблем, ніж певними концептами), *epistémé* [концепції] або *themata* [проблематики] французького “структуралізму” шістдеся-

тих років. У відповідному кодї історії ідей чи історії інтелектуалів сказали б, що “вплив”, якого зазнали Лакан і Фуко, Бартес чи Альтюссер, тут легко розшифрувати:

Єдиний спосіб уникнути дилеми – помітити, що це обмін, який становить примітивний феномен, а не дискретні операції, на які його розкладає соціальне життя. Тут, як і скрізь, але особливо тут, повинен би прикластися один припис, який сам Мосс уже сформулював у *Есе про Магію*: “Єдність цілого є ще більш реальною, ніж кожна з частин”. На противагу цьому, в *Есе про дар* Мосс береться реконструювати все з частин і, оскільки це очевидно неможливо, у нього виникає необхідність додати до суміші додаткову дозу, що дає йому ілюзію відновлення рахунку. Ця доза – це *hau* (с. XXXVIII).

За логікою цієї дискусії, Леві-Стросс тематизує концепт “варіативного значущого”, “додаткового символічного змісту”, цей заклик лінгвістів до “нульового феномену”, який розв’яже усі суперечності, що виникли через звернення до примітивних значень, які мають *hau*, *wakan*, *orenda*, *mana* як чудодійні сили, притаманні речі. Йдеться тут про те, – ми наполягали до того ж на цій вартості додатковості³, на тому, щоб звернутися до “символічного додаткового змісту” (с. L), до “розподілу додаткової порції” (с. XLIX), до додавання “додаткової дози” (с. XXXVIII), – щоб *дати* собі (це слово Леві-Стросса) “ілюзію віднайти свій рахунок”. Цей рахунок, який буде розбалансований (але чому? чим? І чому слід було б його “віднайти”?), – це рахунок “додатковості” – без надлишковості – і доповненості”, який зумовлював би “роботу символічної думки” (“Ця дистрибуція додаткової порції – якщо можна так

³ “Структура, знак і гра у дискурсі гуманітарних наук”, у *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, р. 422. В аналогічному значенні Ремо Гвідієрі заперечував реляціоністський раціоналізм Леві-Стросса і його прочитання Мосса: “Леві-Строссу залишилося тільки занадто швидко розрахуватися із субстантивістськими реаліями...” (*La route des morts*, Le Seuil, 1980, р. 392).

висловитися – є абсолютно необхідною для того, щоб у підсумку між доступним значущим і позначеним означуваним залишилося відношення *додатковості*, яке є умовою навіть роботи символічної думки”, с. XLIX; підкреслення моє – Ж.Д.). Логіка цього висловлювання, здається, мало підлягає критиці. Як додаткове *ratio*, яке з’являється “у підсумку”, щоб доповнити чи поповнити загальний підсумок, вона підкреслює сам розум, раціональність принципу розсуду. Не критикуючи його відразу, слід зауважити, що, якщо він увійде до структури символіки, це буде ніби заміна дару обміном. У підсумку, немає дару з метою, навіть із практичною метою. Немає причини, щоб у ній був хоч найменший дар. Дар, якщо він є, повинен обминути все. Перед усім чи поза всім. Не те, що він *протистойть* розсуду і будь-чому іншому, – зовсім ні, зовсім ні у всьому – але, можливо, він проходить повз них, щоби щось приходило, відбувалося, включно із чимось таким, як розсуд, включно з усім.

Жест, який видається еліптично раціоналістським, що приписує Моссу ідею, за якою “усі соціальні феномени можна звести до мовлення” (с. XLIX), немало зробив, підкреслімо це знову, для становлення гегемонії французького структуралізму як лінгвістицизму в шістдесяті роки: “усі соціальні феномени можуть бути зведені до мовлення”, – ось що сказав Мосс, на думку Леві-Стросса: “позасвідоме структуроване як мовлення”, – ось що скаже Лакан.

Відповідаючи також – правда, дуже по-різному, – на цю проблему рівноваги між *давати* і *брати* в *Есе про дар*, стаття, яку Бенвеніст публікує приблизно в той же час, “Дар і обмін в індоєвропейському словнику”⁴, визначає *Есе* Мосса як “спогад, від сьогодні класичний”. Чи можна в

⁴ *L'année sociologique*, 1951, t.2, знову в *Problèmes de linguistique générale*, p. 315, Бенвеніст особисто звертається до цієї статті (“аналіз більш деталізований, говорить він, словника “дару”) у розділі 5 “Словника індоєвропейських інституцій” (Minuit, 1969, t.1, p. 70), присвяченому “Дару й обміну”. Велике багатство цього розділу, як і двох наступних (“Давати, брати, одержувати” і “Гостинність”), не було повністю розкрито у статті в *L'année sociologique*.

давніх суспільствах індоєвропейського світу перевірити те, що описує Мосс в архаїчних суспільствах? Ці давні суспільства малодоступні з причини “стану документів, які можна використати” й непевних та мало достовірних “свідчень”. Одним порухом, який до найменшої краплі подібний до поруху Леві-Стросса у його зацікавленні “позасвідомими ментальними структурами”, Бенвеніст пропонує шукати позасвідоме у мові. Чи не було б у словнику індоєвропейських мов фактів “тим цінніших, що їх не може деформувати свідомо інтерпретація” (с. 316)? І в захопливому матеріалі, який збирає, він починає з цього дієслова з коренем *dō*, який у “більшості індоєвропейських мов” означає “давати”. У серцевині цієї впевненості, яка стосується певної константи, зріє неприємне відчуття, коли виявляється, що хетське дієслово *dā* означає не давати, а брати. Нелегко було б погодитися вважати хетське *dā* іншим дієсловом. Отже, виникає запитання, чи “первинний зміст” дієслова *dō* не відповідав “брати”; цей первинний зміст міг би зберегтися у хетській мові чи навіть у похідних, як індіранське *ā-dā*, яке означає “одержувати”. Але залишилося б встановити, як “давати” могло б перейти у “брати”. Правду кажучи, зауважує Бенвеніст, “питання не можна розв’язати, якщо намагатися вивести “брати” з “давати” чи “давати” з брати”. Але проблема погано визначена” (там само).

Бенвеніст пропонує, отже, звернутися до синтаксису, а не до семантики. *Dō* не означатиме “власне”, говорить він, ні “давати” ні брати”, а “одне чи інше залежно від конструкції”. Аналогія: в англійській мові “*to take something from somebody*” означає “взяти щось у когось”, тоді як “*to take something to somebody*” означає “видати, дати щось комусь”. Так само, як *dō* саме по собі не означало б, що “охопити” (не брати, але більш первинно охопити руками) – це чи то охопити, щоб дати, чи охопити, щоб зберігати, кожна мова надавала “перевагу одному зі значень на шкоду іншому”. Але навіть за логікою Бенвеніста, чи ця варіація або ця синтаксична самовирішувальність розв’яже усі проблеми,

навіть якщо припустити, що можна таким чином провести межу між синтаксисом і семантикою і не зустріти подібних проблем із “охопити” і з синтаксичними операторами типу “до”, “з”, “від”, “для”? Ця синтаксична самовирішувальність може функціонувати лише на основі “семантичної амбівалентності”, яка залишає проблему незаторкнутою. Бенвеніст, видається, це визнає:

Здається, отже, що найбільш характерне для “давати” дієслово було відзначене цікавою семантичною амбівалентністю, такою ж, яка відіб’ється на таких більш технічних виразах, як “купувати” і “продавати” в германських мовах (нім. *kaufen: verkaufen*) чи “позичати” і “брати в борг” у грецькій мові (*daneizô: daneizomai*). “Брати” і “давати” доходять до нас тут, у дуже давній індоєвропейській фразі, як органічно злиті їхньою полярністю і охоплені тим самим вираженням.

Як пояснити цей лінгвістичний феномен? Що таке мова? Адже не слід тільки запитувати себе, яке вживання можна зробити, який тип необхідності можна витягти з цього філологічного аналізу, якого типу історію й об’єктивність вона підіймає, які епістемологічні проблеми вона ставить і т. п., – стількох важливих питань не торкається Бенвеніст у цій статті. Але, можливо, треба себе запитати насамперед, попередньо, яке відношення між мовою і *давати-брати* взагалі. Не можна сформулювати визначення мови, мовлення, а також тексту взагалі без того, щоб до нього не залучити відношення до дару, до давати-брати і под. Ми, по відношенню до мови, наприклад, до мов так званих природних і рідних, наперед залучені у відношенні, яке зобов’язує розуміти дар і, якщо використати слова самого Бенвеніста, “саму назву “дару” у його найбільш сталих вираженнях у більшості індоєвропейських мов” (с. 318). Хоч би це стосувалося лише певних мов і лише “більшості індоєвропейських мов”, що “*dō*” було б “не єдиним прикладом” (с. 317), що *netô* (з якого походить *nomos*, закон) означає

одночасно *розподіляти*, давати і мати “у розподілі” (там само), цей підкреслює ще раз невідкладність цього завдання. Навіть ще до того, як говорити про якийсь дар чи розподіл мов, не говорять невизначено про мову, як про дане, про систему, яка обов’язково існує до нас, яку ми одержуємо, починаючи з повної пасивності. (Мова – чи діалект (*Mundart*), – говорить Гайдеггер з приводу Ж. П. Гебеля, – це не лише материнська мова, а й також, вважай насамперед, мати мови⁵). Мова дає можливість думати, але вона також краде, вона нас обманює, вона уникає відповідальності, яка нібито призначена їй, вона забирає приналежність наших думок ще до того, як ми їх привласнимо. Це неунікна і добре відома схема, ми тут нагадуємо лише про принцип і поширення, які повинні б виходити далеко поза межі мови у вузькому значенні розмовного мовлення аж до будь-якої текстуальності взагалі.

Зведений до найчистішої формальності, структуральний принцип цього додаткового і природного ускладнення, первинно додатковий, тобто семантична амбівалентність і семантико-синтаксична проблема “давати-брати” не містяться лише всередині мови, слова мови чи елементів текстуальної системи. Мова тут також є прикладом, як будь-яка текстуальна визначеність. Коротко кажучи, маємо не лише більш чи менш спокійно запитати себе, як це відбувається, що давати і/або брати мають таке чи таке значення у мові, але нагадати собі насамперед, що мова – це також феномен дару-від-дару, давати/брати і обміну. Усі труднощі номінації чи письма у широкому розумінні є також труднощами називатися, писатися. Усе, що говорить в мові і все, що

⁵ “Die Mundart ist nicht nur die Sprache der Mutter, sondern zugleich und zuvor die Mutter der Sprache“, *Sprache und Heimat u Dauer im Wandel*, Festschrift zum 70. Geburtstag von C.J. Burckhardt, Munich, 1961. Пор. також, Hebel, *Der Hausfreund*, Neske, 1957. Гайдеггер тут досліджує діалект (*Mundart*) як “таємне джерело” усіх розвинених мов, першопочаток, з якого нам дано усе те, що дух мови (*der Sprachgeist*) зберігає у ньому. “Що приховує дух самотньої мови?” (*Was birgt der Geist einer echten Sprache?*) (с. 7).

пишеться взагалі про давати/брати, накладається на мову й письмо як давати/брати. Давати *переходить* на брати і брати на давати, але це також починає накладатися не лише на мову чи письмо, а й на текст взагалі, на його лінгвістичну чи логоцентричну закритість, на його вузьке чи поточне значення. Що ж означає прихід цього пере-ходу, – ось одне із запитань, до яких ми звертаємось. Далеке від спрощення справи, це зітре чи поперекручує всі перепони, всі межі і подвоюватиме без кінця не лише семантичну амбівалентність, про яку говорить Бенвеніст, але й амбівалентність дару як доброго і злого, як подарунку й отрути (gift – Gift).

Окрім *dō-*, Бенвеніст наводить інші приклади: “брати”, в німецькій мові: *niman* (готичне), *nehmen* співвіднесене з грецьким *nemein*, з якого ми почали. Кожне грецьке слово, яке ми перекладаємо як дар чи подарунок і яких є принаймні п’ять (*dōs, dosis, dôron, dôrea, dôtinè*), функціонує дуже специфічно. Бенвеніст цитує мимохідь (с. 319) текст із Топіки (125 а, 18), у якому Аристотель говорить про *dôrea* як про *dosis anapodotos*: дання, яке з одного разу не вимагає відновлення. Ставка у грі цієї цитати з натяком є насправді безмірна. Він проголошує зв’язок між чистою економією, привласненням, експропріацією, перепривласненням і приходом чи пере-ходом події як відтворення чи поза відтворенням у *Ereignis* чи в *Enteignis*⁶.

Перебуваємо знов у вкрай складній ситуації еквівалентності чи амбівалентності *давати-брати*. Якщо *давати* не є просто протилежністю чи чимось іншим, ніж *брати*, якщо *дане* не є повністю чужим *взятому*, якщо одне не протилежне іншому, ми не досягнемо дару. *Есе про дар* не ускладнюється лише для того, щоби бути есе про “слово”, а не про “щось”, “дар”, уводячи таким чином невидимі лапки у назві, як це прийнято, щоб позначити слово “дар”, яке постійно цитується, позначається, але ніде не вживається. Не

⁶ Пов’язана з проблемою дару, “es gibt”, події й екс-апропріації, ця проблематика символічного відтворення розвинена, зокрема навколо Гайдеггера, у *La vérité en peinture* (Flammarion, 1978, скрізь, особливо с. 320).

їдеться лише про те, щоб лише зачепитися за слово, про яке ми питаємо себе, за яких умов, власне, ним не можна скористатися з повним правом. *Есе про дар* ускладнюється саме по собі, *приймаючи себе* за свою власну внутрішню складність: видаючи себе за *есе про дар*, воно є насправді також *есе про його отримання*. Хоч воно себе видає *як* або *за* *есе про дар*, воно веде себе насправді, як *есе про його отримання*. Ми не знаємо, чи слід його сприймати як те, за що воно себе сприймає чи за що себе видає, чи як те, що воно видає, починаючи з того, що воно дає для думки чи прочитання, тобто, що *давати* повинно бути еквівалентом до *брати*. Це не означає, що “сприймати себе за” і “видавати себе за” – одне й те саме.

Інакше кажучи, те, чого ми не знаємо досі, це, чи слід сприймати його назву за чисту монету.

Адже ми зауважили, що все це повертається до назви, до питання назви як кредиту і до назви як до питання фальшивої монети.

Цей дуже довгий відступ, можливо, пригадуєте, повинен був пояснити цю маленьку фразу Мосса: він вибачається за те, що змушений був віддати перевагу занадто широким питанням. І щоб вибачитися за прийняте рішення в умовах, за яких він не міг би знайти засіб для повного свого виправдання, він додає: “Але вони занадто близько підходять до предмета нашого дослідження, і тут слід внести ясність”. Він підтверджує таким чином своє рішення і свою прихильність. Але треба, щоб прийняття рішення було узаконеним, гарантованим, забезпеченим. Треба прийняття справи на себе раціоналізувати або підігнати під якийсь розрахунок чи *логос*. Необхідно пояснити розумними міркуваннями (“слід внести ясність” і “вони занадто близько підходять до предмета нашого дослідження”: вони занадто тісно торкаються, отже необхідно прийняти рішення й не залишатися байдужим; але приймати рішення необхідно з розумом). Це система щедрості, яка розраховує, а не розтрачує, рентабельного дару, суміші реальності з ідеальніс-

тю наполовину, яка виявляється у *Повчальних висновках*, ось цей “економічний рай”; цей жест, який повинен привнести “рай економно”, чого оповідач *Фальшивої монети*, до якої ми повільно наближаємося, не може простити своєму другові.

Сталося так (говорячи “сталосся”, трохи спрощуємо справу, ми повертаємося до значення цих зустрічей, на перший погляд, подвійне, стежачи за ходом “Фальшивої монети”), що фраза Мосса знаходиться у кінці довгого зауваження, одного з найдовших в *Есе*, одного із тих зауважень, які містять назву – щось цілком єдине у своєму роді. Назва цього зауваження, це “Принципове зауваження щодо вживання значення монети”, *Зауваження*, яке має таку назву, розтяглося на дві довгих сторінки і відповідає на заперечення тих, хто хотів би зберегти у значенні монети, у слові “монета”, його вузьке значення і одночасно пов’язати значення “економічної вартості” із точкою виходу монети у вузькому значенні, тобто з моментом, коли “цінності, саме сконденсоване багатство і знаки багатства були”, – цитуємо знову Мосса, – “насправді перетворені на монети, тобто означені, знеособлені, відірвані від усіх відношень з будь-якими інтелектуальними особами, колективними й індивідуальними, крім керівників держави, яка їх друкує. Але так поставлене запитання”, – продовжує Мосс, – “є нічим іншим, як питанням строгого ліміту на вживання слова, який ми повинні визначити. На мою думку, так визначають лише тип монети: наш”.

Це *Зауваження* таким чином робить спробу уточнити об’єм значення монети і вартості. *Номіноване* як “Принципове зауваження щодо вживання значення монети”, це зауваження трактує саму *номінацію* монети і питання, чи повинен бути визначений *номінал* монети, чи, як говорять по-французьки, титр, – *номінал*, який встановила держава, щоб мати своє найменування монети. Все тут задіяно, отже, навколо цієї вартості номіналу і номінації вартості. І йдеться, у результаті, про те, щоб дізнатися те, що існує право (назване, забезпечене) називати

монету, справжню монету, на противагу не *фальшивій монеті*, а *не-монеті*. Про те, що Мосс називає “монета”, його супротивники говорять, що це не справжня монета, а Мосс вважає, що це насправді справжня монета, справді автентична монета, яка має право на номінацію як справжня монета навіть тоді, коли вона не має номіналу. Тим часом, його супротивники не говорили, що ця несправжня-монета є фальшивою монетою.

Що ж таке фальшива монета? Коли вона є фальшивою? Коли дають фальшиву монету? Чи є те, що дається, під цією назвою, *фальшивою монетою*? Фальшиву монету повинні *сприймати* за справжню монету і тому її слід *видавати* за монету відповідного номіналу.

Це довгий і дуже закручений вступ до шедевр Бодлера. Про цю дуже коротку розповідь під заголовком *Фальшива монета* ми скажемо, на перший погляд, дуже мало. Ми провели з ним багато часу з початку лекцій і прочитаємо його ще раз знову. Ми його візьмемо дослівно, я сказав би, майже слово за словом. *Спочатку* я вималюю просто обриси, те, що творить рамку й систему меж, полів, берегів цього оповідання, яке дуже схоже багатьма своїми рисами на *Украдений лист* Едгара По⁷. Поміж усіма обрисами меж чи обрамлення перед першим словом іде заголовок. Цей заголовок, це – “Фальшива монета”, структура якого дуже складна. У якості найменування він не становить фрази, не говорить, чого він стосується, і його референційна риса, а також його референт залишаються відносно невизначеними. Референційна структура заголовка завжди дуже складна. Тут ми переконано очікуємо, що назва не

⁷ Щодо назви, як взагалі початку і меж тексту, ми дозволимо собі знову звернутися до зовнішніх текстів, зокрема до *La vérité en peinture, La carte postale* (особливо “La facteur de la vérité”, “Parages”, “Préjugés devant la loi” у *La faculté de juger*, Minuit, 1985). До аналогії між *Фальшивою монетою* і *Украденим листом* у питанні дару ми повернемося не раз. Але зауважмо вже зараз збіг, про який слід думати, що він “гідний” По, якщо можна взагалі щодо нього говорити про збіг: “The Purloined Letter” було опубліковано вперше у журналі, назвою якого було просто *Gift*.

належить до розповіді. Вона не являє собою елементу оповіді, яка йде за ним. Це не одна з тих фраз, які промовить оповідач. Уся розповідь ведеться від імені оповідача, який говорить *я*. Це *я* бере участь у тому, про що розповідає. Тут, граючи роль, він підписується, залучає себе до цього, вводить себе у борг, зв'язує себе цим зв'язком дружби (він весь час говорить "мій друг") з іншим персонажем, тобто з тим, хто дасть фальшиву монету *замість* справжньої. Але оповідач – не Бодлер, звичайно, і це само собою зрозуміло, виходячи з переконання, що назва не належить до оповіді. Оповідач – не автор. Автор – це Бодлер, за припущенням, реальний автор, автор книжки. Не варто говорити більше про те, що заголовок, який не належить до розказаної вигадки, у момент розповіді вигадки, не має нічого спільного з вигадкою. Його також вигадав, вільно обрав, винайшов автор (видавці погоджуються, що реальний автор має право на вибір заголовків, які становлять частину книжки чи оповідання, навіть якщо цей заголовок не є елементом інтегрованим, однорідною частиною цілої книжки). Те, що говориться про заголовок цієї короткої розповіді може говоритися також про заголовок книжки, якщо навіть він називає лише її частину, маленьку частку.

Що може, отже, означати "*Фальшива монета*"? Назва "*Фальшива монета*"? Для чого вона дається? Чому можна і треба її сприйняти? Її місце і структура заголовку залишають тут місце для суттєвої невизначеності і значної можливості прихованості, які відкривають власне шлях для *фальшивої монети*. Заголовок може мати на меті сказати, і це те, чого ми, як правило, наївно чекаємо: ось історія фальшивої монети, під цим заголовком буде розповідь, де йдеться про фальшиву монету. З цього часу, через стійкі й міцні переконання у цьому побіжному, близькому, спрощеному прочитанні заголовок *Фальшивої монети* вже розділяється, зміщується, зраджує себе. Є два референти: 1. те, що називаємо фальшивою монетою і 2. цей-ось текст, ця історія фальшивої монети. Є два референти і обидва

номіновані – як номінують монети і як їх гарантують: один є сама фальшива монета, інший – це розповідь, яка має своїм референтом чи переданим змістом фальшиву монету, цю історію фальшивої монети. Цей перший розподіл породжує з цього моменту багато інших розмножень, майже безкінечних. Адже, якщо цей заголовок подвійний, якщо він співвідноситься одночасно з річчю і з розповіддю, з текстом розповіді, що виникає внаслідок цього? Пригадаймо, насамперед, що така річ – як фальшива монета – не є річчю, як усі інші; це знак і знак погано номінований, знак без вартості, якщо не без означення. І потім, розповідь – це вигадка, вигадка вигадки, вигадка із сюжетом вигадки, вигадка самої вигадки. Це вигадка Бодлера, названа і написана Бодлером, але це вигадка, яка вкладає розповідь не під перо Бодлера, а в уста вигаданого оповідача, який не є Бодлером і розповідь якого, в принципі, не засвідчена автором. Останній, автор завжди за припущенням, не припускає засвідчити правдивість розповіді оповідача, взяти її на себе чи прийняти, як говорять по-французьки, за чисту монету. Не більше, ніж ми.

Вигадана оповідь запропонована (як не вигадана, *нібито* не вигадана) вигаданим оповідачем, тобто тим, який претендує не бути таким у вигадці, під якою підписався Бодлер. Ця розповідь переповідає історію вигадки, фіктивної монети, монети без названого номіналу, номіналу законного й автентичного. Цей зміст “історії”, розказаної, повіданої, розповідає увесь текст, який, зрештою, є більший, ніж видається, що він є п’есою обмеженою, обрамленою, стислою. Найменший метонімічно є більшим, ніж найбільший. У цей момент заголовок “Фальшива монета” стає заголовком до фіктивного тексту. Він не означає лише: ось історія фальшивої монети. Але: ця історія фальшивої монети, можливо, сама по собі, як і література – фікція, про яку можна буде сказати зрештою, шукаючи полудня о чотирнадцятій годині, все те, що оповідач (обдарований від природи, яка йому зробила цим самим “подарунок”, як він говорить, об-

тяжливою властивістю “шукати полудня о чотирнадцятій годині”) зміг би сказати про фальшиву монету свого друга, про наміри, які він має щодо свого друга, про розрахунок і всі ці обміни, які спровокував той випадок, що його друг сам спровокував своєю фальшивою монетою.

Усе, що буде сказано в історії *про* фальшиву монету (і в історії), можна буде сказати про саму історію, про вигаданий текст, який має цей заголовок. Цей текст також є річчю, штукаю фальшивої монети, яка провокує подію і надає себе в позику всій цій сцені ілюзії, дару, вибачення і не-пробачення. Усе відбувається так, як коли б заголовок був би самим текстом, у якому оповідь буде лише глосою чи довгим зауваженням у кінці сторінки щодо фальшивої монети із заголовку.

Якщо цей заголовок є подвійний і настільки пошкоджений, щоб означати все це (зміст оповіді, оповідь саму по собі як вигадку, як фальшиву монету, я оповідача як фальшивий підпис і под.), треба до нього додати ще одну перевагу фальшивої монети”. Яку? Заголовок означає у підсумку: оскільки я говорю так багато про все одночасно, оскільки я виглядаю, як те, що називає все це, що я називаю одночасно з цим, оскільки я імітую референтні відношення і, як вигадана, моя референтність не є референтністю автентичною, вона не легітимна, – то що ж, я як заголовок (але він цього не говорить...) є фальшивою монетою. Він (*я*) самоназивається і самовизначається, не говорячи цього, не говорячи *я* (без чого він не зробив би цього: щоб це зробити, необхідно, щоб він цього не говорив; і щоб не зробити цього, він повинен був це сказати). Фальшива монета – це заголовок заголовка, назва (без номінації) номіналу. Назва є номінуванням тексту. Але чи видає вона свою вартість, говорячи: *я* фальшива монета? Ні, адже фальшива монета є фальшивою, лише тоді, коли не видає своєї вартості, своєї назви.

Назва *Фальшива монета* є, можливо, фальшивою монетою. Фальшива монета ніколи, *як така*, не є фальшивою. З того часу, як вона є такою, що розпізнана *як така*,

вона перестає діяти і коштувати як фальшива монета. Вона є лише така, що може бути, *може бути*, тим, що вона є. Враховуючи цю неунікнуду модальність і як назва, заголовок може це відбити, він вас зобов'язує. Він вас зобов'язує насамперед запитати себе, що ж таке монета, справжня, фальшива, насправді фальшива чи фальшиво справжня, і не-монета, яка не є ні справжня, ні фальшива і под.

Інше обмеження, про яке слід, мабуть, також сказати одне слово, – це те, що називають *присвята*. Присвята містить, даючи це зрозуміти, *дарчий* рух або дарувальника, який передає текст. Нічого у тексті, який не присвячується чи не має присвяти, який не призначено, і призначення цієї дарчої не зводиться до експліцитної присвяти. Ім'я того, кому присвячено – хто одержує дар – не свідчить ефективніше про присвяту, ніж патронімічне ім'я того, хто підписав це (кого може юридично ідентифікувати громадянське право), не вичерпує зроблений підпис, якщо він є. Ми простежимо пізніше цей дарчий рух поза оповіддю *Фальшивої монети*. Поки що визначимо місце присвяти, принаймні видимої, до книжки “Паризька меланхолія”, від якої *Фальшива монета* у своїй єдності, у своїй ідентичності є лише уривком, частиною, шматком, монетним вираженням усього цілого. Однак, щодо цілого важко говорити, чи ця присвята в обрамленні є його частиною чи ні. Уведений до книжки, записаний між ім'ям автора і заголовком, з одного боку, і першим оповіданням – з іншого, лист-присвята, як видається, не належить до системи вигадки, у якій *Фальшива монета* є лише частиною. Але чи це так напевно? Інакше кажучи, як сприймати присвяту? Чи це ще одна фікція? Бодлер ставить під нею підпис, як він підписує книжку, з тією ж самою зумовленістю? Чи це фальшива монета? Як її слід сприймати? Запитання вирішальне і тим важче категорично вирішити, чи ця присвята проголошує одночасно це питання, питання заголовку, питання цілого й частини, навіть питання шматка і його “відділення”. Вона це робить, пробуджуючи образ Змія, – а ця книга – це змії, – змія у

частинах, довгого невловимого плазуна в частинах, якого Бодлер, як він говорить, хоче присвятити “цілком” своєму другові. Що роблять, коли присвячують змія – цілого чи і в шматках? Можна було б розгорнути не один корпус, починаючи з іншого тексту Бодлера, щоб зробити полілогічною величезну відповідь на це запитання і щоб шантажувати її. Облишмо у спокої це питання від змія до шантажу. Ось присвята у двох варіантах, чистовик і чернетка. Бо питання заголовку як таке виринає лише у чорновому варіанті. А кінцева версія ставить на місце логіку того, що ми могли б назвати заздрістю дару⁸, яка дає прочитати саму інтригу *Фальшивої монети* у її модерності.

І це саме в той момент, коли Бодлер декларує, саме в той час, що і його “заздрість”, він говорить “кажучи правду”:

До Арсена Уссая

Мій дорогий друже, я вам надсилаю маленький твір, про який не можна сказати, не кривлячи душею, що він не має ні початку, ні кінця, оскільки, навпаки, тут є і голова, і хвіст, почергово і навпаки. Погодьтеся, прошу вас, яку чудову зручність ця композиція дарує нам усім, вам, мені й читачеві. Ми можемо відділити, де хочемо, я – ідею (думку), ви – рукопис, читач – своє читання; адже я не прив'язую баску волі його до безкінечної нитки надлишкової інтриги. Зніміть один хребець, і два шматки цієї змієподібної фантазії відділяться без зусиль. Рубайте її на численні фрагменти, і ви побачите, що кожен може існувати окремо. У надії, що кілька цих шматків будуть досить живі, щоб вам сподобались і принести задоволення, я наслідуюсь присвятити вам цілого змія. Хочу сповідатися вам де в чому. Саме коли я перелістував вдвадцять чи більше відомого *Розтратника ночі* Алозіуса Бертрана (цю книжку знаєте ви, я і кілька на-

⁸ Щодо думки про заздрість, про відношення між даром і заздрістю, “не-заздрісника” поза заздрістю і надлишку запопадливості я відсилаю до визначного тексту Пеггі Камуф, *Reading between the Blinds* (Columbia University Press, New York, 1991).

пих друзів, чи не має вона права називатися *відомою?*), мені сяйнула ідея спробувати щось аналогічне, прикласти до опису сучасного життя чи *одного* життя, сучасного і абстрактнішого, метод, який він використав для змалювання давнього життя, так дивно мальовничого.

Хто з нас не мріяв у прагненні до успіху про диво поетичної прози, музичної без ритму і без рими, досить еластичної й поривчастої для того, щоб пристосуватися до ліричних порухів душі, до хвилювання мрії, до різких стрибків свідомості?

Саме у зустрічах величезних міст, саме на перехресті їх незліченних оповідей народився цей надокучливий ідеал. Чи ви самі, мій друже, не пробували покласти на *музику* пронизливий оклик *Скляра* і висловити у ліричній прозі всі смутні думки, які викликає цей крик, що долинає аж до мансард крізь найгустіші тумани вулиці?

Але, правду кажучи, я боюся, що моя заздрість не принесе мені добра. Як тільки я почав був працювати, я помітив, що я не тільки далеко відійшов від своєї чарівної й осаяної моделі, але й що я роблю щось своєрідно відмінне, випадок, у якому хтось інший, без сумніву, загордився б, але який може лише глибоко принизити розум, який вважає за найбільшу честь поета виконати *точно* те, що він задумав зробити.

Щиро ваш, Ш.Б.

(*Bibliothèque de la Pléiade, ed. Le Dantec, p. 281*).

[Варіант:]

“До Уссая. Назва. Присвята.

Без хвоста й голови. Усе хвіст і голова.

Зручно для мене. Зручно для вас. Зручно для Читача.

Ми можемо все відділити, де ми хочемо, я – мою мрію, ви – ваш рукопис, читач – своє читання. І я не припинаю баску волю безкінечною ниткою надлишкової інтриги.

Я шукаю назву. Їх 66. Хоч тим часом цю працю, невід’ємну від спіралі й Калейдоскопа, можна було б просунути до Кабалістичного 666 і навіть 6666...

Це краще, ніж інтрига на 6 000 сторінок; щоби визнати мою помірність.

Хто з нас не мріяв про особливу і поетичну прозу, щоб укласти в неї ліричні порухи душі, хвилювання річки і різкі стрибки свідомості?

Моеї точкою відліку був Алозіус Бертран. Те, що він зробив для старого і живописного життя, я хотів зробити це для життя сучасного й абстрактного. І потім вже з принципу, що я зробив інше, ніж те, що я хотів наслідувати. Те, з чого інший би загордився, але мене це принижує, бо я вважаю, що поет повинен завжди робити саме те, що він хоче зробити.

Зауваження щодо слова *славний*.

Нарешті маленькі шматки, усе змії” (с. 1440).

У заголовку *фальшивої монети* ми відштовхнулися від фрази Мосса (“Ми вибачаємося за те, що були змушені прийняти рішення щодо цих занадто широких питань. Але вони занадто близько підходять до предмету нашого дослідження, і слід було внести ясність”). Потім ми запитали себе, що таке “прийняття рішення”, перенесене до теоретичної лабораторії й до усїєї проблематики дару. Чи можна розуміти дар, говорити чи писати про нього, не взявшись дарувати, не даючи принаймні обіцянок чи знаків дару? Проблема залишається нерозв’язаною, чи обіцянки дають і чи дають, коли дають обіцянки, знаки або ж ілюзії. Як для підтвердження свого “прийняття рішення”, Мосс здається відтворив той же підрахунок, що й оповідач *Фальшивої монети* Бодлера, намагаючись простити свого друга, – підрахунок, який полягав у бажанні “принести рай економічно,” – все відбувається для нас так, ніби оповідь, якій Бодлер дає заголовок *Фальшива монета*, вже наперед містить у собі всі можливі порухи, усі – теоретичні й практичні – есе про дар взагалі, усіх есе про дар і всього есе про дар, розповідь містить есе, яке його містить у свою чергу як зауваження щодо монети або частину зауваження.

Опанувати, якщо можна так сказати, *Фальшиву монету* Бодлера тим важче: із самого початку ми почали розглядати його і, починаючи з назви, межа, здавалося, руйнується, поділяється чи помножується, викривляється. Викривлення впливає, напевно, на прямолінійну чи колоподібну продовжуваність лінії, але воно компрометує при цьому ідентичність і неподільність лінії, сама міцність лінії підписує угоду із собою, єдністю своєю ризикує. Але що таке межа чи берег, починаючи з якого неподільність лінії більше не забезпечується?

Дар, якщо він є, буде завжди без межі. Що означає тут “без”? Дар, який не переповнюється, дар, який дозволяв би собі містити визначеність і обмежувати неподільністю *ознаки*, яку можна ідентифікувати, не був би даром. Як тільки він себе делімітує, дар підпадає під розрахунок і міру, авторитет і систему мір, зберігання і контроль та під реапропріацію, яка суб’єктивізує його. Дар повинен би, якщо він є, перейти межу, так, до надлишку й перебільшення; але він повинен також триматися берега і навіть тримати своє трансгресивне відношення до лінії чи неподільної ризикує межі. “Без” – це не лише “поза” і “крім”. Результат, мимохідь, цієї “логіки” слова “без”, яке не буде ні негативним, ні трансгресивним: скрізь, де є стерилізація і проблематика стерилізації (як її розуміє присвята про змія, усе і частину), є раціональність межі і немає дару й навіть можливої проблематики дару.

Але хто говорить, що там повинен бути дар і проблематика дару? Безперечно, не розум і не принцип розуму взагалі. Це питання розуму, яке тут постало перед нами, не сумніваймося в цьому, розуму практичного не менш, ніж розуму теоретичного чи абстрактного, тобто чисто теоретичного, тим більше, що певний вид абстракції завжди йде поруч із мораллю чи законом. Залишимо об’ємність цього питання збоку, але пригадаймо, що, якщо треба аргументувати, наводячи свої причини, ніколи не можна мати причину давати (якщо вона є, скажімо ще раз, дар не буде

більше даром, а буде розрахунком чи обміном); те, що залишає відкритим, як і всі інші, питання, що відбувається, коли іншому подається причина, дія, яка також виходить за межі порядку теоретичного розуму з боку вартості помилки чи вибачення. Що ж означає, зрештою, мати рацію і, за французьким висловом, “мати чужий розум у голові”?

Усі ці теми й мотиви опрацьовуються, більш чи менш явно, у *Фальшивій монеті*, тексті, який підписав Бодлер, і межі якого, як ми бачимо, розширюються чи руйнуються. Спочатку збоку заголовку (*Фальшива монета*), який переповнює сам себе у спосіб невизначено додатковий і бездонний, з моменту, коли він надається для прочитання. Ми не звертатимемося тут до загальної теорії структури, типології та текстуальної топології цього заголовку. Спробувавши зробити це в іншому місці⁹, ми поєднаємо тут кілька висновків стосовно цього заголовку. З причини референційної структури його *топосу*, його позиції назви, закріпленої в і над текстом, який він називає, в ньому і поза ним, назва *Фальшива монета* ділиться, вона ділить свої ознаки у подвійному відношенні. 1. Вона співвідноситься з тим, що звичайно називається *фальшивою монетою* (*тематичне* відношення, наївне і пряме *до того, чого торкається розповідь*). 2. Вона співвідноситься із самою розповіддю, у якості заголовку *Фальшива монета* є титром оповіді, власною назвою оповіді, яка містить у собі описану чи як тему історію фальшивої монети. Уже подвійний чи роз’єднаний заголовок називає двічі за раз, ставлячи таким чином у всій широті його непевності подвійне питання, яке можна було б назвати, граючи між знаками мовлення і знаками письма (одна із важливих можливостей, які за припущенням дає фальшива монета):

“Що це за заголовок як (якась) фальшива монета?”

Але також, беручи до уваги, що дужки стирають чи прибирають те, що в них береться:

“Що це за заголовок (як) фальшива монета?”

⁹ Див. вище, с. 111, п. 1.

Перший поділ *породжує* серію інших, які він несе в собі у *зародку*. Утримаємо цей породжувальний чи генеалогічний образ. Певний тип розмноження за допомогою поділу містить у собі те, що воно породжує, як гени, поєднувані майже до безкінечності. Подвійний заголовок називає одночасно “річ” (фальшиву монету як річ) і розповідь історії, і навіть процес виконання (нарацію) розповіді історії. Однак “річ”, про яку йдеться, річ тематизована, об’єкт оповіді, визначений як фальшива монета, це не така річ, як інші, тобто у вузькому значенні речі; це “щось” як знак, і навіть як фальшивий знак чи швидше справжній знак з фальшивою вартістю, знак, у якому означуване здається (але це ціла історія) не відповідним чи не еквівалентним, зрештою, нічому, знак фіктивний, який не має *забезпеченого* значення, підробка, подвійний знак чи означувальне. Далі, другий референт заголовку, – розповідь, це розповідь, яка видається за фіктивну. З боку автора, у всякому разі, і під іменем літератури, але не з боку оповідача. Це, отже, вигадка, сюжетом якої є фіктивна монета, фікція фікції, і якщо переказана вигадка *розповідає* (якщо вона може думати внаслідок алегоричного чи метонімічного, а також рефлексивного чи теоретичного створення образу) сама вигадану оповідь, теоретизування не закінчиться ніколи.

Згідно із правом на власність літературних творів, вигадка означена підписом її власника, Бодлера, і названа ним. Однак за духом і силою того самого закону – закону авторського, – ця вигадка вкладає розповідь не до уст, під перо і відповідальність автора, але, цілком зрозуміло, до уст оповідача. Останній сам по собі також фіктивний: це вигадка автора; і мовлення оповідача, його розповідь, його дискусія, висновки з його роздумів (а саме щодо того, чи він може вибачити свого друга за те, що той дав фальшиву монету жебракові), ми повинні завжди припускати, що Бодлер не обов’язково забезпечує їх юридично: він не сприймає їх за чисту монету. Не більше, ніж ми, повторимо це. Оповідь (вигадана) є юридично продуктом вигаданого оповідача;

але як і оповідач, розповідь фіктивна лише для Бодлера і для нас, якщо так можна сказати, адже вигаданий оповідач створює свою оповідь як справжню, і саме в цьому полягає фікція – або підробка, яку здійснює автор. Це те, що її, здається, об'єднує з феноменом фальшивої монети (представляти фікцію як “правду”). Але оскільки домовленість нам дозволяє це, ми знаємо, Бодлер і ми, читачі, що ця фікція є фікція, немає тут ніякого феномену фальшивої монети”, тобто надуживання довірою дає можливість видавати підробку за справжнє. Виходить, що можливість фальшивої монети, можливість *ефекту* фальшивої монети відповідає тій самій загальній умові: видавати підробку за “справжнє”. Нечесність чи проступок не мають, напевно, місця в літературі, “всередині” літературного феномену, делімітованого своїми межами за домовленістю. Бодлер не обманює, він нас не дурить. *Поза літературою, але в житті такому, яким його показують*, уявляють, описують у такій вигадці, як *Фальшива монета*, відсутність моралі чи нечесний вчинок викликають брехню, прагнення обманути, з боку касира чи фальшивомонетника, за винятком того, хто одержує і “обманутих” (жебрак, наприклад, чи оповідач до того, як його друг зізнався, і, поза оповіддю, в неоднорідному просторі – лектор, принаймні до цього зізнання; але лектор не “обдурений” чи “обманутий” у тому значенні, що й оповідач: насправді, його не-знання не знаходиться в одному ряду з обдурена-особа; це досвід *секрету* без глибини, *секрету* без *секрету*, до якого ми повернемося у висновках).

Розгляньмо ж тепер цю розповідь. Насправді фіктивна, хоча й побудована, як справжня, розповідь вигаданого оповідача у вигадці, яку підписав і пустив в обіг Бодлер, ось що розповідає нам історія іншої вигадки, фіктивної монети: ця монета не має номіналу, *титру* (так можна сказати по-французьки і по-англійськи), вона не має свого титру законного і автентичного, вона має лише фальшивий титр чи, швидше, титр “фальшива”, бо “фальшивий титр” означає ще щось інше. Ця історія (цей зміст оповіді), передає,

отже, одночасно, але образно й непрямю, історію фальшивої монети, фікції чи підробки, *i* розповідь (те, що розповідає), *i* нарацію (розказане). Історія є також частиною, вона є частиною, частиною самої себе, вона містить у собі чи вводить до себе те саме, частиною чого вона є, текст під назвою *Фальшива монета*. Обрамлене, обмежене, перенасичене, вставлене в оправу, найменше метонімічно стає більшим, ніж те найбільше, яке його обмежує і обрамлює. Така рамка фіксує дані про простір і час, тобто встановлені за домовленістю, домовленістю через вічну домовленість. Але ця структура є швидше рухом, який виходить за межі кодованого мовлення риторики, тут метонімія як фігура легко ідентифікується. Адже сама ідентичність фігури припускає сталі відношення між частиною і цілим. Ця відносна усталеність видається завжди можливою, вона уможливорює риторичу й дискурс про риторичу. Але якщо ніяка природна сталість ніколи не дається, якщо *стабілізація* існує лише *в ході*, тобто суттєво нестабільна, можна припустити існування структур “давніших”, не говоримо первинних, але більш складних і нестабільних. І ми пропонуємо тут їх назвати структурами, щоб їх вивчити як такі у літературному процесі, оскільки він не обов'язково є хаотичним. Їх відносна “первинність” чи їхня велика складність не означають чистий безлад.

Починаючи з цього, заголовок *Фальшивої монети* може, здатен позначати двічі й один раз, якщо можна так сказати, і поділятися на два референтні напрямки: з одного боку, ось історія фальшивої монети, але також, з іншого боку, історія є, *можливо*, фальшивою монетою (*може бути*: це *може бути* тут залишається важливим, бо щоб була тут фальшива монета, необхідно, щоб фальшива монета не давала себе *напевно* за фальшиву монету; і це, *можливо*, є також інтенційний вимір, тобто *кредит*, дія довіри, яка структурує будь-яку монету, будь-який досвід чи всю усвідомленість монети, справжньої чи фальшивої). Історія ця, *можливо*, про фальшиву монету, фікцію, про яку можна

було б говорити, в свою чергу, як мінімум, шукаючи “полудня о чотирнадцятій годині”, *усе* те, що оповідач зміг тут сказати, *обдарований* природою, яка йому зробила *подарунок*, подарунок, без якого в цій історії нічого не було можливе, – стомливу здатність шукати полудня о чотирнадцятій годині. Про сам сюжет, свій “власний” текст історія говорить *усе*, що оповідач зміг сказати про фальшиву монету свого друга, про намір, яким він *наділяє* (це його слово, ми його побачимо) свого друга, розрахунок, який він йому приписує, тобто яким він дає йому *кредит*, і про всі обміни, які таким чином спровокує фальшива монета, трохи так, ніби оповідач говорив з “наміру автора”, тобто Бодлера, як ніби Бодлер був другом оповідача, нібито він представляє зрештою “себе”, не показуючи себе, переодягнутий під виглядом друга оповідача, якого примушує говорити, ніби якщо він дасть оповідачеві можливість (замість читача чи критика) аналізувати мотиви і можливі наслідки фальшивої монети, що є текстом, можливими наслідками *Фальшивої монети*:

“...– Це була фальшива монета”, відповів мені спокійно мій друг, як ніби для того, щоб виправдати своє марнотратство.

Але до мого жалюгідного мозку, вічно зайнятого пошуками полудня о чотирнадцятій годині (якою стомливою властивістю нагородила мене природа!), увірвалася раптом думка, що подібну поведінку мого друга можна виправдати лише бажанням створити подію у житті цього бідолахи, можливо навіть, пізнати різноманітні наслідки, згубні або інші, які може спричинити фальшива монета у руках жебрака. Хіба вона не може помножитися у справжніх монетах? хіба вона не може привести його до в'язниці? Шинкар або пекар, наприклад, зроблять так, щоб його заарештували як фальшивомонетника або розповсюдника фальшивих монет. Так само ця фальшива монета може бути для бідолашного спекулянтика джерелом кількаденного багатства. І так линула моя фанта-

зія, надаючи крил свідомості мого друга і знаходячи усі можливі варіанти з усіх можливих гіпотез.

Але насамперед, чи потрібно виправдовувати такого друга? Чи потрібно, як, здається, знову робить оповідач, вірити йому на слово, коли він говорить: “Це була фальшива монета”? А якщо він ще більший фальшивомонетник, ніж вважає оповідач? А якщо у фальшивому зізнанні він видав справжню монету за фальшиву? Залишимо це запитання віддалитися вслід за друзями, які відходять від “тютюнового кіоску”. Пізніше ми їх зустрінемо знову.

Цей текст, отже, є частиною, *можливо*, одним боком фальшивої монети, тобто машини, яка спровокувала події: спочатку подія тексту, який подано тут, як розповідь, яку надали чи одержали для прочитання (ця подія мала місце і продовжує мати місце, вона дає час і вона забирає час, вона дає собі, як це видно, час), але також і таким чином, починаючи звідси, у порядку відкритої й прямої можливості, подія, яка може спровокувати інші, без визначеного кінця, у безкінечній серії, велика оповідь інших оповідей, але таких, що зберігають в цілому завжди позитивне ставлення до цієї сцени обману. І обман – це справа розуму, не менше, розуму, який *мають* чи розуму, якого *вчать*. Що означає “мати розум”? Що означає “навчити розуму”? Чому ці висловлювання такі ідіоматичні, а отже, так тяжко піддаються перекладу? Чому *мати-розум* і *навчити-розуму* й у цих двох випадках не згадується про розум теоретичний чи спекулятивний? Чому спекуляція, яка продовжує діяти в них, не є більше спекулятивною у значенні теоретичного чи розрахункового розсуду? Справа розуму, обману і також справа дару, вибачення, пробачення і не-вибачення за не-дар чи, швидше, за дар непевний.

Усе це відбувається так, ніби текст тільки те й робить, що грається із своїм заголовком: це завжди його об'єкт. Усе відбувається так, ніби корпус названого тексту стає назвою назви, яка стає справжнім корпусом, псевдо-справжнім корпусом тексту, якщо так можна сказати, його псевдо-

справжнім корпусом, його корпусом як фантомом знаку грошового обігу, корпусом кредиту. У всьому діє довіра, феномен кредиту чи віри, релігії і авторитету за домовленістю в цьому тексті, який говорить, можливо, щось важливе щодо того, що пов'язує тут літературу з вірою, кредитом, а отже, й капіталом, економікою і політикою. Авторитет складає акредитація, одночасно у значенні легітимації як наслідку віри чи наївності та банківського кредиту, фінансового інтересу. Це нагадує таке багате слово Монтеня, який знав усе це наперед: “Наша душа балансує лише з кредитом, пригнічена і пов'язана з апетитом фантазії інших, служниця і раба під авторитетом їхнього уроку¹⁰”.

Адже таким чином акредитований, “справжній” корпус, можливо, фальшивої монети, може бути фантомом чи духом, духом тіла чи капіталу (адже титр, заголовок, – це капітал). Можна буде зробити з цього усі висновки щодо Інституції корпусу і корпусу і щодо феноменів канонізації, які йдуть за ними. І щодо того, що називають дух. Не було б проблеми канону, якби усі ці інституції були *природні*. Вона є, оскільки вона “балансиє”, як говорить Монтень, лише з “кредитом” і під “авторитетом їхніх уроків”. Зрештою, якщо *Фальшива монета* є титром досить подвійним, зрадливим і зруйнованим, якщо сказати, не говорячи цього і решти (вмісту оповіді, тобто історії, самої оповіді як фікції, як фальшивої монети, *Я* оповідача як оповідача фіктивного), слід, можна – *можливо* – до нього додати додаткову могутність фальшивої монети. Яку?

Назва *дає* можливість *прочитати* у результаті, вона *дається*, *щоб сказати* чи хотіти-сказати оце (можливо), і таким був її намір: “оскільки я говорю й називаю і кличу стільки речей одночасно; оскільки я маю вигляд титулу усього цього і одночасно, забираючи однією рукою те, що віддаю іншою, я називаю перебільшення цього, оскільки я уникаю референції й номінації; оскільки моя фіктив-

¹⁰ Essais, Livre 1, ch. XXVI, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1950, p. 183.

на референція не є насправді референцією, не доброю, у будь-якому разі; оскільки вона є референцією, але залишається, мабуть, нелегітимно названою; оскільки її референт не обов'язково той, що ми думаємо, і що ж, *я*, як заголовок, є фальшивою монетою". Але, звичайно, він не говорить цього, інакше він себе дискредитує, він це говорить, не говорячи, він не говорить "я", "я є" чи "я не є"; він виходить за межі забезпечених пропозицій чи автопозицій типу "sum" чи "cogito sum"; без цього він не був би більше можливою фальшивою монетою. Але в той же час, щоб він був фальшивою монетою, треба, щоб він говорив, і щоб він говорив: ось що я таке, я не обманюю, чи я не обманюю, говорячи, що я обманюю. Назва називає себе, визначає себе, але не говорячи цього, не говорячи "я", говорячи це, не говорячи цього і *не* є тут неунікне. Уся гра "я" тут утверджує його авторитет. Фальшива монета, сказали ми у підсумку, це титр титру, титр без титру титру (без титру). Титр – це титр тексту і його титр. Але він не подає своїх титрів, говорячи "Я є фальшива монета", фальшива монета – не те, що вона є, щоб видавати себе за таку і не виявитися *такою*, не виставляти свої титри. І оскільки він зобов'язує, він нас зобов'язує тим часом запитати себе знову, принаймні, про те, що він тут є і чи є тут монета, справжня, фальшива, фальшива справжня чи справді фальшива.

Інша межа розділилася б уже на неозначені додатки прірви. Дарчий рух присвяти переміщує текст, його дає чи видає з того місця, яке, пригадаймо, не є внутрішнім у фікції ("Фальшива монета" чи "Паризька меланхолія" повністю), ні просто зовнішнім до цієї фікції. Лист-присвята (у двох версіях) Бодлера до "Мого дорогого друга" (Арсена Уссая) розробляє, певно, у всіх значеннях питання цілого й частини, моделі (А. Бертран, і т. д.). Але коли присвята дає розшифрувати, наприклад, образ змія ("У тій надії, що кілька цих шматків будуть досить живими, щоб вам сподобались і принести вам задоволення, я наважуюсь вам при-

святити змія повністю”), можна знову спробувати читати Бодлера разом з Моссом. Зауважмо тут, у цьому місці перехо́ду, оскільки найвизначніший з цього погляду перехід асоціюється із подібною сценою клану Зміїв і певної пропозиції тютюну. Однак ми прочитаємо спочатку *Фальшиву монету*, поміж іншими інтригами, як історію тютюну. Висловлювання Мосса стосується поширеного церемоніалу в “усіх цивілізаціях Індіанців Північної Америки”. Дух, духи, фантоми – це свято, вони перші запрошені на вечерю, в якій вони беруть участь: “Кожен клан варить їжу, готує тютюн для представників інших кланів під час свята клану. І ось, наприклад, фрагмент промови шефа клану Зміїв: “Я вас вітаю; це добре: як я можу сказати інакше? Я бідний чоловік без вартості, і ви згадали про мене. Це добре... Ви думали про духів, і ви прийшли, щоб сісти зі мною... Ваші тарілки будуть скоро наповнені, отже, я вас знову вітаю, вас, людей, які займають місце духів..., і т. д.” І як тільки кожен з вождів поїв, йому пропонували тютюн у вогні, кінцева формула виявляє моральний ефект свята і усі його видатки: “Я вам дякую за те, що ви прийшли, щоб зайняти це місце, я вам вдячний. Ви мене підтримали... Благословення ваших пращурів (які отримали одкровення і яких ви уособлюєте), дорівнює благословенню духів. Добре, що ви взяли участь у моєму святі” (с. 264–265).

Як ставиться питання дару і дарчого у *Фальшивій монеті*? Що дає текст, на перший погляд, закінчений і неподільний? Що йому дає простір-час чи розташування, яке має назву *Фальшива монета*? Що тут дається? Що тут є *данім*? Хто дає? І кому? Що і кому?

Не забудьмо про тривіальну і значну очевидність. Вона формує сукупність елементів того, про що тут дається подумати, а саме: що цей текст – на перший погляд – закінчений, цей шматок корпусу, названого *Фальшива монета* – для нас це *дане*. Він є тут ще до нас, тих, хто його читає і, отже, починає його одержувати. Якщо він має структуру даного, це не тільки тому, що ми знаходимося

у рецептивній ситуації, з нашого погляду, а й тому, що нам його дали. З того моменту, коли він його опублікував, і навіть, якщо він його не публікував, з того часу, як він його написав, склавши і присвятивши своєму “дорогому другу”, той, хто, як припускається, поставив свій підпис (Бодлер чи хто б то не був дійсно поставив під текстом свій підпис патронімічний і властивий Бодлеру – адже не будьмо занадто довірливими, щоб думати, що дійсний підпис під цим зводиться до Шарля Бодлера, не більше, ніж особою, якій присвячено твір, може бути не лише Арсен Уссай), дозволив йому скластися у систему ознак і призначив його, його подарував не лише комусь іншому чи іншим взагалі, ніж його “дорогий друг” Арсен Уссай, але він видав – і це значило його подарував – понад усіма адресатами, особами, одержувачами чи визначеними спадкоємцями (ми говоримо тут про фігуру позасвідому, представлену “дорогим другом” або навіть конфігурацією, яку можна визначити, окреслити, з публіки і читачів). Його акредитований підпис вводить до процесу безповоротного розсіювання. Чому безповоротного? Яка історія, який час і який простір такого “безповоротно” він визначає? Яке повернення міг би він зробити чи могло бути оплачене Бодлером Бодлеру, структура сліду чи спадку цього тексту – як усього, що може бути взагалі – переповнює фантазм повернення і позначає смерть того, хто поставив свій підпис, або не-повернення спадку, не-ювілей, отже, певну умову дару, навіть у самому читанні.

Ось чому проблематика дару починається з проблематики результатів сліду й тексту. Ніколи не можна її розглядати, починаючи з метафізики дару, тобто знаку, означника, означуваного чи вартості. Це одна з причин, з якої ми починаємо завжди з текстів у опрацюванні цієї проблематики, з текстів у значенні буденному й традиційному написаних літер, тобто літератури, або з текстів у значенні розрізнявальних знаків, йдучи за концептом, який ми вже опрацювали. І ми не змогли б діяти інакше, навіть,

якщо б ми вірили у це чи бажали це зробити. Ми більше не надто довірливі, щоб вірити в можливість зрушити щось, уникаючи “тексту”, просто уникаючи цитування чи, як би видавалось, “коментування”. Письмена, на перший погляд, пряміші, пряміше конкретні, особисті, які претендують на пряме осягнення “самої речі”, є “у кредиті”: підлеглі авторитетові коментаря чи перевидання, вони навіть не здатні читати.

Але якщо єдина проблема сліду чи розсіювання може поставити питання про дар і про вибачення, це не означає, що письмо було б щедрим або що суб’єкт, який пише, був би суб’єктом, що дарує¹¹. Як суб’єкт, якого можна іденти-

¹¹ Наполягаємо: нагадати, що єдина проблема сліду, а отже, розсіювання, може виявити питання дару і вибачення, це значить перемістити концепт письма. Це значить робити знаки на адресу чогось зовсім іншого, ніж традиційна опозиція мови (живе) і письма (мертве). Саме на цій опозиції, як відомо, греко-християнська традиція побудувала свою інтерпретацію поєдинку між Християнином і Іудеєм.

Дар, вибачення, якщо вони є, слід, який є завжди, були б, отже, чимось зовсім іншим, ніж темами опозиції, яку пасивно одержав і поспішно, маніакально акредитував Леон Блой, наприклад, коли, у своєму звичайному, диявольчому й інколи майже прекрасному безчесті він пише: “Це через них цю нечесну алгебру, яка називається *Кредит*, повністю замінила стара Честь, якою задовольняються душі шевальє, щоб усе здійснити.

“У результаті, якщо цей народ дивний, засуджений, звідки б він не походив, має завжди бути Народом Бога, не повинен нічого робити, щоб дати з’явитися негайно якомусь відблиску своєї вічної історії, живе і милосердне СЛОВО християн, якого цілком достатньо для невинних трансакцій, було знову принесене в жертву несправедливості комерції, строгому ПИСЬМУ, нездатному на вибачення.

“Перемога безкінечно рішуча, яка визначила всесвітній крах” (*Le Salut par les Juifs*, Mercure de France, 1905–1906, р. 192–193). Як ніби СЛОВО – зокрема у “трансакціях” – не вимагає ні часу, ні сліду, ні довіри. Як ніби кордон між вірою, релігією і довірою є чітким. *Le Salut par les Juifs* не пішов далеко від Бодлера, якого ми приготувалися читати (дивись нижче, зокрема, с. 166). Він заслуговуватиме, у цьому саме контексті, на уважний аналіз, особливо усього того, що стосується образу бідного, “справжнього Бідного” (с. 61): Ісуса Христа. *Іудеї* тут також описані як “Кредитори Клятви безсмертної”, яку Церква вважає здійсненою... (с. 84).

фікувати, означити, поставити, письменник і його письмо не дає ніколи нічого, що він би не підрахував, свідомо чи несвідомо, реапропріацію, обмін чи колообмін – і за визначенням, реапропріацію з більшою вартістю, певну капіталізацію. Ми не ризикнемо сказати, що саме це визначення є *таким сюжетом*. Ми можемо його встановити лише як суб'єкт цієї дії з капіталом. Але через чи не зважаючи на цю циркуляцію і цю продукцію більш-вартісну, незважаючи на цю роботу суб'єкта, там, де є сліди і розсіювання, якщо тільки вони є, дар може мати місце разом із надлишковим забуттям і надлишком, про який забувають і який, ми наполягали на цьому, входить сюди радикальним чином. Смерть особи, яка дарує (ми згадуємо смерть, фатальність, яка призначає дарові *не повертатися* до особи, яка дарує) – це не природний нещасний випадок поза інстанцією того, хто дарує, вона мислиться лише починаючи від дару. Це не значить просто, що тільки смерть і від смерті можна дарувати. Ні, тільки “життя” може дарувати, але життя, у якому ця логіка смерті представлена і може бути надлишковою. Ні смерть, ні безсмертне життя не можуть ніколи дарувати, тільки своєрідне виживання¹². Це *елемент* цієї проблематики.

Текст, у якому Бодлер акредитований і який ми лише почнемо читати, стосується сцени письма, тобто сцени дару, для якого не мислимий жоден суб'єкт. Саме за цією переповненою сценою, поза її долею і її призначенням без визначеного адресата і без певного адресанта ділиться наш корпус тексту. Але, оскільки він розповідає історію дару, цей корпус означає “у” самому собі”, “від” самого себе переповнення, яке його обрамлює і яке переходить за межі його рамки. Він за-уважить додаткове руйнування цього абсолютного розпорошення, яке призначає текст, вирушаючи в попілі й димі.

Наприклад, тютюн. Це не випадково, що кіоск, від якого розгортається сцена дару і фальшивої монети, був тим, що

¹² Щодо цього концепту виживання, пор. “Survivre”, у Parages.

по-французьки називається “бюро тютюну”. “Перша фраза”, *початок* оповіді, яка починається так, ніби ми продовжуємо її після перерви, і саме тут прогрес *незакінченого* стрибка понад розривом двох фраз, які не мають ніякої структурної ідентифікації, – назви і початку оповіді: “Коли ми відходили від тютюнового кіоска, мій друг провів старанний розподіл грошей”. Тютюновий кіоск – це, очевидно, ознака чи свідчення модерності, цього “опису сучасного життя”, до якого, як власне сказав Бодлер у присвяті Арсену Уссаю, він хотів застосувати методи іншого. Але у свідченні цієї модерності є інституція давніша – тютюн, яка становить важливий елемент декорації сцени. Вони тільки-но купили тютюн. Вони тільки-но купили – заплативши – тютюн, і вся логіка розповіді, як розповіді про економію, будується на решті, на монетах, яку повернули як решту, від грошей, що залишилися від цієї купівлі. По-французьки одним і тим самим словом *монета* (і слово є частиною монети) називають одночасно монетарну річ взагалі і решту монетарної операції, наприклад, монети, які повертають, чи розмінні “дрібні монети” (*change*, по-англійськи).

Що ж до економії розповіді й розповіді про економію, ми між іншим зауважили причину, через яку дар, якщо він є, приймає одночасно і виключає можливість розповіді. Дар – це умова розповіді, але за умови можливості і неможливості розповіді. Логіка цієї історії фальшивої монети пущена в обіг *через* решту, але також через наявність у решті монети після купівлі тютюну. Час оповіді починається з того, як тільки гроші повернено, і повернено після купівлі предмету розкоші: витрата непродуктивна – принаймні, з першого погляду, – для надбання продукту розкоші, тобто чистого споживання, яке згорає, видно, без залишку. Двоє друзів, як видно, у цій сцені зв'язаних можливістю разом запалити, інакше кажучи, витратити гроші на ніщо, для чистого самозадоволення, на цей специфічний натуральний продукт, яким є тютюн. Якщо ми відповімо на прагнення, якому часто неможливо опертися, дати цьому читанню розширитися без меж, ми втягнемося тут у дискурс

про тютюн – і навіть лише про тютюн і пиятику у Бодлера. Більше, ніж семінар, тоді піде за димом. Розвинемо деякі речі, поки що у кілька витків.

1. *Час жінки*. Запідозримо дуже швидко: якщо жінка здається відсутньою у цій розповіді, її відсутність могла б добре організувати сцену і ритмізувати час, як годинник. Не заходячи поки що занадто далеко, згадаємо про інший початок, у *Парижській меланхолії*, поруч із *Фальшивою монетою*. Усе відбувається тут також “між чоловіками”. І чоловіки говорять про відсутню жінку. Жінка є їх сюжетом. Однак, це місце між-чоловіками – це місце для паління, і між-чоловіками тут визначається само по собі так: місце для паління. Між-чоловіками *означає* кімнату для паління. Правда кінця останнього століття, проголошена “художником сучасного життя”, але історичну правду не точно відтворюють, правду проголошує перша фраза “Портрету коханки”: “У чоловічому будуарі, тобто у кімнаті для паління, спершись на елегантні поручні, чотири чоловіки палили і пили”.

Такою є рамка, це королівське каре¹³, ці чотири самці палять, вони розмірковують над філософією – і як наслідок, у відсутності жінок. Другий абзац, другий початок: “Один з них кинув слово стосовно жінок. Він був би більш філософічним, якби зовсім не говорив; але є різновид розуму, який, після того, як вип’є, не гребує банальними розмовами. Слухали, отже того, хто говорив, ніби слухали танцювальну музику” (Pléiade, éd. Y. Le Dantec, p. 345.). Натяк “після того, як випили” нас уже відводить до мотиву економії пиятики й надлишку, решти і переповнення як *початкового* джерела і безсумнівної можливості дару. “Після того, як випили”, чоловіки говорять ні про що, “банальна

¹³ Щодо цієї структури, пор. “Le facteur de la vérité” у *La carte postale*, особливо розділ, названий “Місце зустрічі: подвійне каре короля”, с. 511. Якщо ми дозволимо собі помножити відсилання такого типу, рефлексія, проведена у Семінарі під назвою “Дарувати час” була б актуальною і тісно пов’язаною з цією працею, особливо *La carte postale*, до якої вже відсилали зауваження (с. 382).

розмова” дає простір для мови надлищкової, нескромної, щедрої, безцільної, розкішної, багатослівної. Тут слід читати продовження стількох текстів, обраних за близькістю до цього, наприклад, “Люлька”. Говорячи від першої особи, у *Квітах зла*, люлька говорить про автора, свого господаря, що він “великий курець”: “Я люлька автора [...] мій господар – великий курець”.

З-поміж багатьох текстів про наркотики і штучний рай за тісною близькістю виберемо короткий і переконливий “Відпружтеся”. Він узаконює цей заклик від необхідності уникнути плину Часу. Наркотики, сильні чи слабкі, “вино, поезія чи задоволення”, – це виклик проти Часу. Оскільки він нам даний, наш час також відрахований, “годинник” названий двічі в цих кількох рядках, і імператив, сказали ми, стеж за часом: “Час відпружитися! Щоб не бути замученим рабом Часу, відпружуйтеся без кінця! Від вина, поезії чи задоволення, на ваш вибір.” Пияцтво *дарує час*, але забезпечує “виклик проти Часу”. Дарувати час переходить таким чином в анулювати його. Давати час – це брати час і його охопити повністю, не залишаючи, наприклад, для Мадам Ментенон, яка зітхає над рештками часу. Чотири рази час, час проти часу, з димом, грінми, жінками й пиятикою, – такою була б тема.

2. “Ранній час” і “Украдений лист”. Оповідь *Фальшивої монети* поєднує, починаючи від ситуації, очевидно, дуельної, частину, присвячену чоловічій парі, яка поєднує двох чоловіків-партнерів, і тютюну, тобто спільному споживанню, йдучи посеред диму, – бо цей дим зміцнює також їхній зв’язок, ось система ознак, яка вже записалася у повторення, щоб не сказати у нестриманість. Вона розповідає і цитує інші початки оповідей, наприклад, *Украденого листа* По. Перечитування цього тексту визначається ось чим: йдеться тут про модель для Бодлера та її інтерпретацію ним та модель також визнану, нею виступає Алозіус Бертран, з яким ніби змагається Бодлер. Його ставка у грі, понад усе, є вирішальною для нашої проблематики. Як у *Фальшивій монеті*, він пов’язує, цього

разу, ще більш приховано, правдивий процес і ситуацію оповіді у колоберті “решти” (*remnant*) грошей¹⁴. Як знак переходу, що я спробував здійснити¹⁵, *Украдений лист* починається також із цієї ситуації, очевидно дуельної (у якій показано було, що вона насправді квартетна), яку оповідач описує так з першої фрази:

Я був у Парижі о 18... Після похмурого і грозового осіннього вечора, я насолоджувався подвійним задоволенням [*twofold luxury*] медитації і люльки з морської піни у компанії мого друга Дюпена в його маленькій бібліотеці чи навчальній кімнаті по вулиці Дюнот, № 33, на четвертому поверсі, околиця Сен-Жермен. Протягом доброї години ми мовчали; кожен із нас, на погляд стороннього спостерігача, виглядав глибоко і винятково зайнятим хвилястими кілочками диму, який заповнив атмосферу кімнати. [Ми цитуємо Бодлера¹⁶].

Певним чином, коли читаємо далі (і хто знає, чи це не стало сюжетом “банальної розмови” між чоловіками і

¹⁴ “З рештою (*remnant*) батьківської спадщини, вочевидь скинутий з рахунку дебітор, який, підраховуючи, (скрупульозна економія), зумів витягти з неї ренту, заробітком (*income*), надлишком капіталу, який працював самостійно, Дюпен дозволяв собі лише єдину розкіш, єдину втіху, у якій помістилася, власне, уся початкова решта, яка проходила крізь простір обмеженої економії, як дар без віддачі. Ця єдина розкіш (єдина *rozkiш*: це слово ми зустрічаємо вдруге у другому рядку *Украденого листа*, але цього разу єдина розкіш (*twofold luxury of meditation and a meerschautm*), – це письмо: книжки, які організують місце зустрічі і становлять вісь усієї загальної оповіді. Місце зустрічі оповідача і Дюпена визначає збіг їх інтересів щодо однієї книжки, про яку так і не було сказано, чи вони її знаходять. Такий буквально випадок: “Наша перша зустріч (*meeting*) відбулася у похмурій бібліотеці (*obscure library*) на вулиці Монмартр у зв’язку з тим фактом, що ми обоє шукали ту саму книжку, дуже визначну і дуже рідкісну...” (*La carte postale...*, р. 516–517). Ми це перевіримо, така сама логіка події, названої “зустріччю” і “тим фактом” (очевидно прямолінійним, *може*, непередбачуваним) знаходиться в роботі у *Фальшивій монеті*. Аналогія є занадто очевидною, щоб її ігнорувати.

¹⁵ Там же, с. 511.

¹⁶ E. A. Poe, *Cevres en prose*, Gallimard, Pléiade, 1951, p. 45.

жінками в університеті, у момент, коли майже припинили палити?), залишається впевненість, мало переконлива, – це пообіцяне забезпечення решти: як і у *Фальшивій монеті*, уся історія *Украденого листа* поєднує прибуток з *решти* або надлишок надходжень (ренти чи спадщини). Оповідач оплачує кімнату Дюпена, який з прибутку від спадщини витрачає гроші на свою єдину розкіш (*his sole luxury*) – книжки. Певна економія роботи й продукції, так здається принаймні, бо тут є брехня, обман, видимість, яка впливає з розкоші або надлишку, у які втягується розповідь, з усіма процесами відтворення і призначення, які простежуються.

3. Що таке тютюн?¹⁷ *Очевидно*, що це об'єкт чистого споживання й розкоші. Як видається, це споживання не відповідає ніяким природним потребам організму. Це споживання чисте й надлишкове, безплатне, а отже дороге, витрата втрачених коштів, які приносять задоволення, задоволення, яке собі дарують, приймаючи шляхом, найбільш близьким до самозадоволення: голосом або через рот. Задоволення, від якого нічого не залишається, задоволення, зовнішні ознаки якого навіть зникають, не залишаючи сліду від паління. Якщо є дар – і тим більше, якщо дарують собі якусь річ, якість почуття, якість чисте задоволення, – то можна знайти важливий зв'язок, принаймні, символічний чи емблематичний, з дозволом, який дають собі на паління. Такою, принаймні, є видимість. Залишається її проаналізувати.

¹⁷ Ось запитання, яке Бодлер, мабуть, пов'язав із питанням літератури, “нової літератури”. У ході аналізу норм моралі, які бачаться, як завжди, як дуже історичні, він описує “літературне пияцтво”, починаючи з По, як “одного з феноменів найбільш характерних і найбільш кричущих сучасного життя”. Він знаходить тут “підстави”, наприклад “недостатня освіта” і “некомпетенція політична й літературна” жінок, які перешкоджають авторам бачити в них “щось інше, ніж предмет домашнього побуту чи об'єкт розкоші”. Висновок: “Немає сумніву, що саме такій трансформації звичаїв, яка зробила з освічених людей окремий клас, слід приписати надмірне вживання тютюну, що робить сучасна література” (“Едгар Алан По, Його життя і його твори”, Бодлер у *Edgar Allan Poe, Œuvres en prose*, Pléiade, éd. Le Dantes, p. 1017–1018.

**“Фальшива монета” (II):
Дар і віддарування,
вибачення і пробачення
(Бодлер та історія присвяти)**

Епіграф

“Загальновідомо, що не може бути фальшивого, якщо немає справжнього, – так само, як зло не існує без добра, – ці поняття чисто відносні. Але з *того, що* не може бути підробки там, де немає оригіналу, хіба якимось чином можна зробити висновок, що оригінал, якого ніхто не бачив, існує? [...] Яке ми взагалі маємо право говорити про підробки?” (Е. А. По, *Marginalia in Selections from the Critical Writings*, ed. F.C. Prescott, New York, 1981, p. 282–3).

“Одного разу у моїй присутності запитали, у чому полягає найбільше задоволення любові. Хтось, природно, відповів: отримувати, – а хтось інший: віддавати себе. – Один сказав: втіха гордості! – і другий: насолода приниження! Всі ці покидьки говорили як *Імітація Ісуса Христа*. – Зрештою знайшовся цинічний утопіст, який заявив, що найбільшою втіхою любові є формувати громадян для батьківщини. А я сказав: єдина і найбільша насолода любові покоїться на певності зробити *погане*. І чоловік, і жінка знають від народження, що у поганому знаходиться все задоволення” (Baudelaire, *Journaux intimes*, Pléiades, éd. Y.G. Le Dantec, p. 1191).

Економію, колообіг праці і продукції, прибутку і додаткової вартості, накопичення капіталу, гроші у вигляді монет або у демонетизованій формі можна спробувати підмінити простим тютюном – або, точніше, дією куріння або вдихання тютюну, досвідом, втіхою розтрати того, що, як ми могли б сказати, йде за димом. Але можна також опертися цій спробі як такій. Це могло б виявитися на багатьох рівнях. Ми назвемо з них кілька видів чи типів.

А. По-перше, рівень *психоаналітичний*, якщо використати спрощену назву. Через зв'язок з об'єктом, який тримають між пальцями або у губах, через вдихання, засвоєння, всмоктування через рот, через різноманітні збудження центральної нервової системи (наприклад, ті, які стимулюють уяву, мову або письмо, індукують або помножують субститутивні дії, відтворюють або викликають колообмін якогось авто-афективного уявлення тощо), прохання і втіха можуть відповідати викінченості. Вони можуть виконувати реальні або символічні функції. Ці функції є основними для економічної і навіть екологічної рівноваги певних психічних організацій. Жодної марної витрати, ніякої надлишковості, ніякого перебільшення розкоші, чистої розкоші, хіба що ми пере-визначимо розкіш, щоб визнати у ній основну економічну функцію. (Зауважмо в дужках, що тяжко встановити відношення між курінням і фальшивою монетою, не воскресивши в пам'яті хоча б випадок Фрейда. Можливо, коли-небудь, досліджуючи певні праці, наприклад Ніколаса Абраама і Марії Торок, ми зустрінемо сигару Фрейда, "єдиного і найкращого товариша його життя", його рак рота й історії фальшивомонетників в тіні сімейної генеалогії; привиди цих фальшивок повернулися за традицією переслідувати його, і від дивану до дивану, аж до такого пацієнта пацієнта, аналізуючого – як, наприклад, автор *Фальшивомонетників*, Жід, який, говорять, був предметом аналізу Євгенії Сокольницької – однієї з тих, кого аналізував

Фройд. Слід було б вивчати тут *Фальшивомонетників* з погляду на формальну структуру (літературну, описову та под.) і на відношення цієї структури до історії фальшивої монети¹. Визначмо мимохідь простір багатогранного завдання: вивчити, наприклад, у так званій сучасній модерній літературі столиці – міста, полісу, метрополії, – Держави і стану столиці перетворення форм грошей (металеві, готівка: банківський білет або чек: рахунок у банку), певне зменшення кількості випадків оплати готівкою, звернення до кредитних карток, зашифрованих підписів тощо, словом, певну дематеріалізацію грошей, а отже, й усіх сцен, які від неї залежать: *Фальшива монета* і *Фальшивомонетники* належать до конкретної епохи у цій історії монети).

¹ У *Монетарях мови* (*Les monnayeurs du langage*, Galilée, 1984), дуже багатій книжці, яка розвиває також розділ “Нумізматичний” однієї попередньої книжки (*Economie et Symbolique*, Seuil, 1973), Ж.-Ж. Гу (*Goux*) пропонує прочитання *Фальшивомонетників* і славнозвісну жидівську “оповідь в оповіді”. Це історичне читання організувалося, зокрема, навколо розрізнення, що його Ж.-Ж. Гу довіряє дядькові Жіда, економістові Шарлю Жідові (1. гроші-золото або гроші-срібло, “з повною власною вартістю”; 2. замінні паперові гроші, з конвертивністю, забезпеченою державою; 3. паперові гроші в обігу, не забезпечені гарантією; 4. паперові гроші за домовленістю чи “фіктивні гроші”, неконвертовані, із завищеним курсом). Роман Жіда зазначив би, одночасно як симптом і як твір, який це засвідчує, деградацію або фікціалізацію літературної мови, яка (після Першої світової війни і переходу до неконвертованих грошей із завищеним курсом) не могла більше “порівнюватися із золотою монетою” (с. 28), і перестала бути “повною мовою” (с. 29). Не розглядаючи ні мотивів цієї гіпотези, ні необхідності розпізнати найбільшу можливу історичну диференціацію, ми запитуємо, все-таки, до якої межі можна довіряти запропонованій купюрі (між “мова-золото” і “мова-жетон”) і її аналогії з “історичним зламом” у періодизації літератури (“романтичний реалізм”, Золя, Гюґо, з одного боку, Маярме, Валері, Жід і кілька інших з інших, з боку фундаментальної кризи “мови літератури у її відношенні до буття” (с. 180)). Чи ця гіпотеза не має на меті натуралізувати і дефікціалізувати золоту монету, тобто підтвердити стару і сталу умову, ту саму монету, яку *Фальшива монета* непрямо досліджує? І понад усе: де поставити *Фальшиву монету* в цій історичній схемі? А її автора?

Б. Другий тип аналізу: економія у вузькому значенні, політико-економічне використання куріння, виготовлення і спекуляція на ринку тютюну і наркотиків загалом. Тютюновий кіоск *представляє* ще сучасну форму цієї комерції, принаймні у цій деталі і у сучасному місті Франції. Щоб поєднати очевидний економічний вимір цієї торгівлі з поетикою куріння, яка цікавить нас у цю мить, ми обмежимося одним прикладом. Існує – це добре відомо – поетика, традиція і жанр, тематика куріння. Одного дня з'явився різновид журналу, *Poésie 1*, який представляв себе як орган боротьби на захист поезії. Цей перший номер пропонував антологію поезій тютюну. Його підзаголовком було “Поети і тютюн” (десь шістдесят класичних або сучасних текстів), але його основний заголовок невинно зазначав, що поетика тютюну не розтрачує себе даремно і, особливо, не дозволяє розвіяти себе з димом. Назва була така: “Поезія не йде за димом”. Вона настільки помалу йде за димом, у цьому випадку, вона береже себе, вона тут настільки добре оберігає себе від цього, що на останній сторінці книги дозволяє рекламу Жітан. На першій сторінці видавці дякують *Seita*, фірмі національного виготовлення тютюну у Франції, за підтримку: “Ми вдячні *Seita*, підтримка якої, динамізм і багата документація архівів дозволили нам випустити цей спеціальний номер *Poésie 1*.” Навіть більше, автори цього тому намагалися зробити все, щоб відповідати закону щодо прав копій і юридичного законодавства авторських прав і прав їхніх нащадків, “наявних прав”, як говорять; і починаючи з другої сторінки тому, навіть перед першою сторінкою, на якій надруковано назву, можна було прочитати: “Бібліографічні кредити. Незважаючи на наші пошуки, може статися, що ми не змогли ідентифікувати всіх тих, хто має право на цитовані поеми. У цьому випадку ми просимо їх звернутися до нас, щоб ми могли заповнити ці прогалини, за які ми вибачаємося”. Чистісінька правда, це ціла проблема спадщини і залишеного сліду, – що поезія не йде за димом – ні для кого в світі. Виявляється, що

видавництво цієї видатної праці називається *Видавництво Пошуку-Полудня*, як ніби воно захотіло вшанувати цією назвою оповідача-курця з *Фальшивої монети*, “завжди зайнятого пошуком полудня о чотирнадцятій годині”.

В. По-третє і як наслідок, повторне введення тютюну до економічного циклу обміну – контракт, дар/дар у відповідь, спілка – обов’язково йде за невпинним рухом *реапропріації надлишку* по відношенню до системи простої природної потреби і до взаємної рівноваги між так званою природною потребою і роботою або продукцією, яка їй відповідає. Але цей надлишок відносно так званої природної потреби не означає, що перехід до символічного призупиняє економічний рух. Тютюн є символом цієї символіки, інакше кажучи, запрошення щирої душі спілки, яке змушує обидві сторони, ділячись між собою *недопалками*, дарувати, обмінювати зобов’язувати одна одну. Тютюн символізує символічне: він, схоже, полягає одночасно в споживанні (уведенні всередину) і у чисто надлишковій витраті, від чого не лишається нічого природного². Але те, що не залишається нічого природного, не означає, що не залишається нічого символічного. Анігіляція залишків, попіл можуть іноді свідчити про це, нагадувати про домовленість і проявляти пам’ять. Ніко-

² З того часу, як тютюн не споживають ні свіжим, “натуральним”, ні вареним, Леві-Стросс приписав йому статус “мета-“ або “ультра-кулінарний”, на протипагу “інфра-кулінарному” статусу меду: “... найпоширеніший спосіб споживання тютюну ставить його, на відміну від меду, не з боку кухні, а поза нею. Його не засвоюють у свіжому вигляді, як мед, і не ставлять на вогонь, щоб зварити, як це роблять із м’ясом. Його спалюють, щоб у результаті вдихнути його дим” (Mythologiques, II. Du miel au cendres, Plon, 1966, p. 11, 13). Ультра-кулінарне вимагає то *супровідних* (отримання попелу з пір’я й тютюну), то *додаткових* (спалення на багатті) дій щодо результату (див. с. 21–22). “Роль стержня, притаманна тютюну в цій системі”, тримається зокрема на факті, що він поєднує цінності протилежного характеру. “Лише тютюн гідний імені містилиця ознак, як правило, не поєднуюваних” (с. 22, а також с. 49). Про цю амбівалентність, див. додатково, ч. 2, н. 1, с. 53.

ли не можна бути впевненим, що вона не бере участі в даруванні й жертвоприношенні³.

Чи існує істотний зв'язок між звабою, яка притягає, примушує увійти до спілки, бажанням як бажанням тютюну і певною дією поховального обряду, пов'язаною із спопелінням останків? Якщо такий зв'язок існує, як його визначити? Ось одне з запитань, які відтепер нас цікавитимуть. Ці питання вже давно ставляться. Щоб дотримуватися цього ще *до початку твору* і до перших рядків тексту, пригадаймо увертюру *Дон Жуана* Мольєра. Станарель тримає табакерку: "Що б не сказав Аристотель і вся Філософія, немає нічого рівного тютюнові: це пристрасть чесних людей, і той, хто живе без тютюну, не гідний жити. Він не лише радує і очищає мозок людини, але він ще й наставляє душі на чесноти, і навчає людей гідності. Хіба ж ви не бачите, що як тільки ми його споживаємо, так *обов'язково* використовуємо його разом з усіма, і які ми *задоволені* від того, що *роздаємо* його направо і наліво, скрізь, де б ми не перебували? Навіть не чекаючи, щоб у нас його попросили і випереджаючи бажання людей: це щира правда, що тютюн викликає почуття честі і чесноти в усіх тих, хто його вживає" (підкреслення моє. – Ж. Д.). Слід знати, що тютюн, на той час відомий у Франції вже ціле століття, заборонив продавати Луї XIII і піддали осуду побожні люди. Пропозиція і використання тютюну відкривають шлях до честі і чесноти, підносячи їх понад чистим і простим економічним обміном так званих природних потреб і продуктів, поза необхідним. Це мить свята і розкоші, добровільності як свободи. Варто тільки беззастережно сприйняти це розрізнення (чого ми тут черговий раз уникаємо), тютюн видасться здатним вивести на сцену бажання поза потребою.

³ Щодо цієї проблеми слід би було тепер звернутися (сподіваюсь пізніше це зробити точніше) до нової фундаментальної книжки Жана-Люка Нансі, *Закінчена думка, Une pensée finie*, Galilée, 1991, зокрема, до розділу "Незнищення" і "Найвища жертва".

Щоби висловити своє розчарування⁴, Мішель Серес встановлює близький зв'язок між мотивом тютюну Дон Жуана й есе Мосса. Слід було б також нагадати, Мішель Серес цього не робить, що поза загальним поняттям про дар, пропозицію тютюну експліцитно взяв до уваги Мосс. А саме у фрагменті твору, де йдеться про клан Змій, який ми ще раз перечитаємо, цього разу, щоб підкреслити те, що водночас і на тій самій сцені нанизує до-свід жалоби і дару, воскресіння в пам'яті харчів (варіння харчів і приготування тютюну) і привидів або духів:

У племені Вінебажо (плем'я Сіу), глави кланів звертаються до своїх побратимів, глав інших кланів з доволі характерною промовою, моделлю етикету, поширеного в усіх цивілізаціях індіанців Північної Америки. Кожен клан *варить їжу і готує тютюн* для представників інших кланів, коли відбувається свято клану. І ось, наприклад, фрагменти промов глави клану Змій: "Я вас вітаю; це добре; (...) Ваші тарілки скоро будуть наповнені, отже я вас вітаю знову, вас, смертних, які є *представниками*

⁴ "Відкрийте тепер *Есе про дар*, ви відразу відчуєте розчарування. Ви тут зустрінете гру і гру у відповідь, милостиню і бенкет, вищий закон, який керує обігом добра таким же чином, як і обміном жінок, обіцянок, святкових застіль, обрядів, танців і церемоній, представлень, образ і *жартів*; ви тут знайдете право і релігію, естетику й економію, магію і смерть, ярмарок і базар, зрештою, *комедію*. Чи треба було блукати три століття сіро-зеленими просторами Тихого океану, щоб поступово навчитися від інших того, що ми вже знаємо самі по собі, щоб побачити за океаном архаїчні сцени, такі самі, які ми щодня спостерігаємо на берегах Сени, у Француза або у пивному барі напроти?" ("Дар Дон Жуана", *Critique*, 250, березень 1968, с. 263). Якщо воно не награне, це розчарування від Есе про дар, яке не говорить і не дає нічого такого, чого не можна було б знайти у своїй країні щодо визнання боргів, і це остання фраза того самого абзацу: "Але чи зможемо ми коли-небудь читати Мольєра без Мосса?". Якщо нам доведеться тут говорити, в що ми не віримо, про розчарування, наше розчарування буде стосуватися не того, що той чи інший, у себе чи десь знайшов що сказати про дар, а того, що ні Мольєр, ні Мосс нічого по суті не сказали про дар як *такий*. І ми збираємося пояснити, чому в цьому немає *ніякої бід*.

духів..., і под.” І коли кожен з глав поїв і коли тютюн кинуто в огонь як жертвоприношення, фінальне висловлювання подає моральний ефект свята і усіх витрат на нього: “Я вам дякую за те, що ви прийшли, щоб зайняти це місце, я вам вдячний. Ви мене підтримали... Благословення ваших прабабків (які отримали одкровення і яких ви уособлюєте) дорівнює благословенню *духів*. Добре, що ви взяли участь у моєму святі (...)⁵”.

Безперечно, можна вважати надлишковим такий довгий відступ, особливо з огляду на еліптичну алюзію на тютюновий кіоск з першого ж рядка *Фальшивої монети*. Чому такий відступ від теми? Чи тому, що відступ від теми – блукання або ризикована довга прогулянка, очевидно без методу – відзначає слід двох друзів у *Фальшивій монеті* і, безперечно, ритм усієї сцени дару, яка не піддається обрахунку. Чи може тому, що відступ від теми виправдовує той факт, що Бодлер часто звертав увагу в інших оповідях на символіку тютюну або, точніше, тютюну як символу самого символічного? Якщо куріння тут справді символізує символічне, а саме тут поєднання і контракт, воно здійснює його поміж чоловіками (ми говоримо саме поміж чоловіками, очевидно, поміж чоловіками, на стільки ж у значенні людства, що і чоловіцтва, і людства як найкраще представленого, як завжди у цій взірцевій логіці, на прикладі чоловіків і на прикладі жінок). Згадаймо про індіанців, які щойно вийшли на сцену у святі і у мирі: Бодлер також написав, імітуючи Лонгфелло (“Імітоване з Лонгфелло” – це також підзаголовок поеми і ставить таким чином питання суперництва в імітації, яке ми розпізнали у випадку з Алозіусом Бертраном, або По), “Люльку миру” (“Стоячи, він запалив як божественний вогонь, / Люльку Миру. [...] / І повільно здіймався божественний дим...”) (Pléiade, éd. Y.-G. Le Dantec, p. 249–51).

⁵ С. 264. Про закликання Духів за допомогою тютюнового диму, про Духа як джерело тютюну див. Леві-Стросс, цит. Праця, напр., с. 318 і 377.

Але наполягаймо на тютюнові радше із внутрішніх причин *Фальшивої монети*. Ми б дійсно пропустили один з найпевніших, якщо не один з найочевидніших шляхів, до ставки у цій дуелі, якби знехтували контракт або спілку поміж оповідачем і тим, кого він постійно називає “мій друг”; а отже, якби ми перемістили центр цієї розповіді, відповідно до видимості, між прохачем і тим, хто дає йому фальшиву монету, інакше кажучи, тим, хто *дарує* йому або *простягає* йому монету, нічого йому не *даруючи*, у будь-якому разі не даючи йому нічого такого, що було б офіційно або законно *акредитоване*. Тут наявна сцена дару і прощення, дару, який, схоже, нічого не дає, і прощення, у якому, зрештою, відмовляють. Подвійне знищення, подвійне коло і подвійна петля знищення. Агоністична сцена наділена потужним чуттєвим навантаженням між оповідачем і його другом, всередині, або починаючи з дружби, з передачі, зі спілки, з контракту – яким тютюн, схоже, надає своєрідного відтінку. Він це робить *передусім*: він здається присутнім тут ще до початку. До першої дії, до слів, тут є, тут був, тут був би тютюн. Такою є вихідна точка, а саме перший розподіл: все звідси випливає, все звідси вийшло, все тут народжується, як з *логосу*, джерелом якого це все є, і можна лише вирушити звідси, тобто починати звідси, тобто віддалитися: “Коли ми віддалялися від тютюнового кіоску...”.

Зрада, порушення клятви, можливо, загрожують розподілові, контракту або щирості з *першого кроку*, який віддаляє їх від тютюнового кіоску. Їхні кроки, їхній похід, їхня прогулянка – це ритмічна розповідь цієї загрози зради. Гіпотеза читання: підозрюється, звинувачується, засуджується не стільки сама дія, а зловживання, яке полягає в обмані прохача, хоч ця дія й займає центральне місце в оповіді. Насправді не пробаченою залишилася саме зрада оповідача його другом. Точніше, її засуджує, сприймає як таку, що не підлягає вибаченню, той, хто говорить “Я”.

Але в чому все-таки полягає ця зрада? Що зрештою залишається не вибаченим? Якими є мотиви вироку? Незрозуміло. Не лише незрозуміло, тому що дуже складно для

визначення, але незрозуміло тому, що самі умови визначуваності не були представлені у структурі (формальній і тематичній) цієї сцени. Розмірковування, яке завершується не-вибаченням за не-дар є нагромадженням; воно залучає для свого виправдання всю філософію, полудень якої (сонце без тіні) дуже еліптичний. Саме оповідача, а не прохача, німого свідка, “друг” обійшов подарунком. Давши фальшиву монету (якщо принаймні він зробив те, що він сказав!), друг не дотримав своєї обіцянки, він обманув когось, він обманув чийсь довіру, він зрадив, але що і кого? Щоб спробувати відповісти на це запитання, слід трохи віддалитися від центру. Слід покинути те, що здається початковим вогнищем оповіді, до якого алхімія так добре примішує, за відсутністю змісту, як сказав би Малярме, естетику і політичну економію, “кредит”, “капітал” і “монету”. (Деяка повага до згаслої лабораторії великої праці полягала б у тому, щоб відновити, без вогню в печі, досліди, отрути, які вихололи інакше, ніж у дорогоцінному камінні, щоб продовжити їх за допомогою самого розуму. Якщо є лише два відкриті шляхи до розумового дослідження, якими розгалужується наша потреба: естетичний, а також шлях політичної економіки, славним передчасним і неспокійним попередником якої була алхімія. Вона була всім тим, що безпосередньо, до появи натовпу, було чисте, ніби за відсутністю змісту, і що повинно бути відновлено в соціальній галузі. Камінь, який марить золотом, так званий філософський, – ніщо: але він проголошує, у фінансах, майбутній *кредит*, який передує капіталу або зводить його до скромності *монети*! Як безсистемно це відшуковують тут, довкола нас, і як мало зрозумілого!”⁶).

Щоб краще ввести в чуттєву драму і в очевидно гомосексуальну дуель, яка розігрується не тільки в оповідан-

⁶ “Magie”, Pléiade, éd. H. Mondor et G. Jean-Aubry, p. 399–400. Я підкреслюю. “La double séance” (in *La dissémination*, о.с.) є записаною, точніше втиснутою між двома фрагментами цієї перерваної цитати (с. 198–318), з якої вона пропонує зрештою, в перерві, прочитання.

ні, але й в оповіді *Фальшивої монети* (виходячи з того, що немає дару без можливості й неможливості оповіді, без можливості неможливої оповіді⁷), щоб краще оголосити третього, який тривожить цю пару, ніби щоб випросити у цій місці, ось ще один контрапункт іншої розповіді у цій літературі бідних. Не “Биймо бідних”, яке занадто багате, щоб бути лише відкритим тут, не “Забавка бідного”, а “Очі бідних”. Ми це вже читали, вже *бачили*, якщо можна так сказати: у *Фальшивій монеті*, у третьому абзаці, при зустрічі з бідним, ці благальні очі, німа і звинувачувальна красномовність цих очей “для чутливої людини, яка вміє в них читати”, цей погляд, який висловлює глибоке прохання, на яке “мій друг” зробив вигляд, що відповів “пожертвою”, жертвою заздальгідь без дарунку. В “Очах бідних” цей погляд помножується на три: батько і двоє його дітей, яких він, виконуючи “обов’язки гувернантки”, виводив “на вечірню прогулянку”. Отже, тут також, як і в *Фальшивій монеті*, є погляд бідних. Тут є також дар, від якого відмовились. Тут є також оповідач і хтось інший. Тут є також зв’язок, спілка поміж оповідачем і кимсь іншим. Є також із боку цього іншого відмова подарувати – хоч би це й була лише увага до цього погляду бідного. Тут є також відмова у прощенні, аж до ненависті оповідача до іншого, який уникає погляду і відкидає прохання бідного. Як багато подібних елементів, як багато спільних рис у двох оповідях. Відмінність, якщо так можна сказати, є не що інше, як відмінність у статі. Іншим і спільником оповідача, символічним партнером є жінка. З цією жінкою, з якою його пов’язує любов, він іде до кав’ярні, іншого місця розкішного споживання; і це сцена, з якої ми прочитаємо тут лише обрамлення, початок і кінець. Інша суттєва відмінність, окрім гетеросексуальності, такої ж очевидної, як і гомосексуальність в іншій оповіді, – та, що оповідач, той, хто говорить я, розповідає – це насправді оповідач, який коротко викладає, представляє те, що відбулося, – але його адресант, адресант

⁷ Див.: Parages (o.c.), починаючи з підрозділу “Фальшива монета”, с. 227.

оповіді, слухач, це *та*, яку він любить, або, якщо хочете, яку він ненавидить і до якої, цього разу, він звертається, щоб висловити їй свою ненависть і свою любов. Форма оповіді тут є апострофою у значенні дискурсивного способу і в значенні провокаційного звернення:

А! Ви хочете знати, чому я вас ненавиджу сьогодні. Вам це буде безперечно складніше зрозуміти, ніж мені вам це пояснити; адже ви є, я так гадаю, найкращим зразком жіночої незворушності, яка тільки буває.

Ми провели разом довгий день, який видався мені коротким. Ми ж обіцяли одне одному, що всі наші думки будуть спільними і що наші душі становитимуть тепер лише одну; – мрія, яка, зрештою, не має нічого оригінального, окрім того, що її омріяли всі чоловіки, але жоден з них її не здійснив.

Одного вечора, трохи втомлені, ви захотіли сісти перед новою кав'ярнею, яка утворювала ріг нового бульвару, на якому було ще повно будівельного сміття і який уже горділиво показував свої незавершені принади... (Pléiade, éd. Y.-G. Le Dantec, p. 320).

Опис кав'ярні та її розкоші художником сучасного життя, потім поява старого чоловіка (років сорока), з двома дітьми, маленьким хлопчиком і іншим, занадто слабким, щоб ходити. Погляд шістьох очей зупиняється на двох коханцях. І в цій історії очей є також очі коханців. Нижче оповідач робить висновок:

Мене не лише зворушила ця сім'я очей, але я відчув себе трохи присоромленим через наші склянки і карафки, більші, ніж наша спрага. Я зазирнув у ваші очі, моя кохана, щоб прочитати у них *мою думку*; я поринув у ваші такі красиві і такі дивно ніжні очі, у ваші зелені, натхненні Місяцем очі, в яких поселилася Вередливість, коли ви мені сказали: "Мені нестерпні ці люди з їхніми очима, розчахнутими як ворота! Чи не могли б ви попросити хазяїна кав'ярні прогнати їх звідси?".

Як важко порозумітися, мій дорогий янголе, і як тяжко передати свою думку іншому, навіть людям, які люблять один одного!

Повернімося назад. Повернімося до того, що пов'язує подію з даром: немає дару без втручання події, немає події без несподіванки дару. Те, що стається з жебраком і з другом оповідача, те, що зрештою стається чи відбувається між ними, на перший погляд, схоже, утворює центральну подію оповіді. Але відгомін цього *виявляється лише у розмові*. Це триумфальне зізнання друга, який говорить оповідачеві: "Це була фальшива монета". Потім насправді речту оповіді займає внутрішній монолог: особисті роздуми оповідача. Він говорить від першої особи. Він завжди так робить, він постійно говорить до *себе*, і іноді дозволяє це зауважити, ніби вголос про себе, коли, наприклад, він *нам* говорить те, що говорить *собі*: "Дивний і ретельний перерозподіл", – подумав я." Основна подія оповіді як такої, те, що рухає її, знаходиться на передньому плані, можна було б сказати, це те, що відбувається з оповідачем. А те, що з ним відбувається, – це те, що відбувається в його дружбі, те, що втручається у неї, щоб захопити зненацька цю дружбу. Але, ще точніше, подія не зводиться до того, що відбувається з оповідачем, щоб вразити його дружбу. Вона набуває форми медитації про випадок і медитації, не позбавленої раціоналізації або теоретизування – до безконечності. Оповідач теоретизує щодо тієї події, яка, полягаючи в даруванні (дар монети, яка виявляється, якщо можна так сказати, фальшивою), цілком могла б бути наслідком спекуляції, яка породила б у свою чергу шляхом накопичення, інші спекулятивні моменти. Подія – це, зрештою, те, що підштовхує "я" запитати себе: "Що зі мною трапилось?", "Що шойно трапилось?" і "Що таке подія?". Що означає "траплятися"? Чи можна створити подію? Чи можна *творити історію*, творити *якусь історію*, чи можна *творити* взагалі, починаючи або за допомогою подоби, тут зокрема, фальшивої монети? Оповідач говорить, він говорить *собі*

у якусь мить, на початку свого розмірковування: “Подібну поведінку мого друга могло б виправдати лише бажанням створити подію у житті цього бідолахи”.

Але те, що проходить і відбувається за допомогою акту передачі, – це те, що подію було створено у житті самого оповідача; він заторкнув полотно самого переказу, переказу як оповіді або розповіді, це само собою зрозуміле, але насамперед переказу як стосунків *між* оповідачем і його другом.

Те, що трапилося через те, що відбулося, це трапилося з оповідачем і з його дружніми стосунками: не могли простити іншого, бути нездатним пробачити йому, подарувати йому своє прощення внаслідок події, яку його друг, *можливо*, спровокував, подарувавши фальшиву монету. Загалом, оповідач говорить нам, і слід розуміти це, радше, у події оповіді, ніж у змісті історії або оповіді (якщо ще по-слуговуватися цими трьома категоріями): ось що зі мною трапилося, ось, що з нами трапилося: з моїм другом і зі мною. Я не можу йому пробачити, насправді я не винен йому це пробачення, я навіть повинен йому у ньому відмовити, – мається на увазі тому, що не подарувавши насправді *цьому бідному*, він не подарував *мені*. Подарував що? Питання має занадто багато поворотів і пов'язане з багатьма хитрощами, щоб одна і негайна відповідь могла його врегулювати. Спробуймо лише поки що представити місце події, яке може залишитися на задньому плані історії і навіть оповіді. Подія має місце в структурованій товщині оповіді, у полотні наративного переказу, який пов'язує оповідача з його другом. Адже навіть відношення як зв'язок між ними або як релігія їхньої дружби набуває, між ними, також декларативної форми наративного переказу. Якби друг не розповів оповідачеві те, що відбулося в дійсності (“... – Це була фальшива монета, відповів він мені спокійно, ніби щоби виправдатися за свою щедрість”), якби друг не розповів, що відбулося насправді, якби він, ніби вихваляючись, не зізнався, не сказав *факту* правди, нічого

б не сталося з оповідачем і з розповіддю. Яку б зіпсутість чи нечесну мотивацію ми не приписували другові, коли він говорить правду оповідачеві (і ми до цього повернемося), ми маємо повне право вважати, що він хотів справити враження саме на оповідача. Це враження *повинно* було торкнутися оповідача або дружби, яка пов'язує його з оповідачем. З цього боку також йшлося про те, щоб “створити подію”. Ледь підштовхуючи події в цьому напрямку, можна уявити, що сам на сам із жебраком друг, може, не подарував би йому фальшивої монети: він зробив це лише *у присутності оповідача* і для того, щоб *спровокувати* оповідача своєю сповіддю. Адже сповідь знаходиться в центрі цього колообігу або цієї економії, сповідь без жалю і без співчуття, але сповідь, за допомогою якої винний (так званий або гаданий винний, звинувачений) *віддає себе*, віддаючи правду другові-оповідачеві. *Віддаючись* таким чином (в ім'я правди або дружби), він віддається, він принаймні робить спробу віддати себе, виставити себе напоказ, дати себе побачити, дати себе судити, але ми побачимо, що з цим даром оповідач ніяким чином не схоче рахуватися і не відповість пробаченням. Якщо друг хотів спровокувати оповідача, до чого він хотів його підштовхнути? І як? Можливо, ми це побачимо, якщо припустити, що тут було що бачити і що *переказ* (зіставлення, референція, різниця, розрізнення, передача або розповідь) тут не для того, щоб говорити про нього, говорити про те, що підлягає баченню.

Щось, отже, стається, якась подія має місце. Де вона має місце? Де вона відбувається? З ким вона відбувається? У чому вона полягає? Те, що відбувається тут, не становить змісту історії, цих подій, які звичайно передає наративний переказ. Те, що стається, стається з розповіддю, з елементами самої розповіді, починаючи з фікції її сюжету, який припускаємо. Ми гадаємо, як правило, що наративний дискурс передає події, які відбулися за його межами і до нього. Вважається, що наративна оповідь, не розповідається сама по собі, вона несе в собі зміст, який дано за її межами і

до неї. Тут, і ми повинні з цим рахуватися, те, що стається, стається з оповідачем і з оповіддю; те, що стається провокує оповідача і оповідь; і складники оповіді – це те, без чого подія, безперечно, не відбулася б. Це *так, ніби* наративна умова була причиною чогось розказаного: *так, ніби* розповідь створювала подію, яку вона, як вважається, переповідає. Саме за умови розповіді розказана подія відбулася б: щоб вона відбулася. Розповідь як причина і умова історії, саме розповідь *дає* можливість розказаної історії, можливість історії як історії дару або пробачення, але також і таким самим чином і можливість неможливості дару і пробачення: “Я йому ніколи не пробачу...”, – робить висновок оповідач. Зазначмо мимохідь: у будь-якій ситуації, де можливість оповіді є умовою історії, історичної події, ми повинні були б могли сказати, що умова або бажання знати (*epistémè, historia rerum gestarum, Historie*) дає місце самій історії (*res gestae, Geschehen, Geschichte*), що могло б ускладнити, якщо, зрештою, не заперечити, багато аргументацій гегелівського або гайдеггерівського типу, які, схоже, завжди вимагають зворотного порядку (*Histoire* неможлива без *Geschichte*), але, правда, лише для того, щоб попередньо інтегрувати можливість розповіді або передачі знання до історії можливості події.

Таким буде конкретний час, таким буде конкретний простір, такою буде дивна структура інтервалу *Фальшивої монети*, починаючи з тієї миті, коли двоє друзів – один з яких оповідач – віддаляються один від одного і, передусім, обидва від тютюнового кіоску. Інтервал: вони віддаляються однаковим кроком, але кроком, який також повинен бути зовсім іншим. Цей крок відмірює час історії, він відбувається від конкретної миті й до конкретного моменту.

Слід, щоб відбулася подія, а отже, – звернення розповіді і подія розповіді, – щоб відбувся дар, і слід, щоб відбувся дар *або феномен дару*, щоб відбулася розповідь і історія. І ця подія, подія умови і умова події, мусить певною мірою залишатися непередбачуваною. Дар як ця подія, як

подія взагалі повинен *залишатися* непередбачуваним, але залишатися таким, не оберігаючись від цього. Він мусить дозволити структурувати себе через випадок; він мусить *видаватися* щасливим, у будь-якому разі бути пережитим як такий, сприйнятим як інтенційний корелят перцепції, абсолютно захопленої зненацька тим, що вона помітила, що знаходиться за межами горизонту її передбачення: те, що видається вже феноменологічно неможливим. Як би там не було з цим феноменологічним передбаченням, дар і подія передбачувані, необхідні, зумовлені, запрограмовані, очікувані, розраховані, їх не будуть переживати ні як дар, ні як подію – такою є вимога одночасно семантичної і феноменологічної необхідності. Ось чому спільна умова дару і події – це певна безумовність (*Unbedingtheit*: залишмо тут це німецьке слово); воно говорить дещо про річ (Ding) і про не-річ; ми мусили б десь перечитати це від Гайдеггера, віддати це Гайдеггерові). Подія і дар, подія як дар, дар як подія мусять бути навальні, невмотивовані або, скажімо, безкорисні. Рішучі, вони мусять розірвати тканину, припинити континуум розповіді, яку вони все ж викликають, вони мусять порушити порядок причинності: в одну мить. Вони мусять, в одну мить, за один раз, пов'язати везіння, випадок, ризик, la tuchè зі свободою випадковості, з випадком дару дарувальника чи дарувальниці. Дар і подія не підкоряються нічому, окрім принципів безладу, тобто принципам без принципу. У кожному разі, якщо дар або подія, якщо подія дару мусить залишатися не пояснювальною з точки зору системи ефективних причин, це не є наслідком чого-небудь; це не є взагалі наслідком, якщо навіть існують у подвійному значенні цього слова *ефекти* дару: наприклад ризиковані події, створені дарунком фальшивої монети і на яких врешті-решт спекулюють обидва партнери.

І все ж – наслідки чистої випадковості ніколи не утворюють дару, дару, який матиме значення дару, якщо до семантики слова *дар* імпліцитно входить, що дарувальник має добровільний намір подарувати, що її оживлює

бажання-дарувати і насамперед бажання-сказати, намір-надати дарові його значення дару. Чим був би дар, який би я подарував, не бажаючи дарувати і не знаючи, що я дарую, без зрозумілого наміру дарувати, тобто проти моєї волі? Це парадокс, до якого ми залучені з самого початку. Немає дару без наміру подарувати. Дар може мати лише одне намірне значення – у двох значеннях цього слова, які відсилають (з однаковим успіхом) до наміру і до інтенційності. В той же час, усе, від чого залежить інтенційне значення, погрожує дарові зберегтися, бути збереженим навіть у його витраті. Звідси загадкова складність, яка поселяється у цій дарувальній подієвості. Необхідні випадок, зустріч, мимовільність, аж до несвідомості або безладу і необхідна інтенційна свобода, і щоб ці дві умови узгоджувалися – чудесно, граційно – одна з іншою.

Цей елемент *tikhè* стирається у *Фальшивій монеті*, він сам пере-позначається. Якщо вірити оповідачеві, другові можна було б “вибачити” (той, хто говорить “я”, схоже, не розрізняє тематично вибачення і пробачення) лише за “бажання створити подію”; не лише за бажання створити подію, непередбачувану від її причин до умов, щасливу випадковість, але “створити” подію, непередбачувану у її наслідках:

Але до мого жалюгідного мозку, вічно зайнятого пошуками полудня о чотирнадцятій годині (якою стомливою властивістю нагородила мене природа!), увірвалася раптом думка, що подібну поведінку мого друга можна виправдати лише бажанням створити подію у житті цього бідолахи, можливо навіть, пізнати різноманітні наслідки, згубні або інші, які може спричинити фальшива монета у руках жебрака. Хіба вона не може помножитися у справжніх монетах? хіба вона не може привести його до в'язниці? Шинкар або пекар, наприклад, зроблять так, щоб його заарештували як фальшивомонетника або розповсюдника фальшивих монет. Так само ця фальшива монета може бути для бідолашного спекулянтика дже-

релом кількадечного багатства. І так линула моя фантазія, надаючи крил свідомості мого друга і знаходячи усі можливі варіанти з усіх можливих гіпотез.

Розмовляючи із самим собою, розмірковуючи (і уся оповідь узята у відбитку цього дзеркала), оповідач теоретизує, відштовхуючись від абстрактної теорії, як художник сучасного життя. Він розмірковує над тим, що може статися з капіталом у столиці в епоху монети, точніше цінностей як монетного знаку: колообіг фальшивої монети може породити, навіть у “дрібного спекулянта” реальні відсотки справжнього багатства. Фальшива монета може стати справжнім багатством. Адже, істина капіталу як такого, що продукує відсотки без роботи, *працюючи сам*, як говорять, чи не є у такому випадку фальшивою монетою? Чи існує тут справжня різниця між справжньою і фальшивою монетами, відколи є капітал? І кредит? Все залежить від вчинку віри і довіри, про які ми говорили вслід за Монтенем. Цей текст Бодлера аналізує відношення між фікцією взагалі, фікцією літературною і капіталізмом, таким, сцену з якого можна сфотографувати у серці сучасної столиці.

Повернімося на місце цієї сцени, можна було б сказати на місце злочину. Наскрізь ця оповідь розвивається дійсно як інкримінуюча або як звинувачувальна промова. Злочин мусив мати місце.

Tukhè дару, скажімо точніше, очевидно випадкова подія дарування, помічає іншу tukhè, яка, передуючи їй, зробила її можливою. Але ця умова можливості ніколи не стане достатньою причиною. Умова набуває тут форми події зустрічі, *зустрічі* жебрака: “Ми зустріли жебрака, який тремтливо простягнув нам свого кашкета...”.

Коли ми відходили від тютюнового кіоску, мій друг провів ретельний розподіл своїх грошей; до лівої кишені свого жилета він вкинув дрібні золоті монети; до правої – дрібні срібні монети; до лівої кишені штанів –

жменю крупних, і нарешті до правої – срібну двофранкову монету, яку перед тим він уважно розглянув.

“Дивний і скрупульозний перерозподіл”, – подумав я. Ми зустріли жебрака, який тремтливо простягнув нам свого кашкета...

Нічого б не сталося, нічого б не відбулося без цієї “зустрічі”, без цього жебрака із зустрічі, без цієї зустрічі доленосної. Ми перекладаємо тут *tukhè* як “доля”. Цей жебрак із зустрічі є долею історії. Очевидно, ніщо не відбулося б, ні вчинок дару, ні зізнання, ні аргумент відмовленого пробачення без випадку цієї зустрічі, без доброї долі, яка ставить цього жебрака на шлях друзів, і друзів заможних, які мають принаймні гроші на покупку, решту грошей. Адже очевидно – це для гри слів ми перекладаємо *tukhè* словом “фортуна” – її ставка у грі – випадок, *везіння* (*fors, fors fortuna*), яке керує усім цим есе про дар і про вибачення, цією спробою дару і пробачення. Везіння (*fors*), лот, лотерея, які тут головують і формують загальні умови сцени, розташовуються, без сумніву, перед самим випадком події, яку, можливо, створило (може бути: *fors, forte, forsan, forsit, forsitan, fortasse*) вручення фальшивої монети, перед самою подією зустрічі із жебраком, яка сталася випадково чи завдяки везінню (*forte*).

Щедоцихдвохнепередбаченихумов,чинепередбаченості, слід припустити чи врахувати іншу, первісну умову. Вона з’явиться з перших абзаців, коли постане питання цих двох нероб, які відходять від тютюнового кіоску і мають досить грошей для всього цього: ця перша умова – це *соціальна умова* двох партнерів: їм дано бути щасливими, доля досить прихильна для них, щоб вони могли відчутти можливість віддавати цей надлишок, додаток, надбавку. Як Август Дюпен в *Украденому листі* (він “зведений “до “бідності”, але живе відповідно у кредит, *by courtesy of his creditors*, і може навіть подарувати собі розкіш книжок⁸), двоє друзів

⁸ Поп. “Le facteur de la vérité” у *La carte postale*, p. 515.

не обов'язково багаті, але можуть заплатити за розкіш подати милостиню. Оскільки він не говорить нічого ні про джерела цього багатства, ні про умови цих соціальних умов, усе виглядає так, ніби це було природно, ніби природа вирішила цю належність до соціального класу. Доля – це природа. Вона дає безкорисливо тим, хто заслужив одержати від неї цей дар, вона їм дає дар, який їм дає, з чого давати. Ця єдність природи і долі відзначена нижче у тексті, коли оповідач визнає: “Але до мого жалюгідного мозку, вічно зайнятого пошуками полудня о чотирнадцятій годині (якою стомливою властивістю [інакше кажучи, яким даром (gift: він завжди обдарований, gifted)] природа мені зробила подарунок!) увірвалася *раптово* думка, що подібну поведінку мого друга можна виправдати лише бажанням створити подію...”. (Я підкреслюю це відношення між безкоштовністю дару і рвучкою *раптовістю* Ідеї).

Це, отже, природа дала йому цей подарунок долі. Вона йому зробила подарунок того дару: тяжко працювати, щоб знайти те, що не знаходиться на місці, де воно повинно природно перебувати. Природа його обдарувала цим даром шукати те, що не повертається природно на місце. Ось один із видів проти-природного дару природи, щоб шукати, тобто досліджувати, ставити питання, просити, бажати всупереч природної тенденції. Цей випадок, цей шанс народження дає йому, завдяки непередбаченій перевазі, піти видимо проти природи, штучно, вишукано, старанно, працюючи тяжко. Тут є додатковий парадокс до цього природного дару проти-природи: під час вічної зайнятості його розуму “постійно зайнятого тим, щоб шукати полудня о чотирнадцятій годині”, одна ідея “раптово” спала йому на думку. Вона виникає не як плід праці, але радше непередбачувано, неждано, як продовження труду, який їй передує. Вона дана безкорисно й несподівано, як зустріч: “Але до мого жалюгідного мозку, вічно зайнятого пошуками полудня о чотирнадцятій годині (якою стомливою властивістю нагородила мене природа!), увійшла раптом

думка, що подібну поведінку мого друга, можна виправдати лише бажанням створити подію у житті цього бідолахи, *можливо* навіть [fors, forte...] пізнати різноманітні наслідки, згубні або інші, які може спричинити фальшива монета у руках жебрака...". Під знаком цього, *можливо*, розгортаються, отже, усі непередбачувані наслідки події, спровокованої фальшивою монетою його друга.

Ця єдність фортуни і природи, долі і того, що щедро дарує при народженні (природі, можливо нації), – це спілка, яка домінує у дискурсі оповідача й викликає в ньому найпарадоксальніші ефекти. Оскільки ми говоримо про "парадокс", згадаймо, що Бодлер, маючи намір назвати оповідання "Парадокс милостині" і що деякі видавці готові бачити у цій назві перший заголовок "*Фальшивої монети*". Усі ці парадокси запрограмує концепт (історія концептів) природи і насамперед *physis*. Історія концепту природи має важливе відношення до дару. А саме, двох типів: *physis* природи, оригінальна і продуктивна, природа може бути, з одного боку, великою, щедрою і геніальною дарувальницею, до якої все повертається, так само, усе поза природою (мистецтво, закон (*nomos, thesis*), свобода, суспільство, історія, дух і т. д.) повертається до неї, знову є *нею самою у розмаїтті*; і з *іншого боку*, скажімо, після епохи "картезіанської", природа може бути порядком необхідностей, названих натуральними, – а саме через опозицію до мистецтва, до закону (*nomos*), до свободи, до суспільства, до історії, до духу: отже, натуральне є знову співвіднесене з даром, але цього разу у формі даного. Ми не змогли бігти не за цією схемою⁹. З концептом *physis* можна також

⁹ Ця "логіка" і ця "апоретика" дару розкривають тут логіку й апорію диференції. Питання дару було записане в тексті під такою назвою ("Диференція" (1968), у Marges — de la philosophie, Minuit, 1972, p.27. Йшлося знову, пригадуючи гайдеггерівські слова ("Передача в дар присутності належить *L'Ereignen*" ["*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*", *Zein und Sein*]), про те, щоб підкреслити, що не має сутності відмінності", "що вона (є) те, що не лише не вмє дати себе привласнити в як *такому* свого імені чи його видимості, але й

поєднати концепт *продукції*. Як і концепт *робота*, концепт виробництва може інколи ставати в опозицію з похідним значенням (пост-“картезіанське”) природності й інколи також вартості дару: продукт – це не дар, і продукування його, здається, вилучає дарування. Але *phuein physis* – чи це, насамперед, не дарування того, що дає народження, природна продуктивність, яка змушує проростати або зріти, дає життя і цвітіння? Чи не те, що дає, формує, і, несучи речі до феноменальності дня, розкриває чи розвиває правду того, що таке дар? саме того, що вона дає, і факту, що вона дає? У цій продукції, яка дарує, фортуна (доля, шанс, випадок, *fors fortuité*) і необхідність не протиставляються, а навпаки – поєднуються.

Як поводити себе, беручи до уваги цю природну продуктивність, шанс і необхідність природи-дарувальниці, ось запитання – водночас фізичне й етичне, – яке керує фальшивою монетою. Оповідач вносить сюди свою відповідь, можливу відповідь. Але обдарований природою, щоб “шукати полудня о чотирнадцятій годині”, він також опрацює це запитання. Це опрацювання не має сенсу, якщо не співвідноситься зі схемою (з уявленням, сказав би, мабуть, Кант), яка за посередництвом дару поєднує природу продуктивну з природою моральною. Розглядаючи непроникну єдність фортуни (від *fors*) і продуктивної або дарувальної природи, зазначимо, не виводячи з цього висновків, що Літре відсилає *fors, fortuna* до *ferre (fero; ferre: грецьке Pherô)*, яке означає нести, продукувати, напр., плоди чи урожай (*fruges*). *Fero* означає також “я доповідаю”

загрожує авторитету як такому взагалі”... Це те, що тут говорить, зрештою, про дар, і слід задуматися, коли говоримо: про дар *сам по собі*. “Необхідність погляду в майбутнє” завжди відзначали: “Ця диференція – не “вид” онтологічної диференції. Якщо дарування присутності належить *L'Ereignen**, диференція – не процес привласнення у будь-якому розумінні цього слова. Вона не є ні позиція (привласнення), ні негация (експропріація), а щось інше. Звідси, як видається (але ми позначимо тут швидше необхідність звернення до майбутнього), вона буде лише буттям речі типу *Ereignis*”.

у значенні розповідати, у значенні переказу (*latum peredue ferre*), переказ як оповідь чи розповідь як *socius*. Чи необхідно підкреслювати, що ця проблема фальшивої монети нас відносить і доносить безкінечно до серця великого питання переказу і диференції? Де справжній референт *Фальшивої монети*? І коли гроші чи монета дематеріалізуються (чек, кредитна картка, зашифрований підпис і под.), чим стане акт дарування, наприклад, дати бідному на вулиці? Що таке “кредит” у тому випадку, коли знову процитувати Монтеня? Що таке віра? Що таке кредит в літературі? Чи можна переказати гроші? Чи можна переказати чек і що це означає?

Усі ці запитання охоплює слово фортуна, тобто *fors, fortuna*. Під виглядом випадку, який має значення, тобто з яким не можна грати невідомо як, ось цікавий збіг, можна сказати омонімія, якщо цей феномен міститься в одній мові. Щоб обмежити цим коментування, тримаймося як можливо найближче до тексту Бодлера. Але насамперед нагадаємо про дві речі: з *одного боку*, про нашу проблематику, інакше кажучи, спробу опрацювати текст, що має у французькій мові омонімічні назви: *fors*¹⁰, з *іншого боку*, про те, що подія дару повинна завжди зберігати свій статус *розподілу*, який не можна підрахувати чи передбачити (без загальних правил, без програми і без концепту). Адже у французькій

¹⁰ Fors ; *Передмова до Le verbier de L'Homme aux Loups*, Н. Абрагама і М. Торок, Aubier-Flammation, 1976. Тут знову йдеться про межі проблематики апропріації – і питання дару ніколи не відділиться від питання про жалобу: “Позначаючи втрату об’єкта, але в той же час відмову від жалоби, такий маневр [уособлення] є дивним і, правду кажучи, протиставлений процесу ідентифікації. Я уникаю сприймати смерть живу, недоторкану, *за винятком (окрім) у мені*, але це для того, щоб відмовитися таким чином любити, як живу частину, смерть, збережену в мені, через її відбиття, як це робить, “нормальна” жалоба. Отже, можна, звичайно, запитати себе, чи він зберігає, чи ні іншого, *як іншого* (живого мертвого), в мені. Це запитання щодо збереження і загальної апропріації іншого, як іншого, матиме завжди рішення, але чи не знищує омонімія важливої межі, яку вона провела між відбиттям і засвоєнням? Залишимо це питання на деякий час у спокої (с. 16 і далі, зокрема с.18 і 26).

мові слово *fors*, воно також походить з латинської мови (цього разу, від *foris* “з-поза”, “зовні по відношенню до”, прислівник, сам по собі омонімічний до іменника *foris*, що означає “двері”), і який означає “за винятком”, “окрім”. Немає нічого спільного з латинським словом *fors*, яке означає випадок, долю, фортуна. Виходить, що Бодлер у поетичному чи апокаліптичному *Fusées*, з якого ми процитуємо лише кілька фрагментів, зберігає статус абсолютного вилучення не лише щодо дару, а й щодо грошей. У кінці світу, який наближається, коли “вище зло” принесе йому “безжалісну мудрість”, “засудить усе, крім грошей”. Лише гроші врятовуються у цьому грішному світі, єдина річ, яка не будучи річчю, збереже якусь довіру в очах цієї невмислої мудрості з майбутнього, у світі механізованому й “американізованому”, – говорить знову гнів Бодлера в тому, що він сам називає “додатком”, – це гроші. Що необхідно заперечити у майбутньому індустріального капіталізму, так це демократія і “прогрес”. Бодлер не робить різниці між “всесвітнім прогресом” і “всесвітнім крахом”. І він їх засуджує в ім’я духу, але духу зла, який протиставляється тут злу прогресизму або тріумфу історичного оптимізму в індустріальному суспільстві (капіталізм і демократія). Ось ці фрагменти, прочитаймо їх до “диму” певної “сигари” і запитаймо себе, як прихильники Бодлера (чи ми всі не належимо до них?) сприймають, сприйняли б чи обминули б мовчанням сучасності такі гнівні випадки (спіритуалістські й демонічні) проти демократії, прогресу і, нарешті, проти прав людини¹¹. Найменша з цих фраз

¹¹ Хто наважився б насміхнутися над ксенофобією, читай антибельгійським расизмом, Бодлера? І хто поспішить нейтралізувати таке прославлення геноциду *Мого оголеного серця*: “Прекрасна конспірація, щоб організувати винищення Єврейської раси. Євреї, *Bibliothécaires et témoins de la Rédemption* (Pléiade, éd. Cl. Pichois, 1, p. 706). Бенжамен не далекий від того, щоб побачити в цьому “грубий анекдот або містифікацію: “*Похабщина* [...] Селін продовжує у тому ж дусі (Насмішкуваті вбивці!)” (*Passages*, Paris, Capitale du XIX siècle, tr. J. Lacoste, Cerf, 1989, p. 314). Настільки це правда, що Селін можна вже було вибачити і простити у затишку

повинна була б змусити кричати сьогодні усіх поборників ліберальної демократії (ми підкреслюємо, наводячи кілька слів з причини, яка, здається, сама собою зрозуміла):

І що не буде молитвою? Гидота – це молитва, до того, що говорять *демократи*, коли вони нагиджують. ... Людина, тобто кожен, є *так природно* (Бодлер підкреслює) зіпсована, що вона страждає менше від загального приниження, ніж від встановлення поміркованої ієрархії. Світ прямує до свого кінця. Єдиною причиною, з якої він може ще утриматися, та, що він існує. Ця причина настільки слабка, порівнюючи з усіма тими, які проголошують протилежне, особливо з такою: що світ повинен робити від сьогодні під небом? [...] Новий приклад і нові жертви невмолимих законів моралі, ми загинемо через те, через що ми сподівалися жити. *Техніка* нас настільки американізувала, прогрес настільки веде до знищення у нас усього духовного, що ніщо: ні криваві ріки, ні святотатства, ні протиприродність утопістів, – не може йти в порівняння з його позитивними результатами. [...]. Однак, не в цьому полягає *найбільше зло*.

літератури і мови за сказане і зроблене зло, наскільки й багато інших із зрозумілих причин, скільки прокурорів сьогодні не пропускають нічого. К. Пішуа зізнається, що “це висловлювання не просте для розуміння”. Що не заважає йому твердо зробити висновок: “Будь-який антисемітизм слід повністю відкинути”. Як ніби його гіпотеза, що треба процитувати *in extenso*, не мала нічого спільного з корінням антисемітизму, а отже, зважаючи на це, така ж невинна, як і іронія, яку дозволяє собі Бодлер (насмішка тут, іронія там): “Ось як ми його розуміємо: Осоромлений Бог (кінець сторінки XI *Fusées*, с. 660), а отже, скандал, Спаситель втілений, слід – якщо сказати з іронією – знищити євреїв, які були свідками цього Спасіння. Весь антисемітизм слід відкинути” (н. пр., с. 1511). Так? Чи іронія полягає тут у тому, щоб запропонувати знищити лише свідків? І тут не буде ніякого антисемітизму? К. Пішуа не цитує повністю вислів, до якого він відсилає. Ось він: “Бог був осоромлений, скандал, який промовляє” (с. 660). “Винищення єврейської раси”: ідея, у будь-якому випадку, не була вже така й нова у Європі. Не належала німецькому нацисту.

Людська уява може створити без великих зусиль республіки чи інші Об'єднані держави, гідні якоїсь слави, якщо ними керують люди віддані, аристократи. Але не через політичні інституції стане очевидним *всесвітній крах, або загальний прогрес; адже назва для мене небагато важить*. Це буде через знецінення душ. Чи є потреба говорити, що мало хто з політиків тяжко боротиметься в оточенні загального звірства і що керівники будуть змушені, щоб підтримати себе і створити видимість порядку, звернутися до заходів, які примусять здригнутися наше сьогочасне людство, наскільки б воно не згрубіло?

– Отже, син піде з рідного дому не у вісімнадцять років, а в дванадцять, зажерлива скороспілість рано зробить його дорослим; він покине батьків не в пошуку героїчних пригод, не для того, щоб звільнити заточену у вежі красу, не для того, щоб обезсмертити якусь мансарду найвищими ідеями, а щоб *закласти якусь комерцію*, збагатитися і щоб створити конкуренцію своєму неродовитому татусеві, – засновникові й акціонерів журналу, який поширює освіту і який примусить сприймати відповідний їй *період Просвітництва* як основу ідолопоклонства. – А бродяжки, декласовані жінки, ті, які мали по кілька коханців і кого інколи називають Ангелами, з приводу й дякуючи за забуття, яке сяє, світло *випадку, у їхньому існуванні, логічному як біль*, – отже, ці, я говорю, будуть не чим іншим, як безжалісною мудрістю, мудрістю, яка засудить усе, *крім грошей*, усе, навіть *гріх прелюбодійства!* [Бодлер підкреслює ці останні слова] [...] – Ці часи, мабуть, досить близькі; хто знає, навіть, чи вони ще не настали, і чи огрубіння нашої природи не є єдиною перешкодою, яка заважає нам оцінити середовище, у якому ми дихаємо!

Щодо мене, який відчуває часом у собі сміхотворність пророка, я знаю, що я там не знайду ніколи лікарського милосердя. Загублений у цьому жорстокому світі, заштовханий натовпом, я, як людина стомлена, погляд якої, звернений назад, до далеких років, бачить лише

огиду і гіркість, а перед собою тільки грозу, у якій немає нічого нового, ні досвіду, ні горя. Увечері, коли цей чоловік *украє у долі кілька годин задоволення*, заколисаний перетравленням їжі, забув – наскільки це можливо – минуле, задоволений теперішнім і змирившись із майбутнім, заспокоєний своєю холоднокрівністю і своїм дендизмом, вірить, що не принижується до жебраків, він говорить собі, *смакуючи димом своєї сигари*:

Що мені з того, куди йдуть ці чесні?

Я вважаю, що мене принесло хвилиною до того, що професіонали називають *відступом*. І все-таки я залишив би ці сторінки, – оскільки я хочу *датувати мій гнів* (с. 1202–1205).

Скандування, гармонія подій фортуни, шанс, везіння, які утворюють ритм цієї історії дару і пробачення, чи, швидше, цього кроку дару і цього кроку вибачення: усе робиться і стається на ходу. Ми звернулися до грецького слова, а саме до аристотелівського концепту *tukhè*, через протиставлення з *automaton*. *Tukhè* означає взагалі можливість, коли вона бере напрямом з огляду на завершеність, намір чи людську спрямованість. Чи це випадково, що Аристотель наводить приклад *кредиту*, щоб проілюструвати цю відмінність? Кредитор, який на ярмарку серед майдану випадково зустрічає свого боржника і таким чином примушує його повернути борг, вважає, що це *tukhè*, завершений випадок, тоді як *automaton* означає випадок взагалі, випадковість, яка не містить у собі жодного наміру. Правда, Аристотель не завжди дотримувався цього розрізнення¹². Слід би віддати перевагу аристотелівському концепту *tukhè* з важливих міркувань структури дару і кроку дару. Бо у ньому випадок без кінця пере-завершує, пере-зумиснює, навіть наперед і регулярно пере-привласнює телеологія: бажання створити

¹² *Métaphysique* A 3, 984 b. Щодо цих вимірів випадку, зокрема в певних їхніх ознаках у бодлерівських текстах, ми дозволимо собі послатися на “Mes Chances: Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes”, у *Confrontation*, 19, 1988.

подію щасливої випадковості, доброзичливість природи у дарунок, який оповідач мав щастя одержати від неї тощо. І навіть перший випадок, перший хід долі, зустріч із бідним, така випадкова, якою вона була чи якою здалася їм, набуває змісту, починаючи з очікування й плану. Друг приготував свій хід, хід фальшивим даром. У розташуванні, у “дивному і скрупульозному розподілі” монет, який він проводить, він спочатку шукав, розпізнав, а потім поклав окремо фальшиву монету, яку “особливо уважно розглянув”. Він очікував *kairos*, сприятливої можливості, обставин, везіння чи неминучості; він її випереджував і знав, що це буде дійсно саме той випадок... Він наперед уявляв собі те, що, без сумніву, скоро станеться.

З іншого боку, чи можна говорити про випадок щодо зустрічі з жебраком, тобто щодо цієї потреби, всеохопної і видимої (“для чутливої людини, яка вміє в них читати”) в “очах, які молять” і в їхній німій красномовності? Зустріч із жебраком дає місце оповіді і, можливо, просто сам бідний є тут, у самому своєму проханні, справжнім дарувальником. Зустріч із ним стає не випадковою, у значенні *automaton*, не більше випадковою, ніж милостиня, правду кажучи, та, що дала б справжню монету, а не задовольнилася б даруванням підробки. Ця зустріч не може бути більш випадкова, ніж справжня милостиня, це не дарунок у чистому вигляді, який уникнув торгу, символічного розрахунку, демонстрації жертвності.

Ми знаємо, що зустріч із бідним і бідним жебраком (адже не всі бідні побираються і не всі прохання є жебранням) ніколи не є абсолютно випадковою у цьому соціальному просторі. Жебрак займає визначене місце у соціальній, політико-економічній і символічній топології. Він не працює. У *принципі*, жебрацтво не продукує нічого, жодного багатства, ніякої додаткової вартості. Жебрак є інстанцією, яка лише приймає, витрачає і споживає, це, як *видається*, зайвий рот. Слід обов'язково сказати, як завжди, *видається*, бо насправді він може відігравати роль символічного

посередника в структурі жертовності і забезпечувати через неї необхідний ефект. У будь-якому випадку, він не відіграє ніякої ролі продуктивної праці у створенні та обігу багатства. Він споживає і знищує надлишкову вартість. Але, оскільки він не працює і не продукує, то це не означає, що він недіяльний. Жебрак практикує регулярну активність, упорядковану, унормовану законом, звичаєм, соціо-топологічною необхідністю. Хоч жебраки завжди були перехожими чи волоцюгами, їхні маршрути й місця, де їм дозволено бути і де вони згруповані – (бо для них заборонені інші місця, як сьогодні певні міські двори чи вулиці певних кварталів), – значно стримують їхнє пересування. За даними поліції про цей соціальний простір, так добре визначений, діяльність жебраків може бути однією з найприбутковіших, навіть якщо вона не дуже старанна, і, як видається, не продукує ніяких матеріальних цінностей. У будь-якому випадку вона настільки регулярна і впорядкована, що часто сприймають, а інколи й визначають мало метафоричним способом стан жебрака як професію, статус чи соціальну функцію. Разом з функцією божевільних і злочинців – розбійників чи злодіїв, з якою вона не випадково асоціюється, антропологія чи історія цієї соціальної категорії незмінно малює мішок для сміття. За структурою, аналогічною до структури *pharmakos*, засвоєння без відбиття та без асиміляції, виокремлення жебрака перекидає все з ніг на голову й забезпечує ідентичність через вилучення, виняток (*крім*) засобом відгородження або внутрішнього розколу.

У Франції соціальний корпус жебраків зазнав усіляких видів трансформації¹³. У всьому своєму багатстві і в усій

¹³ Про трансформації цього статусу в XVIII *Histoire de la folie à l'âge classique* (2^e éd. Gallimard 1972, зокрема р. 422). Аржансон розповідає, як у 1750 було видано наказ “арештувати усіх жебраків у королівстві”, щоб вони не хлинули на Париж. Потім: “У Парижі всіх жебраків відпустили після їх арешту після повстання; коли вони заповнили вулиці й великі дороги” (Цитовано Фуко, н. пр., с. 425–426, з приводу економічного майбутнього, читай економістичного, цієї інтерпретації й цієї політики бідності.

своїй надлишковості, літературна розробка теми молитви в епоху Бодлера чи Малярме має тісний зв'язок зі станом жебрацької популяції у містах і селах певного капіталістичного суспільства на етапі, відзначеному індустріалізацією. З цієї точки зору, *Паризька меланхолія* пропонує картину сучасного життя, міста і сучасних вулиць, тютюнових кіосків чи кабаре біля дверей яких (*foris*) натрапляємо часто на жебраків. Це випадок "Убиймо бідних!", що його можна читати як акомпанемент, симетричний *Фальшивій монеті*, а також як іншу *історію очей*. Ми повинні будемо задовольнитися його переказом у кількох рядках: "Коли я збирався увійти до кабаре, жебрак простягнув мені свого капелюха з одним із тих незабутніх поглядів, які перекидають трони, якщо дух стривожує матерію і якщо очі гіпнотизера примушують досягнути виноград". Потім вуха прийняли естафету в очей – це зовнішня медитація голосами Ангела, Сократа і його "Демона-захисника", потім Демона-"великого спокусника", що шепоче наказ на вухо оповідачеві, який відразу кинувся на жебрака, точніше до ока свого прохача: "Негайно, я стрибнув на мого жебрака. Одним ударом кулака я ткнув йому в око, яке за одну секунду стало велике, як м'яч". Жебрак піднявся і кинувся в контр-атаку, цілячись цього

"Нужденність стає справою економічною", – говорить він, с. 148). Розмови й ініціативи тим часом множаться, щоб заточити, як сказали б сьогодні, "працездатного бідного" або "нешасного" в коло виробництва, щоб використати потенціал чи капітал енергії. Бідність стає кредитом, який капіталізується на службі – одночасно – Держави й індивіда, яким дозволено утримувати його в роботі: "Жебрацтво – це плід нужденності, яка сама є результатом нещасних випадків, які сталися або в землеробстві, або в роботі мануфактур, або в підвищенні цін на продукти харчування, в перенаселенні й под." (Бріссо де Варвіль, цитовано Фуко, н. пр., с. 428) або ще: "Нещастя може виглядати як інструмент, як сила, бо воно не віднімає сили і ці сили можуть бути використані на користь Держави, навіть на користь індивіда, якого примушують використати їх" (Коко, цитовано с. 433). У 1777 році Академія в Шалоні-на-Марні одержала більше, ніж сто творів на тему конкурсу, який вона запропонувала: "Причини жебрацтва і засоби їх усунення".

разу в обидва ока (...”Умираючий розбійник кидається на мене, видирає мені обидва ока...”). Висновок: “Своїм енергійним лікуванням я повернув йому гордість і життя [...] “*Месьє, ви мені рівня!* Чи не зробите мені честь розділити зі мною мій гаманець; і згадайте, якщо ви дійсно філантроп, що слід застосувати до всіх ваших побратимів, коли вони проситимуть у вас милостиню, теорію, яку я мав нещастя випробувати на вашій спині¹⁴.”

Ситуація була іншою до ери індустріального капіталізму, у Середньовіччі, наприклад, подумаймо, про жебраків собору Нотр-Дам у Парижі, – у XVII і XVIII століттях. Уже, між тим, можна зрозуміти проблему соціо-політичну і соціо-професійну. Вольтер говорить про “едикт”, щоб “знищити одіозну професію жебраків, професію таку реальну і яка тримається, незважаючи на закон, настільки, що нараховують [за можливим *переписом*, що відрізняє, можливо, статус жебраків від статусу бездомного сьогодні] дві тисячі жебраків волоцюг у королівстві”. Цій репресивній строгості Вольтера можна протиставити висловлювання з *Нової Елоїзи*. Стан жебрака тут описаний як тип глибокого провидця *socius*, в основі соціальної угоди, яка повинна об’єднувати усіх людей: “Дивлячись на стан жебраків тільки як на рід заняття, не боячись цього, знайдемо у ньому лише те, чим задовольнити наші почуття інтересу й милосердя, які повинні об’єднувати усіх людей” (V, 2). Ця квазіпрофесійна регулярність завжди давала місце для політиків. Тут знаходимо також знак існування релігійних організацій, тобто жебрацьких, жебраючих ченців тощо.

Але зараз не час занурюватись у безкінечний виклад, яким би необхідним він не був, про милостиню і жебрацтво. Пригадаємо лише одну переконливу рису. З причини самої маргінальності, з причини своєї вилученості з колообігу роботи і виробництва багатства, з причини безпорядку, через який видається, що економічне коло розірветься,

¹⁴ *Pléiade* éd. Y. -G. Le Dantec, p. 356. Поема, невидана в 1869; рукопис закінчується цією фразою: “Що ти скажеш на це, громадянине Прудон?”.

жебрак може означати абсолютну вимогу іншого, оклик, не задоволене прохання, постійну спрагу дару. Про цю “спрагу” вже було згадано в бодлерівських ситуаціях “не-стачі” чи “потреби” (тютюну, алкоголю: оповідач “Убиймо бідних!” виходить на вулицю “з великою спрагою” перед тим, як натрапити на жебрака біля входу до “кабаре”). Регулярність цієї соціальної неврегульованості щоразу пере-записує жебрацтво і милостиню в жертвну структуру. По-жертва вирізнятиметься завжди чистим даром, якщо він є. Пожертва пропонує свій дар лише у формі деструкції, на яку він міняє, за яку сподівається чи розраховує одержати якийсь привілей, тобто додаткову вартість чи при-наймні полегшення, захист і безпеку. Адже з тих пір, як милостиню та жебракування відзначає певна інституційна регулярність через місце, статус, топосоціологічний опис, функцію, їх більше не зустрічають випадково. Отже, зу-стріч вже більше не “зустріч”. Милостиня забезпечує, в свою чергу, функцію врегульовану й регульовальну, вона більше не безкорисливий дар, якщо можна так сказати, не дар вдячності, яким повинен бути чистий дар. Він не є ні безкорисливий, ні вдячний. Ми розрізняємо тут не еконо-мію і символіку, а економію багатства, так звану матеріаль-ну (виробництво чи споживання матеріального добра) і так звану символічну економію. З того часу, коли милостиня стала врегульованою через інституціональну ритуальність, вона вже не чистий дар – безкорисливий чи вдячний, чи-сто щедрий. Вона стає передбаченою, запрограмованою, обов’язковою, інакше кажучи, пов’язаною. Однак дар не повинен бути пов’язаним, у своїй чистоті він навіть не по-винен пов’язувати, бути обов’язковим чи зобов’язувати. Милостиня пов’язана або через моральні зобов’язання, або через релігію: через закон – природний і позитивний, мо-ральний чи релігійний; ми можемо бути чутливими до ми-лостині, тобто присуджені давати милостиню на користь бідних чи Церкви (“Милосердствувати”). Екклізіастичне призначення каплиці здійснено через організований роз-

поділ молитви. Закони, отже, трансформують дар чи, точніше, пожертву, в економічний закон (дистрибутивний) у вузькому значенні або в значенні символічному, в обігу обмінному, читай контрактному.

Ми розуміємо, отже, чому Мосс вміщує свої зауваження щодо молитви у розділі, точніше довгій загальній “Примітці” про пожертву, названій “Подарунок, який роблять люди, і подарунок богів”. У цій довгій “Примітці (с. 164), перед “Іншою приміткою, молитвою”, знаходимо весь список подарунків, зроблених людьми для того, щоб викликати милосердя природи чи богів, щоб спокусити, заспокоїти, привернути до себе сили природні й надприродні, укласти з ними спілку:

Жертовна деструкція, – говорить Мосс, – точно має на меті дане, яке обов’язково буде повернене. Усі форми потлачу північно-західних американців і північно-східних азіатів знають цю тему деструкції. Не тільки для того, щоб показати могутність, багатство і відсутність інтересу, вбивають рабів, палять дорогу олію, кидають в море мідний посуд, навіть спалюють дорогі будинки. Це все для того, щоб пожертвувати духам і богам, зрештою сплутаних з їхнім живим уособленням, з носіями їхніх титулів, їхніми названими нащадками¹⁵.

Існує також своєрідна купівля у богів. Боги вміють “повертати вартість речей”. Це значення купівлі передує інколи, у формі більш розвиненій, формі звичайної торгівлі. У перспективі жертовної торгівлі, Мосс вміщує свою “іншу примітку”, щодо милостині, яка відтворить той самий процес, процес розрахованої пожертви. Витіснені за межу процесу виробництва і обігу багатства, жебраки приходять сюди, щоб бути представниками богів чи мертвих. Вони займають місце смерті чи духа, привида, тобто якоїсь за-

¹⁵ С. 167. Про європейські еквіваленти потлачу див. Еміль Бенвеніст “Давати і брати”, “Дар і обмін”, у *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, 1969, t. 1, зокрема с. 76.

грози, яка завжди існує. Можливо, це саме те, чого не терпить в “Очах бідних” коханка оповідача (“Ці люди мені нестерпні з їхніми очима, розчахнутими, як ворота”) і оповідач “Убиймо бідних!”, коли він ударив жебрака в око.

Жебрак завжди виглядає загрозливо, осудливо, звинувачувально, мстиво в абсолюті самої його вимоги. Вона йде й повертається від іншого. Слід платити, інакше кажучи, “давати”, щоб відкупитися від духа, фантома чи бога, від усього, що повертається. Вкрай треба платити, треба *добре* платити, щоби змусити його не повертатися часто чи щоб прогнати його, що виходить на те саме. Слід у будь-якому разі повернути до себе його добре ставлення й укласти з ним мир. Звідси й інституції милостині. Як вважають хауса Судану, щоб уникнути пропасти, яка поширюється у той час, коли зріє пшениця Гвінеї, слід зробити із цієї пшениці подарунок бідним. Діти відіграють іноді ту саму роль, що й бідні, вони також вилучені з процесу виробництва і торгівлі. “Щедрість є обов’язковою, – говорить Мосс, – бо Немезида [одночасно закон розподілу і юридична сила помсти] мстить бідним і богам за надлишок щастя і багатства деяких людей...” (с. 169). У цих умовах дар підкоряється регулювальному, компенсаторному принципу розподілу, який природно проходить через дуже складні психо-символічні естафети. *Етика в Нікомаха* (L. IV) аналізує щедрість, широту, королівський розмах (*megaloprepeia*), інколи також скупість, у літургії (*letourgiai*), тобто в боргу, виставленому багатим громадянам, які повинні спорядити флот, кавалерійський корпус, хор чи “процесію” (для Делоса чи Олімпії). Аристотель нагадує, що щедрий тратить не для себе, а для спільних інтересів. Його дари мають певну подібність до жертвних подарунків, хоч подібні дарунки не личать богам і людям, для храму і могили. Є різні види щедрості, дару, подарунка. Тут можна вбачати роботу цілої етики чесного середовища, щедрості, поміркованості (*mesotes*), справедливості як рівноваги. Але само самою зрозуміло, що давати краще, ніж зберігати чи

брати. Надлишок щедрості (марнотратство), в принципі, має більшу вартість, ніж скупість “того, хто пиляє кмин” (*kuminopristes*), який розрізає навпіл зернятко кмину, щоб не дати його повністю, і про якого говорять по-французьки, що він такий скупий, що “обстриже яйце”.

Саме як таку милостиню справедливості Мосс цитує арабську *sadaqa* чи гебрейську *Zedaqa*. Одна й інша заповідають подавати бідним. Після короткого натяку на свою “Іншу примітку, милостиню” (с. 170) Мосс надовго повертається до своїх *Підсумків економічної соціології і політичної економії*. Таким чином, у якості моралі, він пропагує, як ми вже це визнали, дух цього соціалізму як доброго розпорядника власної щедрості, якому не притаманний меркантильний раціоналізм і пошук індивідуальної користі, який здатний, зрештою, подарувати час, подарувати насправді *свій* час – що важливо тут уточнити, оскільки з цього часу “виробник товару на обмін” хоче таким чином отримати хоча б помірне відшкодування.

Саме слово *інтерес* у значенні “прибуток” нове і походить з практики рахівників: латинське “interest” писали в рахівничих книгах напроти рент, які слід одержати. В епікурейських древніх моралях, які найбільш відповідають епікурейству, шукають добра і задоволення, а не матеріальної вигоди. Перемога раціоналізму і меркантилізму ввела і підняла до рівня принципу поняття користі та індивіда. Можна майже точно датувати – після Мандевіля (*Байка про бджоли*) – тріумф значення індивідуальної користі. Перекласти її останні слова на латинську, грецьку чи по-арабську мови складно, і можна це зробити лише через перифразу. [...]

Ното оeconomicus не позаду нас, він перед нами; як людина моралі й права; як людина науки й розуму. Людина довго була чимось іншим; і не так давно вона стала машиною, складнішою, ніж калькулятор. [...] Це, мабуть, добре, що були інші способи витратити і обмінювати, ніж чиста витрата. І все-таки, на нашу думку, метод най-

кращої економії знайдуть не в підрахунку індивідуальних потреб. Ми повинні, я в це вірю, навіть якщо ми хочемо помножити наше багатство, залишатися не чистими фінансистами, а стати найкращими рахівниками і найкращими адміністраторами. Грубе досягнення цілей індивіда руйнівне для цілей і для спокою колективу, для ритму його праці та його радостей і – як зворотній ефект – для самого індивіда.

Уже, ми щойно це побачили, великі секції, асоціації наших капіталістичних підприємств самі колективно прагнуть приєднати до себе групи своїх працівників. З іншого боку, усі синдикалістські угруповання, як керівників, так і найманих працівників, стверджують, що вони захищають і представляють спільні інтереси так само палко, як і й індивідуальні інтереси їхніх членів або навіть їхніх корпорацій. Ці чудові промови, правда, прикрашені доброю долею метафори. Однак, слід відзначити, що не тільки мораль і філософія, але й громадська думка і саме мистецтво економіки починають підноситися до цього “соціального” рівня. Відчутно, що тепер можна примусити працювати лише людей, які впевнені, що все їхнє життя їм будуть чесно платити за роботу, яку вони чесно виконали, одночасно для інших і для самих себе. Виробник товарів на обмін знову відчуває – він завжди це відчував – але цього разу відчуває гостріше, що він обмінює щось більше, ніж продукт чи час роботи, що він дає дещо від себе; свій час, своє життя. Таким чином він хоче отримати хоча б скромне відшкодування за цей дар. Відмовити йому в цьому відшкодуванні – означає підштовхнути його до лінії й до найменшої віддачі.

Можливо, ми змогли б вказати на висновок, одночасно соціологічний і практичний. Славна Сура LXIV, “взаємна зневіра” (Останній суд), що дана в Мецці Магометові, говорить від Бога:

15. Ваше багатство і ваші діти є вашою спокусою в той час, коли Бог тримає в запасі чудову нагороду.

Дарувати час

16. Бійтеся Бога з усієї сили; слухайте, коріться, творіть милостиню (*sadaga*) для вашої користі. Той, хто остерігається своєї скупості, буде щасливим.

17. Якщо ви робите щедрю пожертву Богові, він вам воздасть удвічі більше, він вам простить, адже він вдячний і сповнений терпеливості.

18. Він знає про явне й приховане, він могутній і мудрий.

Замініть ім'я Аллаха ім'ям суспільства і професійної групи чи додайте три імені, якщо ви віруючий; замініть концепт милостині концептом кооперації, праці, зобов'язання щодо інших: ви одержите дуже добре розуміння економічного мистецтва, яке перебуває на шляху старанного створення. Ми вже бачимо його дію в деяких економічних угрупованнях і в серцях мас, які дуже часто мають краще, ніж їхні керівники, чуття своїх інтересів, спільної вигоди.

Можливо, вивчаючи ці темні сторони соціального життя, ми зможемо освітити трохи дорогу, на яку повинні стати наші нації, а також їхня мораль та економіка (с. 271–273; підкреслення моє. – Ж. Д.).

Годилося б наполягти на цій економіці милостині, щоб розпізнати систему передбачення, можливостей і розрахунків, що програмують “зустріч” двох друзів із жебраком, про яку йдеться вище. Ця зустріч не була чистим випадком, несподіваним чи не передбачуваним. Ні вимога, ні дар, який вона викликає, не позбавлені розрахунку, хоч би й ішлося про жертвний розрахунок, навіть, якщо вимога приходить з-поза меж системи, що робить її zarazом категоричною і нестерпною. Її безкінечна кількість спричиняє підрахунок реапропріації, яку вона в той же час робить неможливою. Навіть якби в дар або милостиню було подано автентичну монету зі справжнім номіналом і забезпеченням, цей досвід не був би позбавлений будь-якого розрахунку і демонстрації. Він не може відповідати самому собі без самоподяки чи

самозадоволення. Слово *демонстрація* може означати одночасно вихваляння пожертвою, презентацію дару чи триумф щедрості, порядок, що демонструє марнотратство і, з іншого боку, інший бік захисту, – підтримку, апостольство, оборону, яка займає передову позицію. Навіть якби було подаровано не фальшиву монету, дар не був би повністю позбавленим демонстрації. Чи відповідатиме це істині *a fortiori* у випадку дарування фальшивої монети? Так і ні. Що сталося з часу зустрічі з жебраком, тієї зустрічі, яка не була ні зустріччю, ні випадком?

У час цієї зустрічі хтось є *знедолений*. Що? Хто? Жебрак, звичайно. Але також обидва друга. Ми ще не раз це перевіримо, вони всі можуть і повинні помінятися місцями. Бідний беззахисний, він не має нічого, позбавлений усього. У нього навіть немає слів. Доконечне прохання передає його німий погляд. Але водночас він звинувачує, лякає, починає переслідувати, як закон, суд, вищий наказ, наказ, який надійшов з-поза меж економії і перед яким двоє друзів, у свою чергу, беззахисні. Бідний не має нічого, щоб давати, він може лише вимагати відновлення і безжалісно дивитися на тих, що минають, і на те, що відбувається. Двоє друзів *стривожені*. “Ми зустріли жебрака, який тремтячи простягнув нам свого кашкета. – Я не бачив нічого більш *тривожного*, ніж німа красномовність цих благаючих очей, у яких, для чутливої людини, яка вміє в них читати, є одночасно стільки покори, стільки *докору*. Вона знаходить у цих очах щось близьке до тієї глибини *складного* почуття у повних сліз очах собаки, якого б'ють батогами”.

Ця “німа” і благальна вимога погляду, але настільки ж владна, владна, як закон, набуває образу тварини, одночасно занадто людяної і нелюдської: побитого собаки. Бідний – це собака суспільства, собака – це дружня алегорія соціальної бідності, покидьків, низів, “*homeless*” – більше, ніж будь-коли, звичайно, в Парижі того часу. Бодлер у інших творах ще більш послідовно поєднує образ собаки і бідного, зокрема, в “Добрих собаках”. Це привід для поета

визначити те, що він називає своєю “міською музою”, своїм натхненням поета-художника сучасних капіталу і столиці. Цей поет є цим звіром, таким звіром, братом такого звіра, з яким поєднала його лиха доля. Бодлер протиставляє “добрих собак”, собак бродячих, зачумлених суспільства домашнім собакам буржуазної розкоші, які, саме вони, є справжніми “паразитами”:

Геть, академічна музо! Я не хочу мати справу з цією старою роззявою. Я викликаю знайому музу, міську, живу, щоб вона допомогла мені оспівати добрих собак, бідних собак, собак брудних, тих самих, яких усі обминають, як зачумлених і занужених, усі, крім *жебрака, побратимами якого вони є, і поета, який дивиться на них побратньо́му* (підкреслення моє. – Ж. Д.).

Той, хто говорить (поет чи оповідач поеми в прозі), стає на бік собаки і жebraка. Він дивиться *очима* собаки або бідного. Можна, отже, припустити, що у Фальшивій монеті, він також на боці жebraка, тобто з іншого боку, з боку іншого, але це правда, що його друг, *хто знає?* може, збагатив бідного (через саму гру розрахунку і капіталістичне призначення, які можуть зробити так, що фальшива монета принесе прибуток); і з цього моменту, ми це оголосимо за мить, усі починають мінятися місцями. Після того, як відбатожили породистих і кімнатних, ось знову обмін поглядами між поетом і собакою. Це, як завжди, історія очей:

У будку всіх цих набридливих паразитів! Хай повертаються до своєї будки, шовкової і пухкої! Я оспівую брудного собаку, *бідного собаку*, собаку бездомного, собаку никаючого, циркового собаку, собаку, інстинкт якого, як і й інстинкт жebraка, волоцюги і блазня, дивовижним чином загострений через необхідність, цю таку добру матір, цю справжню захисницю кмітливості!

Я оспівую собак нещасних, як тих, що блукають, самотні, в переповнених канавах величезних міст, так і тих, хто говорить покинутій людині, *кліпаючими ду-*

шевними очима: "Візьми мене з собою, і з наших двох нещастя ми зробимо, можливо, щось подібне до щастя" (с. 359; підкреслення моє. – Ж. Д.).

Ми не можемо присвятити цим "Добрим собакам" такої уваги до кожного слова, на яку цей твір заслуговує. Далеко від риторики, більш того, переважаючи риторику у бік того, що приводить в рух коло її субституцій, цей образ собаки з'являється в тексті, який ми можемо сприймати як розмірковування про справедливість, закон, закон іншого, в якості якого вона перетинає межу права, і, насамперед, межу між людиною і твариною, як між людським і нелюдським. Зауважмо лише один значущий парадокс: вимога добрих собак важлива, бо вони вимагають, щоб їм дали, напевно, і те, що мають, але, щоб їм дали, беручи їх, приймаючи те, ким вони є, і приймаючи їх такими, якими вони є: "Візьми мене з собою...". Слід буде пройтися знову категоріями мати і бути, давати і брати.

Собака, бідний, бідний собака, – це хвилює і це складно, це дорікає і це заперечує. Вимога – не лише благання, це також образ закону. Двоє друзів приречені платити, зобов'язані й винні з того моменту, відколи це їх стосується, з моменту, коли щось, щось бідне мовчки дивиться на них. Їм наказано платити і розрахуватися з боргом. І їм потрібно віддати й увійти до символічного кола. Вони знаходяться перед судом, вони постають перед тим, кому дарують, як перед законом. Настільки, що у кінці підрахунку, після суду, постане питання про їхню вдячність самим собі, їхню вдячність до того, хто приймає їхнє відшкодування і звільнить їх від їхньої первинної вини, їхньої ситуативної вини, дозволяючи їм звільнитися від боргів.

Ця історія, отже, – судовий процес, процес процесу. Двоє друзів рухаються вперед, вони продовжують рух, оскільки вони продовжують іти, і йти часом оповідання, у крок з історією, що є також часом юридичної процедури: звинувачення, закон і суд, якщо вкласти це в одне речення. Вони постали перед законом. Не повертаючись до

всіх структурних ускладнень, які ми аналізували, щодо заголовка, присвяти, оповіді, розповіді й історії, те, що ми говоримо тут про історію (яку оповідають), годиться також і для розповіді (те, що розповідає), для оповіді й текстуального розсіяння взагалі. Ми не зупинимося на цьому відступі й на цьому подвоєнні, але можемо без упину встановлювати відношення між цими переказами повідомлень, співвідносити їх одні з іншими або передавати одні іншими.

Як тільки вони постають разом перед німою красномовністю цього звинувачення, двоє друзів приречені виправдовуватися, подавати милостиню або дарувати собі; і вони мають дарувати, один більше, ніж інший. “Вони мають дарувати” означає також, що “вони мусять дарувати”. Бо їхнє *постання* перед законом – у тому значенні, що вони мають з’явитися перед безкінечно вимогливими очима іншого, і у значенні, що вони з’являються *разом*, що вони разом постають перед законом, – ставить їх у ситуацію ідентифікаційного суперництва. Показ дарування не повинен бути блискучим, він не повинен феноменолізуватися для жебрака чи для закону, але насамперед чи також для іншого, для партнера і для друга. Адже оскільки вони друзі, вони в боргу не тільки перед бідним, вони *винні один одному*, вони в боргу один перед одним. Порівняння їхніх взаємних пожертв є, таким чином, елементом самої історії – як ніби вони взаємно дарували один *одному*, або один *для* одного і один *одному*: як ніби жебрак, закон, третій також був лише посередником, настільки, що умови їхнього обміну, насправді були умовами набивання ціни, змагання чи потлачу. Але потлачу, який не полягав би в тому, щоб дати більше чогось того чи цього, а щоб дати більше *взагалі*, визнаючи слушність іншого, надаючи йому перевагу, і мати слушність, маючи слушність іншого. Перше зауваження оповідача: “Милостиня мого друга виявилася суттєвішою, ніж моя, і я йому сказав: “Ви маєте слушність; більшим від задоволення бути здивованим мо-

же бути лише задоволення здивувати іншого”. – “Монета була фальшива”, – відповів мені спокійно мій друг, як ніби для того, щоб виправдати своє марнотратство”.

Очевидно, образливий для нього факт, що його друг дав більше, ніж він сам, оповідач схвалює, *надає* йому *слухності*, як він говорить, лише переносячи акцент з того, що його друг *подав*, на кількість того, що той *узав*, або того, що він собі подарував, тобто на задоволення, яким він зворушив сам себе, задоволення, якому він віддався або яке він собі оплатив, яке він купив собі, дуже дорого, – думає спочатку оповідач, – (“Ви маєте слухність; більшим від задоволення бути здивованим може бути лише задоволення викликати здивування”. Інакше кажучи, Ви добре все розрахували). Щодо задоволення, яке друг собі подарував, даруючи щось інше іншому, є тут одна теза чи гіпотеза оповідача, а саме: що причиною задоволення завжди є сюрприз, отже, випадок, несподіване настання нового, не передбачуваного і не-повторюваного. Задоволення є завжди й насамперед задоволення бути здивованим; і ще більше, ще швидше, більш інтенсивно, кількісно та якісно, це задоволення, викликане фактом викликати здивування іншого, тобто принести іншому задоволення бути здивованим, найбільше задоволення – це викликати у іншого найбільше задоволення після свого задоволення. Причина задоволення іншого – це здивування, пристрасть зачарування, як біля витоків філософії (*thaumazein* як *pathos* походить від філософа), говорить Сократ у *Théétète*, адже філософія не має іншого початку (*arkhè*, 155d). Але причина причини, від якої я одержую найбільше задоволення, – це бути причиною причини, всесильною причиною причини в задоволенні, що я приношу *собі*, приносячи його іншому. П'янке задоволення, як від тютюну й наркотика, – бути якомога ближче до автоафективної *causa sui*.

Природно, що самовраження не є чистим. Інший завжди ні при чому, в час повороту, в ході процесу, тобто по ходу дороги і переходу, можливі будь-які катастрофи.

Інший ніколи не дає себе захопити в коло автоафектації. Адже у цій справі дару, як завжди, йдеться про *брати*, переконати, піймати на гачок. Брати і, швидше того, здивувати. Ми зауважили, що задоволення *взято*, пропорційно розподілено між *над-здобутком* і, понад усі інші задоволення, між задоволенням від здивування, яке було викликане. Здивувати іншого, щедрістю, даючи йому за багато, – це одержати над ним перевагу, як тільки він прийме дарунок. Інший потрапив у пастку. Він не зміг передбачити, він потрапив у повну залежність, під вплив того, хто дарує. Він захоплений, у пастці, захоплений зненацька, полонений, навіть отруєний тим, що із ним щось сталося і перед чим він залишається, не змігши нічого передбачити, без захисту, відкритий з усіх боків. Він – здобуття іншого, він йому дав здобуток. Така гвалтовність може вважатися умовою дару, притаманної йому нечистоти з часу, коли дар залучено до процесу *колообміну*, обіцяно вдячності, збереженню, заборгованості, кредиту, а також відтоді, коли навіть за колом, він *бере перед собою зобов'язання* бути надлишковим і через це викликати здивування. Жорстокість видається неминучою, в колі чи поза ним, щоб його повторити або розірвати. Дар очікуваний, помірний, вимірний чи вимірюваний, дар, розподілений між успіхом або очікуваним ефектом, дар поміркований (ця “добра і помірна суміш реальності й ідеалу”, яку пропонував Мосс), – це вже не було б даром, якнайбільше це було б поверненням кредиту, економією, обмеженою рештою, темпоризацією, яка може бути підрахована. Несподіванка, якщо вона залишається чистою і без можливого перепривласнення, призначає цю мить божевілля, що розриває час і зупиняє будь-який розрахунок.

Такими є структурні парадокси, стигмати неможливості, з яких ми почали: щоб не мати влади над іншим, несподіванка чистого дару повинна була б мати великодушність нічого не дарувати такого, що здивує і постане *як дар, нічо-*

го з того, що презентується як презент, нічого, що б то не було; вона повинна, отже, бути досить несподіваною і зробленою від початку до кінця з несподіванки, щодо якої не може навіть бути мови про повернення, отже, з несподіванки досить несподіваної, щоб дати забути про себе негайно. І це забуття, підносячись понад усіма подарунками, воно йде від дару як від залишку без пам'яті, без тривалості й консистенції, без істотності й витривалості; воно походить від тієї решти, яка є, не будучи нею, поза буттям, *epokeina tes ousias*. Секрет того, про що не можна говорити, але й не можна більше мовчати.

Це дозволяє зрозуміти як звинувачення похвалу оповідачем його друга ("Ви маєте рацію; від задоволення бути здивованим більшим може бути лише задоволення здивувати іншого"). Друг повинен буде захищатися від цього прихованого звинувачення. Оповідач звинувачує, визнаючи слухність свого друга, тим самим даючи нам привід думати, якщо хочете, що зіпсованість завжди може, навіть якщо вона не мусить обов'язково це робити, таємно руйнувати "визнання слухності іншого". Оповідач говорить йому зрештою: перемога за Вами, Ви маєте рацію, Ви добре розраховали, розсуд, раціональність, *ratio* на Вашому боці, і *logos*, який означає також розрахунок, те, що враховують, з тим, що можна поррахувати, те, на що можна розраховувати, – Ви одержали максимум задоволення (підтекст – думка, прихована під цим схваленням, яке претендує на роль моралі: Ви добре зробили): якщо Ви дали більше, ніж я, значить, що Ви хотіли взяти якнайбільше. Зв'язок моралі з арифметикою, економією, розрахунком задоволення вражає двозначністю всі компліменти добрих намірів. Визначаючи причини дарування, визнаючи слухність дару, він підписує кінець дару. Він наближає його кінець і підносить його навіть у його апокаліпсисі. Його правда відкриває лише не-правду його кінця, кінця дару. Часи (не) (все більш) наближаються, немає більше часу.

Ось чому відповідь друга також не піддається розшифруванню. Навіть до того, як оповідач “позичив”, як він говорить, “крила” своїй свідомості у ході тисячі гіпотез, друг видав відповідь, саму по собі важку для розшифрування, загадкою якої є навіть те, що звільняє дорогу “позиції” крил і довіри до усіх гіпотез: “Це була фальшива монета”, – відповів мені спокійно мій друг, як ніби для того, щоб виправдати своє марнотратство”. “Як ніби для того, щоб виправдати своє марнотратство”: ця перша гіпотеза – це сповідь. Оповідач зізнається таким чином, що підозра, звинувачення чи докір не були відсутні в його першому зауваженні, – “ви маєте рацію”, яке примусило іншого виправдовуватися. Виправдовуватися за те, що хотів одержати забагато задоволення від здивування жебрака і від здивування свого друга оповідача. І здивував оповідача й одержав перевагу над ним, бо дав “милостиню набагато суттєвішу”. Він був подвійно жорстоким і повинен би виправдатися, – думає більш або менш свідомо оповідач. (Коли ми говоримо, що він “думає більш або менш свідомо”, ми не зондуємо його душу під поверхнею його тверджень, і ми цього не зробимо навіть тоді, коли вони не належать до літературної фікції: ми аналізуємо тільки семантичну й інтенційну потенційність цих тверджень, у тому вигляді, як вони читаються на самій поверхні”). У будь-якому разі це показує, що задоволення, одержане другом, вимірюється тим, що він робить для оповідача, а не тільки для жебрака. Основна вісь сцени знаходиться тут, вона містить у собі оповідача й не залишає йому жодного шансу на нейтралітет. Таким чином, ми ще не дійшли, не достатньо, до кінця наших несподіванок і накладок у цьому тексті. Бо зрештою, чому друг говорить: “Це була фальшива монета”? Тут можна теоретизувати і довіряти сказаному. Якнайменше три гіпотези, дійсно ціла серія численних припущень.

1. Можливо, він це сказав, щоб зізнатися, сподіваючись на пробачення: не тільки за своє марнотратство, за

яке інший приховано звинувачує його, але й за жорстокість до друга, яку він виявив і яку він анулює таким чином. У цю мить і в цій гіпотезі він зізнається, він говорить правду, що він винен своєму другові, він перериває потік жорстокості поміж ними. Він навіть перервав його раніше, коли насправді не подав справжньої монети, подав не більше, ніж його друг, не вступаючи з ним в конкуренцію. Саме через дружбу він дав фальшиву монету, тобто відразу точно і абсолютно менше, ніж оповідач. Відсутність потлачу, це найсправжніший знак дружби. До того ж у гіпотезі цього розрахунку до сповіді заохочувала похвала іншого ("Ви маєте рацію...").

2. "Це була фальшива монета", – це може означати також надмір наївного тріумфу і хвастощів, близьких до цинізму: А, ви визнали, що перевага була на моєму боці, бо я купив собі найбільше задоволення, так от, моє знову зверху: я купив собі задоволення за найменшу ціну; ви мені довіряєте, але я розраховую ще краще, ніж ви думаєте.

3. Але ці гіпотези розрахунку не виключають одна одну; навпаки – вони накладаються одна на одну, вони накопичуються, як капітал правди чи (може бути) фальшивої монети, яка дасть прибуток, вони взаємно зумовлюють одна одну в еліпсисі декларації. Вони обидві до певної міри можуть викликати довіру, бути повністю виправдані й узаконені – і в цьому полягає феномен без феноменальності фальшивої монети: відповідь друга *також може* бути фальшивою монетою. Можна настільки довіряти другові, щоб не відчувати вини за те, що дав фальшиві гроші, – настільки, щоб не ховатися з цим перед оповідачем, – відтоді, як через цю фальшиву монету позбавив себе циклу дару як жорстокості щодо жебрака. Як він знає, принаймні, ми це припускаємо, що він не подав бідному – лише надав йому шанс скористатися фальшивою монетою як джерелом прибутку в капіталістичній системі, якою він користується остільки, оскільки її аналізує, на якій він спекулює настільки,

скільки він тут спекулює, цей фальшивий дарувальник, позбавлений знання, яке могло б забезпечити йому дарувальну свідомість. І ця можлива невинність йому забезпечена суперечливою природою капіталістичної машини. Таким чином жебрак йому нічого не винен. Підемо далі: фальшивомонетник зумів заборгуватися, і це дасть йому можливість уникнути таким чином майстерності реапропріації. Він зумів навечно розірвати коло чи симетрію. Умови: помилка, борг, обов'язок.

Те, що допускає також іншу гіпотезу – *протилежну* – але, яка входить до цієї гіпотези найбільшої жорстокості: давши шанс бідному, за дешево, він уводить у борг жебрака, який не може нічого зробити, він здивував свого друга не лише силою своїх розрахунків, але й спокійною силою свого зізнання. Він пошанував свій контракт дружби, бо він сказав правду: я вам винен правду, я її вам скажу, це була фальшива монета. Якщо припустити, що він сказав правду, і правда тут важлива! Якщо припустити, що був сенс спекулювати на ній! Адже він міг також, ми про це не дізнаємось ніколи, і немає жодного сенсу задаватися цим питанням *у літературі*, дати справжню монету і хвастатися перед своїм другом, що він дав “фальшиву монету”, щоб викликати бажаний ефект, не у жебрака, а у оповідача. Такий розрахунок був би гідний аматора фальшивої монети, тобто шахрая. Це оповідачеві він підсунув фальшиву монету, примусивши його *повірити*, що він вибрав “фальшиві гроші”. Оповідач опиниться знову, як ми вже відзначали вище, у позиції чи на місці жебрака. Це нам нагадує дещо з літератури і про місце віри чи довіри, починаючи з якої вона пишеться або читається. Це місце – те, що не має місця в кадрі (обрамлене з чотирьох боків, місце розташування конкретного моменту), але в кадрі, розбитому на триптих, у сцені трьох, чверть більш або менш виключається, усі місця можуть без кінця мінятися між собою, у колооберті без кінця, як у “Вкраденому листі”¹⁶. Фальшива монета –

¹⁶ Пор. “Le facteur et la vérité”, зокрема, с. 519–520.

це вкрадений лист. Там, як і тут, колооберт може, однак, саморозпочатися і продовжувати свій рух без кінця, лише за умови експропріації чи швидше екс-апропріації, яка забороняє те, що, як здається, вона дозволяє, – повернення до себе чи замкнення кола.

Чому ця остання гіпотеза відповідає найбільш потужній і найбільш цікавій теорії? Ніщо з того, що нам тут вдається розібрати, не може виключити ні обмежити таку теорію так, ніби секрет друга раптом розкрився, залишаючись секретом: це секрет назавжди недоторканий. Друг може, він міг би завжди збрехати, подавши милостиню “доброю і справжньою” доброї чеканки монетою, і дати можливість *повірити* одному зі своїх партнерів, тобто оповідачеві чи архівісту, що вона була фальшива, щоб викликати відповідний ефект. Оповідь сфокусована на тому, що як і оповідач, ми боржники друга, але до тієї парадоксальної міри, настільки ми маємо до нього довіру, яку *ми все ж повинні до нього виявити*. Чи ми йому віримо на слово, чи ні, ми маємо лише його слова. Ми одночасно його боржники і кредитори. Щоб вийти з цієї ситуації і розкрити таємницю, треба було б, щоб жебрак, третій, у будь-якому разі, подав гроші на доказ, чи друг збрехав, чи ні, і коли (один раз із двох) тощо. Однак, це виключено, третього виключено з поединку двох. Тих, хто говорить двоє, лише двоє, розмова віч-на-віч. Тією мірою, коли зрештою є завжди двоє, принаймні двоє для розмови (у цьому “принаймні” принаймні цього “принаймні двоє”, структура якого виявляється неруйнівною навіть тоді, коли вона входить до складу широких полілогів у 2+n голосів), отже, тією мірою, що є *діалог*, може бути присутній обман і недоторкана таємниця. Ось чому було важливим у структурі сцени, у *Фальшивій монеті*, щоб говорили лише двоє, щоб діалог був переказаний через сприйняття одного (як у “Вкраденому листі”), щоб жебрак був безмовним і щоб таємниця (якою, можливо, не поділилися чи поділилися, не-поділившись), яка існувала між двома друзя-

ми, *містилася* у секреті їхньої прогулянки віч-на-віч. Не забуваймо, що в циклі, до якого належить також “Украдений лист”, до усіх запитань таємниці, яка *міститься* в історії (сама історія украденого листа), постановка оповіді залучає оповідача і його друга “у таємниці”, якщо можна так сказати. Оповідач це нагадує: “Для моїх старих друзів місце нашого відпочинку залишалось таємницею, яку ми старанно оберігали”¹⁷. Але що ми маємо на увазі, коли говоримо, що персонаж вигадки забирає назавжди свій секрет із собою? і що можливість цього секрету легко прочитується, хоча секрет міг би назавжди залишитися недоступним? що прочитуваність тексту структурована непрочитуваністю секрету, тобто недоступність у певному намірному значенні, а отже, у свідомості персонажів і *a fortiori* у свідомості автора, який опиняється, *у цьому відношенні*, у ситуації, аналогічній до ситуації читача? Бодлер не знає, не може знати і не має знати, не більше, ніж

¹⁷ Це переклад Бодлера “*Indeed the locality of our retirement had been carefully kept a secret from my own former associates*”. Ця таємниця поглиблюється через любов Дюпена до ночі, любов, яку, через подібність смаків, читач починає поділяти настільки, що обоє вони починають поводитися як своєрідні фальсифікатори. Вони зрештою доходять до того, що “підробляють” не день, не присутність, не явища, тобто правду, а ніч, “присутність” ночі навпаки, правду неправди, якщо припустити, що тут ніч – протилежне до цієї умови, обов’язково невидимої умови подійності, присутності, правди, якою власне є день.

“Зробити правду” можна, за висловом святого Августина тільки за умови, що залишається відкритою можливість “підробити” її. Якщо уявити, що може означати таке фальсифікування і особлива можливість *підробити присутність ночі*: тоді ми виявимося не дуже далеко від того, що може означати, поза загальним значенням “дарувати час” або “вбивати час”: “У мого друга був дивний настрій, – адже як це визначити? – любов ночі задля нічної любові; ніч була його пристрастю, і я сам спокійно впадав у цю дивакуватість, як і у всі інші, притаманні йому, з дивовижним забуттям пускаючись у всі його дивні оригінальності. Чорна божественність не могла залишатися з нами вічно, але ми підробили її (*but we could counterfeit her presence*)” (с. 11–12).

Sf. Стосовно “Фактора правди”, о.с. с. 518. Англійський переклад *Фальшивої монети*, звичайно ж “*Counterfeit money*”.

ми, що могло статися “в голові” друга, і чи він зрештою хотів дати справжню чи фальшиву монету, і навіть чи взагалі що-небудь хотів дати. Якщо припустити, що він сам це знав – то *можна це лише припустити*.

Інтерес Фальшивої монети, як і всіх аналогічних текстів взагалі, тримається на загадці, записаній шифром, який дозволяє прочитати те, що довічно не зможе бути прочитаним, абсолютно не піддається розшифруванню, відмовляючись від будь-яких обіцянок щодо дешифрування чи герменевтики. Якщо припустити, що він сам безумовно це знав і що тут прихована правда (і це ще один рівень питань), немає ніякого смислу чекати чи сподіватися дізнатися коли-небудь те, що друг зробив, хотів зробити, хотів сказати насправді, чи він хотів чи ні дати, у “прямому” значенні цього слова.

Ми торкаємося тут структури секрету, про який нам говорить основне літературна фікція, чи яка нам говорить у відповідь основне щодо можливості літературної фікції. Якщо секрет залишається назавжди невідкритим, незламним, як у цьому випадку, якщо ми не маємо жодної надії коли-небудь дізнатися, чи фальшива монета насправді була подана жebraкові, то це насамперед тому, що немає ніякого смислу питати себе, що насправді сталося, який справжній намір друга оповідача і смисл, прихований “за” його висловлюваннями. Ніде більше, як за висловлюваннями оповідача. Оскільки ці персонажі вигадки не мають ніякої густини, ніякої товщини поза їхнім літературним феноменом, абсолютна недоторканість секрету, носіями якого вони є, тримається насамперед за суттєву поверхневність їхньої феноменальності, за *занадто-очевидність* того, що вони дозволяють побачити. Ця недоторканість не тримається на жодній іншій побудові, крім цієї, цілком відкритої, – “бути-вдвох-для-розмови”. Вона є можливістю не-правди, у якій міститься чи робиться уся можлива правда. Вона передає, таким чином, (не-)правду літератури, скажімо, секрет *літератури*: те, що літературна вигадка нам говорить про

секрет, про (не) правду секрету, але також секрет, можливість якого забезпечує можливість літератури. Про секрет, який оберігають одночасно як *річ* чи як *істоту*, як *річ-думку* і як *техніку*. А отже, про секрет з-поза цих трьох визначень і правди цих правд. Те, що говориться тут про літературу, може говориться також про монету, про яку, у цьому випадку, вона говорить і щодо якої створює тему: оскільки монета функціонує, оскільки можна рахуватися з її феноменальністю, оскільки можна рахуватися з нею і розраховувати на готівку, щоб досягти певних результатів (наслідки милостині, потім, можливо, купівлі і спекуляції, як уявляє собі це сам оповідач, коли він спекулює на можливих спекуляціях іншого на основі фальшивої монети), оскільки монета проходить за (чисту) монету, вона просто не відрізняється від монети, під яку, можливо, вона підроблена. Немає, в усякому разі ніякого сенсу, жодного місця, жодної можливої ознаки такої відмінності, принаймні у ситуації, таким чином вибудованій, тобто у контекстуальному плані цієї угоди або цієї постановки. Але поза цим планом, забезпечуючи таким чином кінцеві можливості розв'язання і присуду, інші контексти розмежовуються й відкриваються в свою чергу. Вони більш потужні, але не безмежно потужні, і вони вписують наслідки співвідношення реальності і правди до умовних або штучних побудов. У структурах віри, довіри, припущення про знання. Коли немає обмеження для цього поєднання, опозиція умовного і природного виявляється також дискредитована, скажімо більш строго обмежена у своїй обов'язковій довірі, у спекуляції, яку вона завжди повинна виправдовувати.

Це підтвердило б, у всякому разі, що все було розіграно для оповідача, у значенні, що все це його заточує у його для-себе, але також у тому значенні, що друг нічого цього не зробив би, якби це не було для його друга оповідача, його другові оповідачу. Жахлива сцена дружби (*O philoi, oudeis philos*¹⁸): це з оповідачем усе це сталося, йому присвячено, для нього призначено. У цьому давальному вимірі, час іс-

торії подарований оповідачеві, орієнтований на нього, що не позбавлено *інтересу*: оповідач розповідає історію, зміст якої йому присвячено. І розшифрувати яку є величезною трудностю для нього. Подарований йому час, отже, був одночасно відкинутий, заперечений (є лише заперечення і фрази потенційно заперечні у цій ситуації). Даний і заперечений, час буде вбитий, і саме про вбивство йдеться у цьому обміні довірою. Розповідь дає і вбиває час. Але нічого ще не почалося. Ми це помітили: у цьому безжалісному поєдинку (війна без дару і пробачення, безжалісна війна) навколо “Це була фальшива монета”, двоє друзів обмінюються лише однією фразою кожен; і, правду кажучи, друга фраза, фраза друга, є лише цитатним відлунням фрази оповідача. Однак, у ході цього обміну свідченнями вони визнають слухність один одного. Вони обидва мають слухність. Оповідач говорить своєму другові: “*Ви маєте слухність*”; після задоволення бути здивованим, немає ніякого більшого, ніж викликати здивування іншого”, і після того, як відповідь “Це була фальшива монета” занурила оповідача у чистий чи віддзеркалений образ мрії, зайнятої пошуками полудня о чотирнадцятій годині, друг, “раптом перервав мої роздуми, звернувшись до моїх власних слів: “Так, *Ви маєте слухність*; немає більш приємної втіхи, ніж здивувати людину, даючи їй більше, ніж вона очікує”. Через це дзеркальне розгортання (“*Ви маєте слухність*” / “*Ви маєте слухність*”), він йому в результаті говорить: так, так, – так, *Ви маєте слухність* (коли Ви говорили, чому я був правий, а отже, *Ви маєте слухність* говорити, що я маю *слухність*): немає більш “приємної” (“приємної” зай-

¹⁸ Це відомий вираз, приписаний Аристотелеві Діогеном Ласерсом і цитований як квазі фразеологізм багатьма філософами й письменниками від Монтеня до Бланшо, від Канта до Ніцше. Його філософська чи граматична дешифрація ставить уже складні проблеми, не говорячи про інші парадокси цього висловлювання (апострофи чи афоризму). Я їм посвятив семінар у 1987–1988 рр. Мінімальний ескіз праці, яка готується, знаходиться в “Politics of Friendship”, у *Journal of Philosophy*, New York n 11, nov. 1988.

має місце “великої”) втіхи, ніж здивувати людину, даючи їй більше, ніж вона очікує (отже, просто даючи, якщо дар повинен давати завжди більше, ніж очікують). Вони визнають слухність один одного, визнаючи слухність один одного. Вони говорять, що вони мають слухність, вони підтверджують собі, що вони мають слухність, що буквально (слід бути уважним до літери, оскільки вона наполеглива: двічі “ви маєте слухність”) і дослівно (“мати слухність”, у значенні “бути справедливим”, а не тільки розумним або розсудливим) може означати багато що:

1. Ми маємо слухність, і це підтверджує, що ми маємо розум, ми люди, істоти розумні, ми належимо до виду *тварина розумна (logon ekhon)*;

2. Ми вміємо рахувати, ми вміємо робити розрахунки (*logon, rationem*), ми вміємо, йдучи за принципом розуму, пояснити, підрахувати чи відзвітуватися (*rationem reddere, logon didonai*) і розповісти цю історію рахунку й готівки: ми люди знань і розрахунку, але також добрі оповідачі й навіть добрі літератори тощо. Але визнавати слухність іншого, це означає не лише констатувати, що правда й здоровий глузд на його боці, це також значить, з погляду не просто теоретичного, стверджувального чи описового, йому дати доказ своєї справедливості, а разом з тим його слухності, а часто й визнати радше свою вину, ніж його помилку. Якщо, принаймні, ми визнаємо свою помилку і те, що інший зумів її уникнути, то “визнавати його слухність” містить у собі моральний, а не лише теоретичний присуд.

3. Ми взяли гору, ми *перемогли*, ми здобули перемогу, ми *виграли*, ми переконали, розмірковуючи, переконали іншого, бідного чи вас самого, дорогий друже. Тобто, читача також прийнято до гри інтересу: вас, нас, мене, того, хто з вами говорить.

Адже саме у цю мить, в час тріумфу цього розмірковування, у ту мить, коли певне коло їх поєднує тим, що вони визнають слухність один одного, визнаючи слухність іншого, настає розрив, і розбивається контракт і констатація

його розторгнення. Розрив відкривається, але насправді нагадує своїм відкриттям простір абсолютної гетерогенності і вічного секрету двох, *усіх двох у світі*. Ми побачимо, чи можна сказати: якщо вони визнали слухність один одного, – то це все одно, що нічого не дати ні простити, як ніби дару чи пробаченню завжди були *призначено* не мати слухності, як наче між розумом і даром (чи пробаченням) слід було б вибирати. Дар був би тим, що не визнає принципу розсудливості: він є, він повинен бути, він зобов'язаний не мати причини, запитання чому й обґрунтування. Дар, якщо він є, навіть не викликає практичних міркувань. Він повинен залишитися поза мораллю, волею, можливо, свободою, у всякому разі поза тією свободою, яку пов'язують із волею суб'єкта. Він повинен залишатися осторонь від закономірності чи від “треба” практичного розуму. Він повинен обминути навіть *обов'язок*: обов'язок поза обов'язком. Якщо його дарують через те, що його необхідно дати, його більше не дарують. Це не обов'язково означає, що *будь-яка* закономірність і *всі* “треба” були б таким чином відкинуті даром (якщо він є), але слід мати на увазі таку закономірність або таке “треба”, які не можна пояснити якимись практичними міркуваннями. Закономірність і “треба” без обов'язку, зрештою, якщо це можливо. Якщо йти за результатами цих дивних висловлювань, і якщо прийняти, що дар поділяє з випадком взагалі усі його умови (поза закономірністю, непередбачуваність, “раптовість”, відсутність передбачення або перспективи, надмір з погляду теорії і практики тощо), – ми повинні були б дійти висновку, що з якоїсь причини, і зокрема причини *практичної*, ніколи нічого не стається. Якщо так, то не було б засвідчено жодного випадку. А саме питання свідка постає перед нами кожного разу, коли якийсь “двобій” виявляє непорушний секрет події.

Що ж, зрештою, відбулося між нашими двома друзями? Оповідач шукає насамперед, як зробити так, щоб те, в чому зізнався, можливо, з тріумфом його друг, заслуговувало на *пробачення*. Можна без краю теоретизувати над

перерваними “мріями” оповідача щодо цього питання і над доречністю тут слова “мрії”. Бо ці роздуми самі по собі розгортаються, як нескінченна внутрішня медитація. Лише зовнішня подія або зовнішнє втручання могли їх перервати. Можна розмірковувати безкінечно над тим, що сталося поміж двома “Але” (“Але до мого жалюгідного мозку, вічно зайнятого пошуками півдня о чотирнадцятій годині [...]. Але мій друг раптом перервав мої мрії, підхоплюючи мої слова...”). Мрії перервалися лише через відлуння, яке прийшло від іншого, тих слів, які сам мрійник адресував іншому: “підхоплюючи мої слова...”.

Через нестачу часу (немає часу, потрібен час, слід зупинитися, слід розглянути), звернемося лише до кількох мотивів:

1. Бажання “створити подію” за допомогою подання фальшивої монети не *виправдовує*, він не приносить виправдувальної злочинної радості, якщо не було *бажання* створити подію. Саме по собі це бажання було б добрим, це було б бажання дати пережити, просто, дати більше пережити, вважай, дати життя (“...подібна поведінка мого друга, може бути виправданою лише бажанням створити подію у житті цього бідолахи...” (підкреслення моє. – Ж. Д.)).

2. Успіх цієї події не обмежується досвідом несподіваного здивування бідолахи. Вона поєднує у собі всі можливі, небезпечні, неочікувані наслідки фальшивої монети. Можна подарувати лише за умови наслідків не врахуваних, якщо можна так сказати, а отже, тільки одна гіпотеза фальшивої монети робить дар можливим. Ніколи не дають справжньої монети, тобто монети, про яку ми припускаємо, що можна врахувати її наслідки, з якою можна порахувати і переповісти наперед події, які передбачаються. Якщо тільки ця опозиція між справжньою і фальшивою не втрачає тут своєї доречності – і це було б одним із проявів літературного досвіду, мовлення як можливої фальшивої монети. Адже її численні наслідки, як показують фігури задуму, породження і розвитку, мають генетичний характер

(підкреслимо: “різноманітні наслідки, згубні або інші, які може породити фальшива монета у руках жебрака...” – і далі – “Хіба вона не може бути для бідолашного обманщика, зародком кількаденного багатства”). У своїх розмірковуваннях оповідач, який розраховує на ймовірне міркування свого друга з приводу можливої спекуляції жебрака, розглядає фальшиву монету як зародковий капітал або насіння, яке породить справжню монету. У принципі, відтворювану без упину. Тут виявляє себе нескінченність, більше того, безмежність “поганого нескінченного”, яка характеризує гроші (справжні чи фальшиві), і все те, чого вони торкаються, все, що вони заражають (тобто, за визначенням, усе). Тут проголошується майже-автоматичність їх накопичення, а отже, і бажання, яке вони викликають чи породжують. Це, безперечно, саме те, що мав на увазі Аристотель, коли він розрізняв *хрематистику і економіку*. Перша, хрематистика, яка полягає в тому, щоб придбати багатство шляхом комерції, тобто, через грошовий обіг або обмін, не знає ніяких правових меж. Зате економіка, тобто керування *oikos*, домом, родиною чи домашнім вогнищем, обмежується майном, необхідним для життя. Вона оберігає себе від такої омани, якою є хрематистичне міркування, що змішує багатство і гроші¹⁹. Звичайно, тут ідеться, для Аристотеля, про межу ідеальну і бажану, межу між межею і безмежним, між добром справжнім і конечним (економічним) і добром примарним і необмеженим (хрематистичним). Ця межа тут руйнується, бо зараза, про яку ми говоримо, вражає *a priori* родинне добро. Вона вражає одночасно межу між припустимою конечністю потреб і передбачуваною безмежністю бажань, трансцендентність потреби над бажанням. Як тільки з’являється грошовий знак, а насамперед,

¹⁹ Пор. Аристотель. *Politique* 1257 b, 1258a. Я дякую Егід Бернс за повернення моєї уваги до цього висловлювання. Мосс тут натякає (с. 255–267). Пор. також Marc Shell, *The Economy of Literature*, The Johns Hopkins University Press, 1978, p.92. І Маркс, звичайно (*Contribution à la critique de l'économie politique*, éd. soc. p. 84 et 237).

його ознака, тобто різниця і кредит, *oikos* стає відкритим і не може утримати своєї межі. Від власного порогу родина тепер не бачить меж своїх володінь. Це одночасно початок її зубожіння й можливість вияву всякого роду гостинності. Це, як фальшива монета, можливість самого дару. Можливість події. Нічого не може статися без родини і без економіки, це напевно, але також і в родині нічого не може статися, в родині, тобто за наглухо зачиненими дверима, і тим більш це неймовірно там, де панує строга економія, абсолютно строга, без найменшого виверту хрематистики. Коли говорять, що нічого не може статися без деякої хрематистики, що нічого не може відбутися такого, що стається за деякої хрематистики або що не проходить через деяку хрематистику, можливо, випускають з уваги Аристотеля. Це сумнівно. Але ми пригадуємо, у всякому разі, мимохідь, що якщо *khrema* схиляється у бік монетарного знака, у бік майна, статку і багатства, воно означає також, і навіть насамперед, в мові поточній, річ і подію, річ, якою займаються, і подію, яка стається, – все це дає “це випадок”, одним словом, *випадковість*. Коротше кажучи, ми знаходимося тут, з *Фальшивою монетою*, у центрі літературного дослідження усіх семантичних і ультрасемантичних засобів, правди без правди, закону без закону, обов’язку без обов’язку, які концентруються і губляться в загадці *khre*, *khrema*, *khraomai*, *khreon* і всієї їхньої “сім’ї”: *треба*, *мати потребу*, *не вистачати*, *бажати*, *бути нужденним чи бідним*, *потім обов’язок*, *необхідність*, *зобов’язання*, *потреба*, *корисність*, *інтерес*, *річ*, *випадок*, *фатальність*, *доля*, *вимога*, *бажання*, *молитва*, і под²⁰. Запитувати *ti to khema* – це те

²⁰ Тут було б представлено перепрочитання *La parole d’Anaximandre* Гайдеггера (1946, в *Holzwege* Klostermann, 1950, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, tr. W. Brokmeier, 1962), особливо з його останніх сторінок, присвячених то *khreon*, який передусім, маючи зовсім інший переклад (наприклад, через “необхідність”) назве, за Гайдеггером, присутність презентя (*das Anwesen des Anwesenden*) (р. 334, tr. fr., p. 295). Пригадаймо лише поки що, що тут перетинаються і переплітаються дуже зовнішнім способом мотиви дару, руки і логоса, такі важливі тут для нас. Там же

ж саме, що ставити запитання, що стоїть біля витоків усіх визначальних запитань усіма можливими контекстами: що це? Що відбувається? Про що йдеться? Що мені робити? Що це означає? Чому? У зв'язку з чим? За що, за що?

знаходимо формулу, вживання якої у Лакана ми аналізували вище: “давати те, чого не маємо”.

1. Дар. Роздумуючи над певним *didonai diken* Анаксимандра, Гайдеггер писав: “Що означає тут дати? (*Was heisst hier geben?*). Як те, що існує транзитивно, розвиваючись у роз’єднанні, повинне давати об’єднання (*Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können?*). Може воно дати те, чого не має? (*Kann es geben, was es nicht hat?*). І якщо воно дає, чи не полишає воно поєднання? Де і як транзитивні дарунки дають поєднання? [...] Як подарунок як такий (*Anwesendes als solches*) повинен давати поєднання від своєї присутності (*in der Weise des Anwesens*). Його дарувати, про яке тут йдеться, може відбутися лише способом присутності. Дати – не значить лише покинути (*Geben ist nicht nur Weggeben*). Дар, який узгоднює (*das Geben im Sinne des Zugebens*), більш первинний. Такий дар залишає у власності іншого те, що, як належність, йому повертається (*Solches Geben lässt einen anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet*). [...] *Didonai* називає це залишати-у-власності (*dieses Gehörenlassen*)” (р.329, т. fr. р. 290-291). Аналіз такого ж типу знаходиться у семінарі про Геракліта, і я повертаюся до нього у тексті для публікації (*Gechlecht IV, Philopolémologie, L’oreille de Heidegger*).

2. Рука. “Існує звичка перекладати *khreon* як “необхідність”. Під цим розуміють примус, неуникне “треба” (*das unentrinnbare Müssen*). Однак ми йдемо не тим шляхом, якщо ми тримаємося лише за це похідне значення. У *khreon* є *khao, khaomai*. Через ці слова говорить *é kheir*, рука; *khao* означає: я послуговуюсь рукою (*ich be-handle etwas*), я підношу руку до чогось, сягаю, ударяю (*lange danach, gehe es an und gehe iht an die Hand*). *Khao* означає одночасно: віддати (у власні руки) (*in die Hand geben*), а отже, видати, залишити в належності (*ein händigen und so aushändigen, überlassen einen Gehören*) [...]. Адже таке віддавання також відбулося, коли воно означає, що щось було покинуто (*dass es das Überlassen in der Hand behält*), і, разом з тим, те, що було покинуто” (с. 337, т. fr. р. 298). Я зустрівся з цим висловлюванням в іншому аспекті, але так само у зв’язку з досвідом дару, між рукою і даром, у “Рука Гайдеггера” (у *Psyché, Invention de l’autre, Galilée*, 1987, зокрема, с. 437, або в *Гайдеггер і запитання*, Champs, Flammarion, 1990, р. 204). Я зауважив, що принаймні у текстах, до яких я звертався раніше (Семінар про Парменіда, 1942-1943, і *Was heisst Denken?*, 1951-1952), Гайдеггер не робить “натяку, наприклад, у кантівському

Настільки ця відмінність між економією і хрематистикою невиразна, що генетична лексика (“*породити* фальшиву монету”, “*зародок* кількадечного багатства”) могла би нас провести від Аристотеля до Платона. Нагадаємо лише, що Добро прогресує у *Республіці* під виглядом Бога-Отця, а також Капіталу, даючи місце паросткам або прибуткам (*tokon te kai ekgonon tou agathou*)²¹. Те, що воно дає, даруючи

стилі, на гру відмінностей між правим і лівим у дзеркалі чи в парі рукавичок” (с. 438 і с. 205–206). Я повинен би був уточнити, як мені зауважили, що Гайдеггер тут зробив більше, ніж натяк, щось загальновідоме, у § 23 *Sein und Zeit*, с. 109.

Щоб загострити у цьому контексті питання дару і руки у зв’язку з чимось монетарним (про яке, і це тим більш безсумнівно важливо, Гайдеггер говорить так мало), запитаймо, принаймні, якого тиску зазнала розповідь *Фальшивої монети* у зв’язку з тим фактом, що гроші повинні були бути “передані” з рук в руки? Що було б із фальшивою монетою без рук? І з милостинею в часи кредитної картки або зашифрованого підпису?

3. *Логос*. Саме в ту мить, коли Гайдеггер звернувся до єдиної назви, “єдиного слова” для істоти, він прийшов до необхідності проголосити тип еквівалентності між *to khreon* і *logos*: “Відношення до *теперішнього*, розвиваючи його порядок в самій сутності *присутності*, є унікальне. Воно залишається у повному розумінні слова незрівняним в усіх відношеннях. Воно належить до унікальності самої істоти. Мова повинна, отже, щоб назвати те, що розвивається в істоті, знайти одне слово, слово єдине (*das einzige Wort*). Це тут ми усвідомлюємо, наскільки ризикованим є кожне слово думки, яка звертається до істоти (буття) (*das dem Sein zugesprochen wird*). Тим часом те, що видається ризикованим тут, не є чимось неможливим; адже істота говорить скрізь і завжди мовою. Трудність не так у тому, щоб знайти, у думці, слово істоти (*das Wort des Seins*), а більше в тому, щоб добре зберегти знайдене слово у сховку справжньої думки (*rein im eigentlichen Denken einzubehalten*) [...]” Цей порух, щодо якого я визнав деяку мою стурбованість (пор. висновок з *La différance* (1968), у *Marges - de la philosophie*, Minuit, 1972, р.29), поширюється також на *бути подібним* у самій *подібності* (*Versammlung*) *to khreon, logos* Геракліта, *En i Moira* (розподіл даних частин, *das Erteilen des Anteils*) Парменида (с. 337–340, tr. fr. p. 298–301).

²¹ *République*, VI, 506e. Я звернувся до цієї проблематики, зокрема з боку товару, грошей і фальшивої монети у “La pharmacie de Platon. 2. Le père du Logos” у *La dissémination*, Le Seuil, 1972, р. 91–94: “Бережіться”, – говорить Сократ (507a), – щоб я вас не обманув, даючи вам фальшивий

життя або даючи можливість побачити світло, воно дає його з місця, яке залишається, не існуючи, поза буттям, поза істотою у її існуванні (*epekeina tes ousias*). У фальшивій монеті, навпаки, йдеться про дітей (можливо, законних, ми ніколи не дізнаємося про це) або про прибутки (можливо, справжні й добрі), що походять не від Ідеї, маємо на увазі, не від Ідеї Добра, справжнього Капіталу чи справжнього Бога, і навіть не від копії Ідеї, ікони чи ідола, наприклад, знака (монетарного, умовного і штучного), але від підробки, від копії копії (*phantasma*). Фантазм видається здатним розпізнавати потенційність, принаймні здатність і можливість створювати, породжувати, давати, яка не має ніякої переконливої певності, можливої впевненості. Цей фантазм, тобто вмістилище усієї хрематики, на додачу до всього, сам створений “фантазією” оповідача (“І так линула моя фантазія...”). Але не довіряймо занадто серії “створювати, породжувати, давати”, ні навіть міцно вкоріненій аксіоматиці, яка асоціює дар із щедрістю, з геніальною, а отже, природною і первинною можливістю породжувати. Дар, який діяв би за природною спроможністю, первинною здатністю до дарування, чи був би даром? Ми підходимо до необхідності розмежувати дар і щедрість. Парадокс, суворість якого слід добре усвідомити. Якщо він повинен не бути запрограмованим, хоч би він був елементом *physis*, дар не повинен бути щедрим. Щедрість не повинна бути його мотивом або його визначальним характером. Можна давати зі щедрістю, але ми не повинні давати *через* щедрість, підкоряючись цьому природному чи первинному імпульсу, який називають щедрістю, потребі чи бажанню дарувати, якомусь виразу чи знаку, які ми розшифруємо (це речення було б типу кантівського, якби природність, із якою слід порвати з даром, була б лише природністю чи причинністю *чуттєвого*

рахунок прибутків (*kibdelon apodidous ton logon tou tokou*)”. *Kibdeleuta* – це фальшивий товар. Відповідне дієслово (*kibdeleuo*) означає сфальсифікувати гроші чи товар, і, через це, бути нечесним” (с. 94). (Щодо золота й політичної економії, пор. також с. 294).

світу; але ми говоримо тут про *physis* взагалі). Дар, якщо він є, повинен іти проти природи або без неї, і порвати за одним разом, в одну мить з будь-якою оригінальністю, з будь-якою природною автентичністю. А отже, так само і з її протилежністю – штучністю, тощо. Саме тут ми могли б зробити кілька застережень щодо найбільш суттєвих гайдеггерівських мотивів, якщо б ішлося про визначення того, що є первинно властиве істоті, часу, дару, або про віднайдення шляху до найбільш “первинного” дару²².

Ми не залишимо цю культуру в розсаді – і це культура самої природи, культура як первинна природа – вписуючи тут ті самі потенційні запитання, не згадуючи по ходу мотиву солярного, колообертального і надлишкового, щедрості (у жалобі не підкоряться жалобі і не позбавляти себе нічого) заратустрівського полудня – від Ніцше до Батайля і далі.

3. Усім цим оповідач наділяє свого друга, щоб мати підставу пробачити його, (“І так линула моя фантазія, надаючи крил свідомості мого друга і знаходячи усі можливі варіанти з усіх можливих гіпотез”). Він позичає своєму другові, він йому надає кредит з усіх цих розрахунків, він дає йому аванс з усіх цих можливостей, прикладаючи надію дару до серця розрахунку. Але його друг не утримується на рівні цієї позики, він показує себе нездатним вшанувати кредит довіри, який йому надано на основі чи на умовах контракту дружби. Ось принаймні те, що примушує оповідача подумати, і через що (можливо) інший не одержить пробачення. Він не одержить пробачення, бо він не дав того, що від нього очікували, і навіть не повернув того, що йому таким чином позичили. Але що свідчить про те, що він не заслуговує на пробачення? І чи пробачення треба заслужити? Можна заслужити вибачення, але чи прощення не повинне надаватися незалежно від заслуги? Чи не повинне справжнє прощення (прощення у справжніх монетах) дарувати помилку чи відпустити гріх за злочин, навіть якщо

²² Пор. вище, с. 36 і с. 201, зауваження 1.

ці останні залишаються тим, чим вони є? Найбільш затягнуті вузли цієї казуїстики помножуються і накопичуються в останньому абзаці й у кінці розповіді. Потрібне продовження історії очей, за якою ми вже давно спостерігаємо. Саме в момент, коли він подивився другові прямо в очі, оповідач побачив, *вважає*, що побачив правду про те, що інший "хотів зробити". Але цей момент відзначає, можливо, засліплення, яке породжує відірвану від життя теорію оповідача. Зустрічаючись поглядом з іншим, ми бачимо, чи очі *бачать*, чи очі *видно*, тобто видимі. Коли ми бачимо, що інший бачить, і зрячі очі іншого, то очі, які бачать, більше не просто видно. Оскільки вони видні, видимі, а не видючі, вони стають невидимими як такі, що бачать і, у цьому відношенні, провокують або окреслюють засліплення того, хто дивиться. Навпаки, коли ми бачимо очі, коли вони стають видимі як такі, ми не бачимо більше, як вони бачить, ми більше не бачимо їх видючими. Звідси дія пам'яті і, ще раз, прояв душі, довіри, віри, тобто довірливості, яка вписується в найбільш безпосередню інтуїцію схрещених поглядів. Коли оповідач говорить, що він дивиться другові "прямо в очі", коли він говорить "бачити, що його очі сяють безперечною наївністю" і що він бачить "ясно" те чи інше, він зізнається у власній наївності, і що він *вважає*, що бачить, *в кредит або з пам'яті*, те, що він говорить, що бачить, те, чого, як він говорить, жажнувся. Місце оповідача – це місце самої наївності. Це також те місце, звідки проголошується моральний присуд. Він не має оскарження.

Я подивився йому прямо в *очі* і жажнувся, коли побачив, що *його очі* сяють святою *наївністю*. Тоді я *чітко побачив*, що він хотів одночасно і подати милостиню і сотворити благочинність; виграти сорок солів і серце Бога; отримати рай *економно*; одним словом, *задурно* отримати звання милостивої людини. Я б йому *майже пробачив* бажання *злочинної втіхи*, у здатності до якої я його тільки що підозрював; я б знайшов дивним, незвичайним, щоб він бавився, компрометуючи

бідних; але я ніколи йому не пробачу безглуздості його розрахунку. Наша жорстокість ніколи не може бути пробаченою, але є певна перевага в тому, щоб знати, що ми жорстокі; і найбільш невиправною з вад є чинити зло через безглуздя (підкреслення моє. – Ж. Д.).

Це кінець, занадто пізно, весь час вийшов: оповідач сказав своє останнє слово. Без оскарження. Відсутність оскарження в значенні судового вироку, але також у більш загальному значенні звертання до іншого, – ось підпис під присудом оповідача. Мораліст за ситуацією, вдихаючи це безглуздя, яке, як він говорить, вважає за можливе засудити, але яке крутиться весь час навколо присуду і здорового глузду, оповідач, звичайно, завжди має останнє слово, і це, можливо, найбільш важливий урок цього твору. Ні жебрак, ні друг, ні позивач, ні підсудний не вважають, що мають право на слово, ні на час промови, відповідний їх праву. Ніщо їм не дозволяє подати оскарження.

Дамо собі ще трохи часу. Ризикнімо крок поза ним, повторімо момент прогулянки друзів біля виходу з тютюнового кіоску. Ми не приховаємо того, що йдеться тут, шляхом читання, коментування, роздумів, пояснень, написати іншу новелу, у якій не буде радикально змінена структура фікції. З'ясуймо ж за умовчанням усе те, що могло б стати об'єктом безкінечної рефлексії. Чого оповідач не пробачає своєму другові? Наївності, безглуздості, нісенітності? Він не відмовляє йому у прощенні за злочин, який він учинив, за задоволення, якого він шукав, за подвійний розрахунок, за допомогою якого він хотів грати і виграти на двох дошках. Він йому "майже" простив, – говорить він, – але не повністю (чи є ступінь у прощенні?) за злочинне задоволення; він знайшов для нього певне виправдання в тому, що він розуміє свою зіпсованість, нібито усвідомити зло, яке зроблено, уже значить сповідатися перед самим собою, а отже, розкаятися. Непростимий, непоправний, невиліковний – за що не можна бути виправданим, – так це за те, що зло зроблено "через безглуздя". Висновок досить парадок-

сальний для того, щоб на ньому зупинитися. Оповідач не дорікає своєму другові за злосливість чи *дияволізм* – те, що Кант називав таким чином і що полягає в добровільному, свідомому вчиненні зла для зла, у піднятті до рангу мотиву опозиції до закону (можливість, яку Кант виключає для людини²³). Він йому не дорікає навіть за істотно недобрий

²³ Щодо цих кантівських розрізень див., зокрема, *La religion dans les limites de la simple raison* (1973), tr. Gibelin, Vrin, p. 52 sq. Як “дурниця”, за яку оповідач засуджує свого друга, зовсім не змішується з тваринністю, до речі було б згадати тут манеру, в якій Кант вміщує людину і радикальне зло людини: між тваринністю й дияволізмом. Природна схильність людини до зла є “радикальна”, оскільки вона знищує моральні норми у самій їх основі й перешкоджає, отже, щоб їх знищили за допомогою інших моральних норм. Чутливість не може сама собі пояснити це зло, адже вона позбавляє людину свободи і забороняє, отже, говорити про неї, як про зло. Однак сама по собі чутливість робить з людини тварину. Але для цього людина не може нехтувати принципом чи мотивом моралі: вона стала б тоді істотою дияволичною. Однак, як думає чи вважає Кант, це *факт*, що вона не є такою. Уся аргументація Канта мені здається виходить з довіри, наданої цьому припустимому *факту*. Оскільки свобода залишається умовою зла, оскільки вона відрізняє людину від тварини, не забуваймо, у такому контексті, як наш, кількома словами Кант визначає таку свободу. Як абстрактна філософія повинна залишити невизначеним закон причинності, який називають свободою, закон причинності “через свободу” (*durch Freiheit*), визначення свободи через закон моралі не завжди може бути показане чи доведене, воно залишається, з теоретичного погляду, негативним. Воно залишається корелятом віри, довіри, вважай, – говорить Кант, – “вірчою грамотою” (*Creditiv*): “Ця своєрідна вірча грамота (*diese Art von Creditive*) закону моралі, дана їй самій як принцип дедукції й свободи, яка є причинністю чистого розсуду, є повністю достатньою при відсутності будь-якого підтвердження *a priori*, щоб задовольнити потребу (*Bedürfnis*) теоретичного розуму, змушеного *прийняти (anzunehmen)* принаймні можливість свободи” (“З дедукції принципів чистого практичного розуму”, *Critique de la raison pratique*, 1788, tr. Picavet, PUF, p. 48.). Образ віри або довіри, який оснований практичний розум, представлено тут у риториці адвокатській, фінансовій чи монетарній (“*this sort of credential*”), пояснює Аббо? У якій слід помітити, зрештою, безкінечність або безумовність. Що відбувається, отже, з риторикою? Те, що пов’язує безкінечність, безумовність – і риторику, якою вони керуються тут, - з вірою або з довірою, - це також те, що забороняє

намір чи недобру волю, радикальне зло, природний нахил, про який Кант сказав би, що він прийшов, щоб зламати добру в своїй основі, але беззахисну перед слабкістю людської природи волю.

відділити порядок від практичних міркувань хрематистики, такої, як ми її пояснюємо вище.

Що ж до проміжної ситуації людини і навіть радикального зла, щодо цієї ситуації абсолютно оригінальної, між твариною і дияволом, це власне є міркуванням практичним, за Кантом, тобто тим, що пов'язує її з радикальним антропоморфізмом. *Фальшива монета* не відповідає цьому абсолютно. Ні квітка зла, ні Бодлер взагалі. Те, що ми тут, можливо вбачаємо, – це зло (непростиме, тобто єдине, яке може просити прощення) у вигляді дияволичної глупоти, інакше кажучи, цієї сатанічної жорстокості, про яку Кант не хоче й чути. Оскільки ми часто підкреслювали наявність тісної конкуренції між Бодлером і По, бо ми не змогли б, до всього, звільнити себе від прочитання тут Бодлера Бенжамена, пригадаймо, що цей останній говорив у *“Волоцюзі”*: Бодлер не написав поліцейського роману, бо його імпульсивна структура (*Triebstruktur*) робить неможливою його ідентифікацію як детектива. Розрахунок, момент побудови знаходиться в ньому з боку асоціального. Бодлер був занадто добрим читачем Сада, щоб він міг увійти до конкуренції з По”. *“Der Flaneur”* в *Das Paris des Second Empire bei Baudlaire* (ed. Suhrkamp, 1974, t.1, 2, p. 545, tr. J. Lacoste Charle Baudlaire, Un poète lyrique à l’apogée du capitalisme, Payot, 1982, p. 66–67). Спираючись на свою тезу, яка припускає, можливо, трохи зашвидко відсутність садистської жорстокості у По, Бенжамен підтверджує цитуванням необхідність звернутися до Сада, щоб рахуватися зі злом: “Слід завжди звертатися до де Сада, тобто до “Людини природної”, щоб пояснити зло” (ц. пр., с. 545, зауваження Бодлера взято з “List de titres et canevas de romans et nouvelles”, Bibliothèque de la Pléiade, éd: Pichois, t. 1. p. 595). Інше зауваження Бодлера про Сада мені здається варто процитувати тут. Його логіка здається такою ж щодо відношення між злом і розумінням, злом і відчуттям самого себе, як у оповідача, коли він говорить: “Бути злим – це непростимо, але варто знати, що ти такий є; і найбільш невинна з вад – робити зло через дурість”. Однак, у зауваженні “Про небезпечні зв’язки” Бодлер визначає сатанізм через наївність, несвідомість, незнання чи нерозуміння самого себе, якщо тільки “прикидатися наївним” чи “стати наївним” не буде додатком дияволичної облуди чи надлишком фанатизму бездонної зіпсованості. Висловлення Бодлера залишається, як завжди, історичним. Це також діагностика модерних часів, модерної літератури: “Насправді, сатанізм переміг. Сатана робить себе невинним. Зло, яке себе знає, було б менш страшним і ближчим

Ні, оповідач дорікає своєму другові за обмеженість його розуму і його інтелектуальної свідомості більше, ніж за обмеженість моральної свідомості. Взагалі, ніхто нікого не звинувачує і не відмовляє йому в прощенні з таких причин. Інтелектуальне обмеження сприймається взагалі як вроджене, дане природою, дарунок при народженні. Але, все ж, що тут є поганого, щоб пробачати? Що вбачає він під словами: “зробити зло через безглуздя”? Обов’язково щось із моралі й намірів, щось із ряду бажання, у всякому разі, якщо не волі, і що б умістилося в безглузді: щось із ряду хрематистики більше, ніж економії, якщо послуговуватися знову цим розрізненням, хистким, але зручним.

до одужання, ніж зло незнаюче. Ж. Санд нижче де Сада” (т. 2, р. 68). Такі самі зауваження про цю “Книжку фундаментально французьку” признають “пальму зіпсованості” жінці, характер “загрозливий і сатанічний”, “насмішливий сатанізм” до Шатобріана (с. 69) й кровожерно атакують Санд. Цитуючи лист Мертей до Вальмонта (“Лише моя голова бродила. Я не бажав насолоджуватися, я хотів ЗНАТИ”), Бодлер додає: “(Жорж Санд та інші)”, підкреслює один раз “я хотів” і тричі “знати” (с. 75).

Якщо зараз ми сприйmemo всерйоз те, що Бенжамен припускає щодо “імпульсивної структури” Бодлера, яка не дозволила йому ідентифікувати себе як детектива, якщо визнано за можливе ніколи не ідентифікуватися як детектив (у цьому, отже, можна сумніватися), якщо ми прийmemo фігуру детектива за фігуру визначальну, визначену, між іншими, не сплутуючи її з усіма позиціями пошуків чи дослідження з огляду на правду, яку слід встановити, судження, яке слід сформулювати, рахунок, щоб його скласти, оповідь, щоб додати, опитування, допитування, питання, інформацію чи інструкцію, яку слід виконати вчасно, одним словом, *знати*, отже, слід, зрештою, пригадати, що через два рази ідентифікація повинна бути моментально припинена: ця, до певної міри структуральна, Бодлера як оповідача чи його друга (один та й інший, здається, іноді “грають” у детектива”); потім ідентифікація обох персонажів як детективів, у яких вони ніби граються. У буквальному розумінні, вони не детективи, зокрема тому, що один, оповідач, над усе хоче винести судження моральне, чого б він не визнавав не моральним; і оскільки інший, друг, є більш стурбований тим, щоб обманути суд або, в будь-якому разі, ніколи не дозволити. Щоб була встановлена правда, зроблено висновки і оголошено присуд.

Дурниця (*une bêtise*) не має, в принципі характеру звіра (*une bête*)²⁴. По-французьки не говорять про звіра, що він дурний. Є звірі дурні, наприклад, міські “погані собаки”, що їх, як ми бачили, аналогія чи антропоморфізм Бодлера протиставляє “собакам добрим”, бідним і поетам тощо. Але дурість цих звірів – це дурість людська. Немає нічого дурнішого, як “собаки, яких б’ють батогами” і “повні сліз очі” яких говорять про безкінечне прохання: у цій історії очей, правда дару – як і очей – була б при/від-крита вуаллю сліз більше, ніж зором. Безглуздя, це тут, принаймні з погляду оповідача, притаманне людині, тварині розумній, яка не хоче використати розум, який *не може хотіти* чи *не хоче могли* користуватися ним: як людина, – сказав би Кант, – яка не мала б здатності чи сили волі долучитися до *Знання*, тобто до більшості людства. Ця людина була б *відповідальною* за свою невідповідальність, і за свою недорослість, коли вона вже доросла чи може такою бути. Вона не має сміливості наважитися послуговуватися власним розумом і, насамперед, зрозуміти девіз Просвітництва: *Sapere aude!*

Безглуздя друга, на думку оповідача, полягає в тому, що він не хоче зрозуміти, а не тільки в тому, що він може зрозуміти. Він міг би зрозуміти, він *повинен би* зрозуміти, він був би повинен зрозуміти. Хоч настільки цинічний і корисливий, яким він був у пошуках економічного компромісу, настільки підступний, хитрий або невірний, настільки заслуговували на осуд його злочинні розрахунки, він був *майже* гідний прощення, якби він принаймні зробив те, що міг, що він *мусив могли* чи *міг мусити* зробити, щоб мати свідомість і розум: а з ними, отже, й початок каяття. Це припускає, що між знанням і зізнанням необхідний перехід, і що сповідь належить до ряду відомої правди чи розуму – теоретичного чи практичного – в чому ми маємо усі підстави сумніватися: зізнання не полягає головним чином

²⁴ У французькій мові слово *bêtise* “дурниця, нісенітниця, безглуздя, тощо” походить від *bête* “тварина, звір”, яке має переносні значення “дурень, дурний” і под. – Примітка перекладача.

у тому, щоб переходити до знання іншого. Можна поінформувати іншого про злочин, який здійснено, без того, щоб ця дія *полягала* у зізнанні чи сповіді. Намірне значення зізнання припускає, отже, що зізнаються не для того, щоб поінформувати, роз'яснити, навчити чи щоб дати *знати*. Результат: уявна чистота зізнання виявляється чіткіше, коли інший вже знаходиться у ситуації знання того, в чому я зізнаюся; ось чому Августин запитує себе так часто, чому він сповідається перед Богом, який все знає.

Друг не зробив того, що повинен був зробити для того, щоб *знати*, що він недобрий, щоб дати про це знати і щоб зізнатися. Саме це і є той присуд, який слід читати, те звинувачення, яке слід розуміти під словом *безглуздя*, з того часу, як воно, непоправне, назване як причина зла, “зла через безглуздя”. Дурість – не стан, характер, генетична межа, природні дані, вроджене, дане при народженні, постійне безсилля. Дурість, у цьому контексті, у певному переказі, – це певне відношення, певне поведження *щодо* інтелектуальної можливості чи, більш загально, щодо герменевтичної можливості, яка вписана в нас природою як генетичний капітал, розподілений між усіма при народженні, свого роду універсальний здоровий розум чи *ingenium*, який завжди повинен бути готовим до вжитку.

Дурна зіпсованість друга, “зло через дурість”, не полягала у тому, що він *зробив зло*, ні в тому, що не зрозумів, але у тому, що зробив погано, не зробив усього того, що він повинен могли зробити, щоб зрозуміти зло, яке він зробив, але яке він зробив саме через це. У цьому колі – чи, швидше, в укусі за хвіст цього тексту, цього шматка тексту, цього шматка змія, – друг, зрештою, звинувачений за те, що не пошанував контракту, який його пов'язував із даром природи. Природа йому зробила подарунок, як усім, в дарунок чи в кредит, у вигляді дарунку, – капітал розумової здатності.

Таким чином вона його увела в борг зі справжньою монетою, монетою природною, а отже, не монетарною, абсолютно оригінальною і автентичною. Помилка друга,

його непоправна помилка, названа “злом через безглуздя”, – те, що він виявився не на висоті дару, який йому зробила природа: він не зумів дотриматися контракту, який природно поєднував його з природою, він не позбувся свого боргу. Боргу природного, отже, боргу без боргу і боргу безкінечного.

Це виглядає так, ніби інший не дотримався кредиту, що його друг-оповідач надав йому, “надаючи крил” його свідомості. Він йому позичив крила, інший їх йому не повернув. Залишається ця загадка: *оповідач тут займає місце природи*, він себе представляє через неї чи представляє її, він себе приймає за природу (свого друга). Оскільки оповідач *представляє* також природу літератури, прийшовши сюди, в “я” чи в гру підробок, на місце “справжнього” того, хто підписався, – Бодлера, – ми, можливо, є свідками чогось такого, що *схоже на народження* літератури. Точніше кажучи, і це уточнення важливе: не самого народження (отже, природного) літератури, не її витоків, але моменту натуралізації літератури, інтерпретації літератури і літератури фікції *як природи*, інтерпретації також фіктивної, можливо, як і фальшива монета, якою вона послуговується. Бо виводячи на сцену оповідача-натураліста і мораліста, виставляючи фікцію натуралізації літератури, Бодлер, який не є ні детективом, ні оповідачем (але, можливо, аматором монет, тобто, знавцем фальшивих грошей, тобто експертом ідентифікації в цій галузі), вписує, можливо, цю натуралізацію в утворення, назване літературою. Отже, він нам нагадує, можливо, про штучність цього утворення, але такого утворення, яке може бути лише таким, щоб змусити себе пройти за природне. Він нас запрошує, можливо, зруйнувати одним запитанням стару опозицію між природою й штучним утворенням, *physis* і *thesis*, *physis* і *nomos*, природою і умовністю, знанням і довірою (вірою), природою і всіма її іншими.

Ми весь час говоримо *можливо*. Адже секрет залишається схованим у тому, що Бодлер, оповідач або його друг хотіли сказати чи хотіли зробити, якщо припустити, що

вони це знали самі; і немає певності навіть щодо друга: припускаємо, що він начебто знає, він єдиний або він краще, ніж будь-хто, знає, чи він дав справжню чи фальшиву монету і чому. Але, крім того, що він може помилятися сам у тисячу способів, він себе ставить, чи, точніше, повинен триматися *в усякому разі* у позиції не-знання щодо можливих розмірковувань жebraка, тобто щодо ефектів того, що він дав, а отже, щодо того, що він насправді дав, а отже, чи тут є насправді дане. Такий секрет входить до літератури, він створений можливістю літературної інституції, він піднятий нею також у своїй можливості секрету, лише за умови, що він втрачає усю зовнішність і всю ширину, всю глибину. Він абсолютно збережений, непорушний, незламний лише за умови, коли він сформований за допомогою структури не психологічної. Ця структура не суб'єктивна чи суб'єктивувальна, хоч би вона й була відповідальна за найбільш радикальні наслідки суб'єктивності чи суб'єктивності. Вона поверхнева, без субстанції, безкінечно індивідуальна, тому що публічна від початку до кінця. Вона розміщується на поверхні сторінки, так само на видному місці, як украдений лист, поштова картка, банківський білет, чек, рекомендаційний лист – чи “двофранкова срібна монета”.

Немає природи, тільки ефекти природи: денатурація чи натуралізація. Природа, значення природи, відновлює себе після удару, починаючи від підробки (наприклад, літератури), у якій вбачають причину. Адже природа, яку оповідач представляє тут, і від якої він тут віднімає, а також, про яку розповідає, саме природа дарує лише стільки, скільки вона позичає. Яка позичає більше, ніж вона не дає. Вона *надає кредит*. І коли вона дарує комусь “стомливу здатність” “шукати полудня о чотирнадцятій годині”, це тому, що в свою чергу, він краде, – ти мені, я тобі, – “позичаючи крила свідомості”.

Поміркуймо про це. Згадаймо про Ікара – до сонця, під оком полудня. Ця історія, чи була вона, між іншими, чимось незвичайним? У будь-якому разі і принаймні, певною історією філософії.

Ікар, якийсь Ікар жаліється також, що не зміг залишити свій підпис. Він не дасть свого імені навіть могилі, яку інші хотіли йому призначити. Він не може навіть дати свого імені, собі дати ім'я, дати ім'я своєму кінцю, як же він зміг би претендувати на те, щоб дарувати? уміти дарувати? бути здатним дарувати, що б то не було? Він не має могили, а отже, власного імені: саме тому він пише, і через це він похмурий, не на дні, але в прірві. Ікар не підписується, він жаліється, що не може пожалітися сам. Дар не підписується, він не рахується навіть з часом, який винесе йому присуд. Щось рідкісне сьогодні, і "сучасність" Бодлера з доброю зухвалістю нам про це знов нагадує, він не вірить тим більше у досконалість, він зовсім не має до неї довіри. Ідеал – абстракція, фальшива монета, якою після "старанного розподілу" хочуть замінити безнадійного, злочинця, повію, убивчу "любов до прекрасного". Ікар помер "в обіймах хмар", там, де "Коханці повій / Щасливі, бадьорі й ситі".

Таким чином, ми могли б, шукаючи полудня о чотирнадцятій годині, читати знову, і це буде падіння, *Скарги якогось Ікара*, падіння – як раз – поеми, її абсолютне приниження, і саме якнайнижче, наскільки це можливо:

[...]
мої стомлені очі бачать
Лише спогади сонць.

[...]
Під оком вогню неблаганним
Відчуваю, крило моє тане;
І спалений любов'ю до краси,
Я не матиму високої честі
дарувати ім'я своє прірві
Яка буде мені за могилу²⁵

²⁵ Bibliothèque de la Pléiade, éd. Cl. Pichois, 1, p. 143. Ця поема, додаток до видання 1868 року, була інтерпретована з різних, але, мені здається, не протиставних, поглядів Бенжаменом (с.117) і Дегю в ході одно-

го з його прекрасних читань Бодлера: “Тіло Жанни (Примітки про поетичний корпус *Kvitiv zla*” у *Poétique*, 1970, 3, с.338). Мішель Дегю є також поетом *Donnant Donnant* (Galimard, 1981):

“Ти мені –
я тобі – це формула
обміну без торгу, де звичною вартістю є обмін дару або спільного навіть не шукають, надлишок незрівняного без міри взято спільно, натуральний обмін або квітка часнику обмінюється на те, що з радістю приймають
Що ви хочете дати
Лише дія має вартість”.

Фальшива монета

Коли ми відходили від тютюнового кіоску, мій друг ретельно розподілив свої гроші; до лівої кишені свого жилета він вкинув дрібні золоті монети; до правої – дрібні срібні монети; до лівої кишені штанів – жменю крупних, і нарешті до правої – срібну двофранкову монету, яку перед тим він уважно розглянув.

“Дивний і скрупульозний перерозподіл”, – подумав я.

Ми зустріли жебрака, який тремтячи простягнув нам свого кашкета... – Я не бачив нічого більш хвилюючого, ніж німа красномовність цих благальних очей, які містять водночас, для чутливої людини, яка вміє в них читати, стільки покори, стільки докору. Вона знаходить у цих очах щось близьке до тієї глибини складного почуття у повних сліз очах собаки, якого б'ють батогом.

Милостиня мого друга виявилася суттєвішою, ніж моя, і я йому сказав: “Ви маєте рацію; після задоволення бути здивованим, немає ніякого більшого, ніж задоволення здивувати когось”. – “Це була фальшива монета”, – відповів мені спокійно мій друг, як ніби для того, щоб виправдати своє марнотратство.

Але до мого жалюгідного мозку, вічно зайнятого пошуками полудня о чотирнадцятій годині (якою стомливою властивістю нагородила мене природа!), увірвалася раптом думка, що подібну поведінку мого друга можна виправдати лише бажанням створити подію у житті цього бідлахи, можливо навіть, пізнати різноманітні наслідки, згубні або якісь інші, які може спричинити фальшива монета у руках жебрака. Хіба вона не може помножитися у справжніх монетах? Хіба вона не може привести його до в'язниці? Шинкар або пекар, наприклад, зроблять так, щоб його заарештували як фальшивомонетника або розповсюдника фальшивих монет. Так само ця фальшива монета може бути для бідлахи джерелом кількадечного багатства. І так линула моя фантазія, надаючи крил свідомості мого друга і знаходячи усі можливі варіанти з усіх можливих гіпотез.

Але мій друг раптом перервав мої роздуми, звернувшись до моїх власних слів: "Так, ви маєте рацію; немає приємнішої втіхи, ніж здивувати людину, даючи їй більше, ніж вона очікує".

Я уважно подивився на нього, я був вражений, коли побачив, що його очі сяяли святою наївністю. Тоді я чітко побачив, що він хотів одночасно і подати милостиню, і сотворити благочинність; виграти сорок солів і серце Бога; отримати рай економічно; зрештою, задурно отримати звання милостивої людини. Я б йому майже пробачив бажання злочинної втіхи, здатність до якої я у нього щойно підозрював; я б уважав дивним, своєрідним, якби він бавився, компрометуючи бідних; але я ніколи йому не пробачу безглуздя його підрахунку. Наша жорстокість ніколи не може бути пробаченою, але є певна перевага знати, що ми – жорстокі; і найбільш невиправна звад – чинити зло через нерозуміння.

Іменний покажчик

- Абраам, Ніколас 128
Августин 195
Альтюссер, Луї 93
Аристотель 16, 37, 98, 132, 154, 161, 183–184, 186
Бальзак, Оноре де 87
Бартес 93
Батайль, Анрі 188
Бенвеніст, Еміль 85, 94–96, 98
Бертран, Алозіус 106, 108, 117, 124, 134
Бланшо, Моріс 69–70
Боас, Франц 55–57
Бодлер, Шарль 42, 53, 73, 85, 87, 101–103, 105–106, 108–
112, 114, 117–118–119, 121–125, 127, 134, 145, 148,
150–153, 157, 165–166, 176, 194, 196, 198
Валері, Поль 57
Вольтер, Франсуа-Марі Аруе де 158
Гайдеггер, Мартін 15–17, 27, 29–33, 37, 97, 143
Гебель Ж. П. 97
Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх 15–16
Гуссерль, Едмунд 64
Даві, М. 41, 58
Дасен 28
Жід, Андре 128
К'єркегор, Сюрєн 17
Кант, Іммануїл 40, 149, 191–192, 194

Куг, М. 58
Лакан, Жак 8, 67, 93–94
Леві-Стросс, Клод 82, 85, 89–95
Літре 149
Лонгфелло, Генрі 134
Луї XIII 132
Маліновскі, М. 34
Малярме, Стефан 53, 71, 73, 136, 157
Мандевіль, Бернард 162
Маркс, Карл 55
Мольєр, Жан-Батіст 132
Монтень, Мішель 116, 145, 150
Мосс, Марсель 34–37, 41, 48–52, 54–57, 59, 69–71, 74–78,
80–85, 89–95, 99–101, 108, 118, 133, 160–162, 170
Ніцше, Фрідріх 188
Платон 186
По, Едгар 101, 124, 134
Серес, Мішель 133
Сіміанд, М. 58
Сокольницька, Євгенія 128
Сократ 157, 169
Торок, Марія 128
Уссай, Арсен 117, 119, 122
Фіна, Люцет 32
Фройд, Зигмунд 24, 91, 128–129
Фуко, Мішель 93

Видавництво “ЛІТОПИС” пропонує:

Мартін Гайдеггер

ДОРОГОЮ ДО МОВИ

Переклав з німецької
Володимир Кам'янець

До видання ввійшло шість праць відомого німецького філософа Мартіна Гайдеггера про мову, які він написав та оприлюднив між 1950 і 1959 роками, коли знову повернувся до викладання й активної публічної діяльності. У цих текстах автор зосередився на різних аспектах взаємозв'язку мови і буття, поезії та філософії, мови і мовлення. Для філософів, філологів, усіх, хто цікавиться проблемами Мови.

Ришард Нич

СВІТ ТЕКСТУ: ПОСТРУКТУРАЛІЗМ І ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВО

Переклала з польської
Олена Галета

Відомий польський дослідник у притаманній йому нарисовій манері з'ясовує причини і виходи з кризи, в якій опинилася теорія літератури після захоплення структуралізмом. Автор доводить залежність теорії й інтерпретаційної практики від особливостей літератури, аналізує й класифікує різні типи міжтекстових зв'язків і стосунків літератури до дійсності, простежує, як упродовж ХХ століття окремі художні прийоми — колаж, пастиш, пародія — перетворюються на визначальні літературні явища. Багата різномовна бібліографія книжки подає “залізний канон” сучасного літературознавства.