



Vilniaus universiteto
Filosofijos fakulteto
Filosofijos institutas

Andrejus Kairys

Filosofijos studijų programa
Magistro darbas

Hantologija kaip dekonstrukcinė angelologija J. Derrida filosofijoje

Darbo vadovė: Prof. habil. dr. (HP) Rita Šerpytė

Vilnius
2023

TURINYS

ĮVADAS.....	3
1. J. DERRIDA DEKONSTRUKCIJOS KONTEKSTAS	
1.1. Aporetinė logika, dekonstrukcija, différance, trace.....	10
1.2. Etikos ir teisės dekonstrukcija „teisingumas be teisės“.....	14
1.3. Mesijiškumas ir „mesianistinis posūkis“.....	16
2. MARKSO SPEKTRAI	
2.1. Markso egzegzė ir „paveldėjimas“.....	21
2.2. Hantologija	
2.2.1. Spektras ir hantologija.....	27
2.2.2. „Išniręs laikas“.....	30
2.3. J. Derrida spektriškumo artikulacija dekonstruojant K. Markso tekstus	
2.3.1. „Komunistų partijos manifestas“ – spektrinė manifestacija.....	31
2.3.2. „Luji Bonaparto Briumero aštuonioliktoji“ – spektropolitika ir spektrinis turinys.....	33
2.3.3. „Vokiečių ideologija“ – spektrologija, egologinė spektrogenezė.....	37
2.3.4. „Kapitalas“ – fetišizmas, fetišistinė ir religinė spektrogenezė.....	41
3. HANTOLOGIJA IR ANGELOLOGIJA?	
3.1. Teologija ir politika	
3.1.1. Teologinė-politinė schema, politinė teologija ir ekonominė teologija.....	46
3.1.2. Angelologija ir biurokratija.....	52
3.1.3. Mesijiškumas kaip negatyvioji politinė teologija.....	55
3.2. Hantologija kaip dekonstrukcinė ekonominė teologija	
3.2.1. „Išniręs laikas“ ir aevum.....	61
3.2.2. Hantologija kaip „dekonstrukcinė angelologija“ mesijiškumo kontekste.....	65
IŠVADOS.....	68
LITERATŪROS SĄRAŠAS.....	70

IVADAS

Darbo problematika ir aptariamo diskurso prielaidų genezės kontekstas. Darbo objektas yra prieštaringai vertinamo „*Hantologijos*“ diskurso struktūros analizė, siekiant nustatyti jos konstitucinius bruožus santykyje su diskurso autoriaus tekstų korpusu bei siekis įžvelgti *hantologijos* vietą platesnėje mąstymo tradicijoje, remiantis homologiniais panašumais kitų autorių koncepcijose.

Karlas Marksas priešpriešina materialius santykius sąmonės plotmei pasitelkdamas Frydricho Hėgelio susvetimėjusios, „nelaimingos sąmonės“ modelį, kurią pats Hėgelis pasiskolino iš Barucho Spinozos filosofinės sistemos. Klaidingos/melagingos sąmonės (*falsches Bewusstsein*) nuostata yra grindžiama Markso ideologijos samprata, kurios pagrindu atsiranda ideologizuotos sąmonės formos kaip teisė, politika, moralė ir religija. Susvetimėjusi ir ydinga sąmonė kuria „mistiškus“ vaizdinius, kurių tiesiogiai iš materialios tikrovės kildinti nėra įmanoma – „jie teisingai „neatspindi“ tikrovės, o jeigu juos „produkuoja“ sąmonė, tai tik tapdama tam tikru „fantazmus gaminančiu alcheminiu fabriku“ (Šerpytytė, 2019, p. 250-251). Prekės, pasak Markso, elgiasi kaip savarankiškos esybės – jų vaiduokliškumas pažadina esinių autonomiją, kuri netikėtai iš sąmonės vidujybės pasklinda po socialinę terpę, užpildydama santykius tarp žmonių ir daiktų iliuzinėmis vertėmis. Jacques‘as Derrida atkreipia į tai dėmesį, ir, įveiklindamas dar vieną naujadarą (neografizmą) – *hantologiją*, negatyviai apibrėžia savo šmėkliškąją ne-ontologiją, kuri leidžia jo raštiškumo tezę išplėsti socialinės ir politinės tapatybės kritikos lauke (Sabolius, 2013).

Derrida sąvoka *spectre* verčia Karlo Markso ir Frydricho Engelso „Komunistų partijos manifeste“ (1848) pavartotą sąvoką *Gespent*, reiškiančią vaiduoklį. Lotynų kalboje žodis *spectrum* reiškia „viziją“ ir yra graikiškos kilmės žodžio „fantazmas“ atitikmuo (Šerpytytė, 2019, p. 254). Dekonstrukcijos projekto kontekste *spektro* konceptas tęsia *différance* (*skirsmo*) bei *trace* (*pėdsako*) darbą (Fisher, 2012, p. 19), nors pats Derrida atsisako tiesiogiai apibrėžti šių sąvokų santykį dėl jo naudojamo teorinio aparato formalizavimo ir substancializavimo pavojaus. Todėl formalaus nuoseklumo vengimas Derrida yra nuoseklus siekis išvengti jo vartojamajai terminijai būti panaudotai jo kritikuojamos esaties metafizikos plėtotei, kuri dėl ženklų prasmės slinkimo visada gali išaugti iš savo pačios kritikos.

1993-iais publikuotame *Spectres de Marx* tekste Derrida suproblemina temporalumą, nurodydamas į dviejų rūšių ateiti prancūzų kalboje. *Futur* yra ateitis, kuri išauga iš dabarties – tokia ateitis yra lūkesčio ar prognozės išsipildymas. Skirtingai nuo *avenir* – ateinančios ateities, kuri nėra nuspėjama ir apie ją negalima sukurti išankstinio pasakojimo. Pasinaudodamas Hamleto personažo, kuriam pasirodo išėjusio tėvo šmėkla, ištarta *išnirusio laiko* (*time is out of joint*) metafora Derrida kalba apie marksizmo bei ideologijos likimą po Sovietų Sąjungos žlugimo.

Aptariamo diskurso recepcijos kontekstas, problemos formuluotė ir aktualumas.

Hantologija, Derrida personalinės filosofijos rėmuose, sumanyta kaip tarpdisciplininis diskursas – tam tikras transgresyviai performatyvus kalbėjimo būdas, kuris paliestų ir įtrauktų tokias sritis kaip etikos ir teisingumo klausimai, psichoanalizė, politika, religija, ontologija, medijų filosofija, vaizduotės filosofija ir antropologija.

Nuo 1993 metų *hantologinis* diskursas įgavo savo gyvenimą ir jau nebeišsitenka vien Derrida filosofijos kontekste. Panašiai kaip ir spektro figūra, pati *hantologija* pradėjo vaidintis skirtingose kultūros sferose bei apsėsti skirtingus turinius. Šį reiškinį kai kurie tyrinėtojai kultūros teorijoje ir antropologijoje įvardija „Spektriniu posūkiu“ (*The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, ed. Esther Peeren E. & del Pilar Blanco M., 2013).

„Spektrinio posūkio“ tėvu tikrai būtų galima laikyti patį Derrida, tačiau *hantologijos* recepcija vyksta dar dvejų „posūkių“ kontekste, kurie veikia autoriaus mąstymo trajektoriją ir kurių kontekste Derrida veikalai vaidina svarbų vaidmenį. Pirmasis būtų „religinis (arba teologinis) posūkis“ (Janicaud, D., 1991), kurio kontekste Jacques‘as Derrida įgyvendina savitą negatyvios teologijos recepciją, polemizuodamas su Michel’iu Foucault. Antrasis būtų „mesianistinis posūkis“ (Janicaud, 1991; Bradley & Fletcher, 2011; Lai, 2017), kurio kontekste autorius pradeda kalbėti apie „mesijiškumą“ – šis, mūsų manymu, svarbus *hantologijos* struktūros eksplikavimui.

Derrida *hantologijos* recepciją pirmiausia galima išskirti į dvi tekstų stovyklas: pirmoji stovykla būtų tie tekstai, kurie aptaria tai paties Derrida kontekste: tai jo plėtojamos minties tyrinėjimai, kuriems dažnai pasitelkiami kiti tekstai ir autoriai, norint atlikti egzegezę ir nepasiduodant autoriaus idiosinkraziškam žargonui. Derrida tekstai ir pats autorius tam kiek įmanoma priešinasi – nors jam rūpi ribos, jis pats labai nenoriai (dažnai per jėgą) įspraudžiamas į vienokias ar kitokias ribas.

Antra tekstų (ar tekstų dalių, nes dažnai pradedama nuo pirmosios) stovykla yra tie, kurie bando aproprijuoti iškeltą diskursą jų pačių plėtojamoje problematikoje ir akcentuoti tuos

hantologijos aspektus, kurie leidžia geriau pagrįsti jų pačių mintis. Šiuos tekstus mes paminėsime tam, kad parodytume *hantologijos* diskurso daugialypiškumą, kuris (bent jau kaip mes išvelgiame paties Derrida projekte) labai nelengvai redukuojamas į vieną iš jų. Čia Derrida ir jo *Spectres de Marx* tekstas pasirodo instrumentiškai ir pats nėra tikslingas. Aišku, toks skirstymas nėra griežtas – tai tik formali skirtis šio darbo kontekste. Ji padeda suteikti struktūrą šio darbo eksplikavimui.

Taip pat yra viena gana didelė ir įvairialypė grupė, kuri dėl skirtingų priežasčių kritikuoja *hantologiją* (*Spectres de Marx* tekstą konkrečiai) ir Derrida mąstymą apskritai. Šita grupė, panašiai kaip ir antroji, turi instrumentinį santykį su Derrida tekstu. Derrida dekonstrukcinę prieigą galima vertinti (nenorint įžeisti, bet siekiant įvertinti ir bandant suvokti) kaip parazitinį diskursą, kuris kaip žiojinti bedugnė praryja viską, kas į ją patenka. Taip suniveliuodama naudojamų autorių tekstus (skirtingai nuo Martin'o Heidegger'io destrukcijos, kuria siekiama atskleisti pirminę prasmę) sunaikinama pirminės (ar vienos) prasmės eksplikavimo galimybė apskritai. Toks procesas patinka ne visiems, o ypač tiems, kam minėti tekstai yra prasmingi kaip ne vien kaip dekonstrukcinės mašinos degalai. Todėl, pavyzdžiui, kaip marksistai, *Spectres de Marx* kontekste, labai negatyviai atsiliepiama apie Derrida plėtojamą diskursą, taip ir paties Derrida atsakas dažniausiai būna, jog jis liko nesuprastas. Autorius dažnai skatina grįžti prie teksto, kurio, jo teigimu, kritikai nesugebėjo perskaityti. Tai skambėtų kaip „geros valios suprasti“ trūkumas; žinoma, pats Derrida neigiamai žiūri į šį terminą kaip moralistinį, kritikuodamas Hans'ą Gadamer'į. Tačiau čia pasitaiko puiki proga atkreipti dėmesį į paties Derrida paslėptą, bet implicitiškai pasirodantį moralizuojantį preskriptyvizmą, kuris lemia jo plėtojamą minties trajektoriją.

Derrida, reaguodamas į savo veikalo recepciją, atsako „neatsakinėdamas“ į kilusius klausimus, nes jo teigimu, visi jo kritikai vadovaujasi skirtingomis aksiomatikomis, skirtingų diskursų strategijomis, bei „kiekvienas išplaukia iš skirtingos politinės filosofijos ir politikos“. Todėl jam esą nepavyks visiems atsakyti, bet „matyt to ir nereikia“ (Derrida, 2008, p. 214-215). Derrida taip pat teigia, jog „šioje knygoje [*Spectres de Marx*] nėra jokios galimybės susitarti ar homogenizuoti visus „marksistus“, visus, kurie save vadina ar yra vadinami „marksistais“. Net jei būtų įmanoma juos visus identifikuoti kaip „marksistus“, vis tiek būtų neįmanoma jų visų tapatinti vienas su kitu. Mano [Derrida] nuomone, tame nėra nieko blogo, todėl „marksistinė“ etiketė turėtų tapti labiau neapibrėžta nei bet kada.“ (Derrida, 2008, p. 225).

„*Hantologijos*“ terminas, šio teksto rašymo metu, be Derrida tekstų kritikos ir Mark'o Fisher'io (2012; 2013; 2014) savitos plėtotės kultūros teorijoje, daugiausia taikomas muzikos žanrui

bei tam tikrai prieigai antropologijoje apibrėžti (Rahimi, S., 2021; Kindynis, T., 2017; Armstrong, J., 2010).

Jau nuo pat savo debiuto *Spectres de Marx* tekste *hantologija* susilaukė ne vien palaikymo, bet ir aršios kritikos (*Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, ed. Sprinker, M., 1999). Todėl gali kilti klausimas: ar *hantologija* apskritai verta dėmesio? Disciplinos pagrindinių filosofų pasirinkimas mažų mažiausiai kelia nuostabą; labai platus ir neaiškus taikymo laukas (tikėtina dėl to *hantologija* surado sau vietą antropologijoje); ir galiausiai – neaiškus jos statusas bei santykis su kitomis disciplinomis ir diskursais (o tai labai paranku visiems, kas nori *hantologijoje* matyti tai, ko ieškojo, siekdami pagrįsti savo tyrinėjimų lauką). Todėl, jei René Descartes'as siekė, kad jo plėtojamas diskursas būtų *clara et distincta*, juokaudami Jacques'o Derrida siekį čia galėtume įvardyti kaip *obscura et confusa*. Tačiau, prisilaikant „geros valios suprasti“, mūsų siekis yra išvelgti *hantologijos* vertę bei turiningą pusę, kurią jau yra eksplikavę Lietuvoje *hantologijos* tema rašę autoriai: Tomas Sodeika (2014; 2015) – kino filosofijos ir medijų filosofijos kontekstuose, Rita Šerpytytė (2019) – ontologijos kontekste, Kristupas Sabolius (2013) – įsivaizduojamybės kontekste, Daina Habdankaitė (2018) – laiko kontekste. Todėl aktualu kapitalizuoti ir pratęsti *hantologijos* taikymą minėtų klausimų (ontologijos, medijų ir t.t.) gvildenime, tuo pačiu eksplikuojant pačios *hantologijos* struktūrą ir sąsajas su platesniąja tradicija.

Tikslai ir uždaviniai. Siekdami aiškaus tyrinėjimo pagrindo aptarsime patį *Spectres de Marx* tekstą. Šio darbo tikslas yra išryškinti svarbiausias *hantologijos* teorines konfigūracijas, įgalinančias atskleisti šio diskurso turiningumą. Šio tikslo bus siekiama realizuojant atskirus *hantologijos* tyrinėjimo uždavinius: analizuojant *Spectres de Marx* ir *Marx & Sons* Derrida eksplikuotą *hantologijos* diskursą ir su juo susijusias temas, aprašant atskiras relevantiškas *hantologijos* interpretacijas bei atskirus *hantologijos* diskurso struktūros aspektus, nubrėžiant *hantologijos* ir *mesijiškumo* santykio problemos svarbiausius kontūrus ir atskiruose Derrida veikaluose siekiant išvelgti tam tikrą struktūrinį vienalytiškumą.

Spectres de Marx analizės pagrindu siekiama atlikti šio teksto egzegezę per kitus relevantiškus Derrida ir jo komentatorių tekstus. Išryškinus pagrindines nagrinėjamo teksto kategorijas ir sąvokas (*hantologija*, *spektras*, *mesijiškumas*, „išniręs laikas“, ir t.t.) ir jų prielaidas, kylančias iš Derrida dekonstrukcinių nuostatų, bus siekiama, remiantis tokiais autoriais kaip Giorgio Agamben'as (*Il regno e la gloria*), sugretinti *hantologiją* su *angelologijos* (ir *henadologijos*) tradicija.

Minėtam tikslui pasiekti būtina įgyvendinti šiuos uždavinius:

1. Pateikti Derrida prielaidas paaiškinant esmines darbe vartojamas sąvokas bei išgryninti tiriamos problemos lauką;
2. pateikti Derrida *hantologijos* ir *mesijiškumo* diskursų santykio ir išsklaidos analizę;
3. pateikti teologinių-politinių struktūrų eksplikavimo schemas (Lefort, 1991; Kantorowicz, 2016; Agamben, 2007; Agamben, 2011; Agamben, 2016);
4. pateikti *mesijiškumo* kaip politinės teologijos (Crockett, 2018) (ar kaip tam tikros negatyviosios politinės teologijos) interpretacijas (Newheiser, 2019);
5. aptarti „išnirusio laiko“ santykį su *aeviternitas* (dalinė begalybė scholastinėje filosofijoje) (Kantorowicz, 2016);
6. aptarti *hantologijos* santykį su ekonomine teologija;
7. pateikti *hantologijos* kaip dekonstrukcinės *angelologijos* interpretaciją.

Tezė: *Derrida hantologija yra tam tikra ekonominės teologijos atmaina, kuri yra funkciniam santykiu su krikščioniška angelologija, todėl dėl terminų kaip „spektras“ pasirinkimo plėtojant šį diskursą, pačią hantologiją turėtume vertinti kaip imanentinę dekonstrukcinę angelologiją, kuri neutralizuoja ontoteologines kalbos liekanas politikoje bei taip pat papildo mesijiškumo negatyviąją politinę teologiją.*

Metodas, darbo priegys nuostatos ir darbo naujumas. Pirmiausia turėtume trumpai neišsiplėsdami paminėti pagrindines Jacques'o Derrida prielaidas ir jo vartojamas sąvokas, kurios vienu ar kitu būdu dalyvauja tame, ką aptarsime vėliau, tačiau nėra *Spectres de Marx* teksto dominanantės. Derrida sako: „Nelaikau savęs nei poststruktūralistu, nei postmodernistu. Aš dažnai aiškindavau, kodėl beveik niekada nevarčiau šių žodžių, išskyrus tai, kad jie yra neadekvatūs tam, ką aš bandau daryti (Derrida, 2008, p. 229).“¹ Todėl iš pagarbos autoriui vengsime tokių etikečių; vėliau pabandysime įvardyti jo minties plėtotę įgalinančius diskursus, kurie yra struktūralizmas, kritinė mintis, psichoanalizė, ir hermeneutika. Autorius remiasi aporetine (suplementine) logika – taip įvardija jis pats – kurios pagrindu plėtoja savo dekonstrukcinę tekstų skaitymo priegą.

Taigi, pradėję nuo Derrida teksto egzegzės ir pristatę *hantologijos* struktūrą su jai pamatinės reikšmės turinčia spektro sąvoka bei išryškinę *hantologijos* ir *mesijiškumo* santykį, pereisime prie

¹ “I do not consider myself either a poststructuralist or a postmodernist. I have often explained why I almost never use these words, except to say that they are inadequate to what I am trying to do.” (Derrida, 2008, p. 229).

kitų autorių nuostatų eksplikavimo. Pristatysime Claude'o Lefort'o (1991) politiškumo fenomenologijos išvalgą apie teologinę-politinę kultūros matricą. Tęsimė su Giorgio Agamben'o (2007) archeologinio ir genealoginio tyrimo išvados, apie politinės ir ekonominės teologijų santykį, šiuolaikinėje politikoje.

Iš pat pradžių susiduriame su pagrindiniu tyrimo sunkumu, kuris kyla iš Jacques'o Derrida dekonstrukcinės prieigos, kuri neturi klasikinio argumento formos, o ją sudaro autoriaus, kuriamos kvazi-kategorijos. Todėl, tiesioginio ar būtino ryšio vengiama jau paties autoriaus nuostatose. Tačiau, vertėtų atsiminti, jog Derrida kūryba atsiranda tam tikrame santykyje su tradicija ir yra savita jos plėtotė. Dekonstrukcijos nebūtų be tam tikro negatyvaus centro - dekonstrukcijos įvykį įgalinančio teksto, kurio hierarchines struktūras siekiama apversti, o sąvokas paralyžiuoti aporijomis. Todėl, nors struktūros šiame procese yra ardomos, tačiau, taip pat, savitai ir dubliuojamos. Nors santykis nebėra hierarchinis (vertikalios struktūros prasme), tačiau jis išlaiko tam tikrą procesialumą, kuris nėra atsitiktinis. Todėl bendramatiškumas, kuris pagrįstų mūsų lyginamąją analizę, pirmiausia, galėtų sekti iš diskursų struktūrų sugretinimo. Tačiau, diskursų analoginiai ar homologiniai panašumai nėra pakankamas pagrindas dėl gvildenamų diskursų statuso ir juos sudarančių elementų netapatumo. Todėl, horizontas palyginimui galėtų būti objekto ar intencijos lygyje (ko autorius eksplicitiškai ar implicitiškai siekia). Tačiau, skirtingos prielaidos kalbos, tikrovės ir tapatybės atžvilgiu, apsunkina objekto lokalizavimą. Išlieka galimybė, jog diskursas yra savireferentiškas, t.y. diskurso objektas ir intencija yra autoriaus plėtojamas naratyvas be pakankamo pagrindo jį su kažkuo dar susieti. Santykio horizontas, kuris palieką pakankamai vietos rutulioti išvadas bei, taip pat, leidžia įtraukti struktūrinius diskursų panašumus kaip papildomą argumentą, yra nagrinėjamų diskursų funkcionavimo lygyje. Iš vienos pusės tai įtrauktų vidinę diskurso artikuliaciją per struktūrinius elementus; iš kitos pusės - tos vidinės artikuliacijos efektai mūsų apibrėžtame bendrame horizonte. Tokio horizonto įvedimas nėra savavališkas subendravardiklinimas, bet seka iš pačių autorių intencijų artikuluoti tam tikrą politiškumo sampratą.

Taigi, nors iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, jog šie trys kertiniai mūsų darbui autoriai vadovaujasi skirtingomis prieigomis, tačiau galima teigti, jog visi trys, eidami skirtingais keliais, išryškina pamatinę politinės ontologijos struktūrą, kurios profilius, paslėptus po netapačiu žodynu, galime išvelgti ir palyginti. Tai leidžia, pasitelkus kitus autorius (Newheiser, 2019; Crockett, 2018), lokalizuoti Derrida *hantologijos* ir *mesijiškumo* nuostatas Agamben'o politinės teologijos žodyne bei tam tikru būdu susieti Agamben'o politinę angelologijos interpretaciją su Derrida *hantologijos* diskursu.

Šio tyrimo naujumą lemia siekis apie *hantologijos* prasmę klausti iš konkretaus politikos ir teologijos sankirtos aspekto (*angelologija*). Tyrimą vainikuoja originali išvada, jog *hantologiją* galima laikyti „*dekonstrukcine angelologija*“.

1. J. DERRIDA DEKONSTRUKCIJOS KONTEKSTAS

1.1. Aporetinė logika, dekonstrukcija, *différance*, *trace*

Jacques' o Derrida plėtojamas diskursas lokalizuoja subjektą ir aprašo jo artikuliacijas savitai suprantamoje tekstinėje tikrovėje. Išėjimas anapus, kurios autoriaus yra „nurašomas“. Reikšmės struktūra yra suvokiama kaip autonomiška ir nepriklausoma nei nuo reprezentuojamo objekto, nei nuo subjektyvios interpretacijos. Nepriklausoma nuo diskursui išoriško dalykiškumo. Sistemos reikšmės elementas įgyja vertę ne nurodydamas j tam tikrą referentą, bet per santykį su kitais sistemos nariais. Subjektyvi intencija negali daryti įtakos reikšmės judėjimui, nes kiekviena subjektyvi raška jau yra medijuota signifikato.

Dekonstrukcija yra siekiama išskirti binarines opozicijas bei prieštaravimus, glūdinčius tekstuose t.y. prieštaravimus tarp skirtingų to paties teiginio funkcijų (konstatyvo ir performatyvo) bei neįsisąmonintų prielaidų. „Dekonstrukcijos teorija atmeta Saussure' o kalbos modelio hierarchiją bei teigia, jog skirtumas įsisteigia ne per simultaniškai egzistuojančių narių opoziciją, bet per referencijų seką laike.“ (Žukauskaitė, 2001, p. 33). Hierarchinių struktūrų apvertimas bei jų pašalinimas nepasilieka tokios dekonstruotos sistemos viduje, taip dvigubu gestu pažymint atstumą tarp atliktos inversijos ir įsiveržiančios naujos sąvokos, kuri negali būti suvokta senuoju režimu. Derrida dekonstruoja ne progresyviai kaupdamas argumentus, bet nuolatos atkartodamas juos vis kitame kontekste. Taip atkartotos sąvokos kuria suplementinę arba aporetinę logiką. „„Mąstymo sunkumą“ arba mąstymo ydą Derrida paverčia universaliu principu, kurį ir įvardija kaip priešpriešą tapatybės logikai.“ (Žukauskaitė, 2001, p. 44).

Audronė Žukauskaitė teigia, jog „Dekonstrukcijos teorija yra originali visų pirma tuo, jog negali pateisinti savo egzistencijos be tam tikro kritikos objekto, negatyvaus dekonstrukcijos teorijos centro (Žukauskaitė, 2001, p. 25)“. Pats Derrida „Laiške japonui draugui“ teigia, jog „...dekonstrukcija nėra analizė (struktūros demontavimas nereiškia sugrįžimo prie pačių paprasčiausių elementų), nėra kritika tiek įprastąją tiek kantiškąją prasme, taip pat nėra joks metodas. Dekonstrukcija yra įvykis, kuris nenumato subjekto nei kaip mąstymo nei kaip sąmonės (Derrida, 1985, cit. pg. Žukauskaitė, 2001, p. 24)“.

Žukauskaitės teigimu, „Siekdamas dekonstruoti „esaties metafiziką“, Derrida įsiveda naujas kvazi-kategorijas, kurios, nors ir nukreiptos prieš metafizinį mąstymą, pačios metafizinio mąstymo

negali būti inkorporuotos. Viena vertus, šios „kategorijos“ imituoja klasikinių sąvokų universalumą; kita vertus, jos produkuoja prieštarigus efektus, kurių konfliktuojančios reikšmės sunaikina jų kaip sąvokų statusą. (Žukauskaitė, 2001, p. 32).“ „Derrida pabrėžia, jog „kategorijų“ prieštaringumas negali būti neutralizuotas pasitelkiant hėgeliško tipo dialektiką, išsprendžiant prieštaravimą per trečiosios sąvokos sintezę. Knygoje „Diseminacija“ nurodydamas analogija su Gödelio neišsprendžiamais teiginiais, Derrida teigia, jog šios „kategorijos“ sąlygiškai gali būti vadinamos neišsprendžiamomis.“ (Žukauskaitė, 2001, p. 43). Žukauskaitė teigia, jog „<...>, prieštaravimo dėsnis galioja tik dabarties momentu: tam tikras dalykas negali būti A ir ne A tuo pačiu metu, tačiau jis gali būti A ir ne A per tam tikrą laiko intervalą. ‘Aporinė’ logika ne panaikina klasikinę logiką, bet įveda į ją *différance*, uždelstumo ir laiko aspektą. <...> Reikšmės judėjimas yra neapibrėžiamas, nes neįmanoma numatyti visų galimų reikšmės ‘ėjimų’ ateityje.<...> Būtent laiko intervalas kuria reikšmės aporiją: viena vertus, suspenduoja reikšmę, daro ją negalimą apibrėžti (tam tikru konkrečiu momentu); kita vertus, reikšmės neapibrėžtumas yra būtina reikšmės funkcionavimo sąlyga (Žukauskaitė, 2001, p. 45-46)“.

Derrida įvedamas naujadaras *différance* (*skirsmas*) nurodo į skirtumą kaip reikšmės sąlygą, bei patį skyrimo aktą, kuriantį skirtumus. Rašymas bei ženklas (signifikatas ir signifikantas) yra *skirsmo* t.y. pirminio šaltinio nesaties bei uždelstumo laike reiškimosi vieta.² *Différance* yra įvardijamas nebendramatiškumas, kurio nariai neegzistuoja tuo pat metu. Skirtumas įsisteigia per referencijų sekas laike. Reikšmės yra produkuojamos laiko rezervo per elementų atidėjimą laike (Žukauskaitė, 2001, p. 32-33). Derrida *différance* samprata yra opozicinė ir negatyvi – *skirsmas* visuomet suprantamas per tai, kuo jis nėra, kaip buvimo nesatis, trūkumas.³ Derrida *pėdsako* (*trace*) samprata, kuri apibrėžiama kaip pasirodanti nesatis, kaip neigimų sąryšis: pėdsakas yra tik pėdsako pėdsakas. Pėdsako steigianti tapatybė yra tai, kuo ji nėra.⁴

² „...skirsmu - ekonomine sąvoka, reiškiančia skyrimo-uždelsimo gaminimą“ (Derrida, 2006a, p. 38).

„Be abejo, pozityvūs reikšmės mokslai gali aprašyti vien skirsmo darbą ir faktą, apibrėžtas skirtis ir esatis, kurioms jie suteikia dingstį. Negali būti paties skirsmo veikimo mokslo ar pačios esaties kilmės, t. y. tam tikros nekilmės mokslo. Tai gi skirsmas yra formos formavimasis“ (Derrida, 2006a, p. 87).

³ „Trumpai tariant, skirsmas būtų „pirmapradiškesnis“, tačiau jo jau nebebūtų galima įvardyti kaip „pradžios“ ar „pagrindo“ - sąvokomis, esmingai priklausančiomis ontoteologijos istorijai, t. y. sistemai, funkcionuojančiai kaip skirties nutrynimas“ (Derrida, 2006a, p. 38).

⁴ „Iš tiesų pėdsakas yra absoliuti prasmės apskritai kilmė. Ir dar kartą reiktų pasakyti, kad nesama prasmės apskritai absoliučios kilmės. Pėdsakas yra skirsmas atveriantis pasirodymą ir reikšmę. Tai, kas gyva, artikuliuodamas per tai, kas negyva apskritai, būdamas bet kokio kartojimosi kilme, idealybės kilme, pėdsakas yra ne daugiau idealus nei realus, ne

Différance iliustruojantis pavyzdys būtų analogija su mašinu kamščiu, kuriame nėra mašinu (arba tiksliau yra nesančios mašinos kaip pėdsakai arba spektrai), bet yra kamštis. Toks kamštis, kuris neturi nei laikinės nei loginės pradžios, bet pats save nuolatos palaiko. Kamštis kelyje atsiranda dėl vairuotojų stabdymo. Taigi, *différance* yra tokio kamštiškumo arba stabdymo principas. Tuomet jeigu mes „nestabdytume“ mūsų neveiktų *skirmsas* ir mes negalėtume nieko suvokti, nes nebeliktų *skirčių* (*différence*). Nematydami pėdsakų, negalėtume suvokti dalykų kaip tapačių sau.⁵

Derrida savo veikale *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, aptardamas Claude Lévi-Strauss'o *bricolage* sąvoką, taip pat kalba apie *mitomorfiškumą* cituodamas Lévi-Strauss'ą.⁶ Galima matyti paraleles su paties Derrida *différance* sąvoka.

daugiau suvokiamas protu nei jusliškas, ne daugiau perregima reikšmė nei neperregima energija, ir jokia metafizikos sąvoka negali jo aprašyti“ (Derrida, 2006a, p. 90).

⁵ „Be retencijos mažiausiame laiko patirties vienetė, be pėdsako, užlaikančio kitą kaip kitą tame pačiame, nesuveiktų jokia skirtis ir nepasirodytų jokia prasmė. Tad čia kalbama ne apie konstituotą skirtį, bet apie gryną procesą, gaminantį skirtį iki bet kokio turinio apibrėžimo. (Grynas) pėdsakas yra skirmsas. Jis nepriklauso nuo jokios juslinės, girdimos ar regimos, fonetinės ar grafinės pilnumos. Priešingai, pėdsakas yra jos sąlyga. Nors jis neegzistuoja, nors jis niekada nebuvo buviny-esamybė už kokios nors pilnumos ribų, jo galimybė yra iš principo ankstesnė už visa tai, kas vadinama ženklų (signifikatu/signifikantu, turiniu/išraiška ir t. t.), sąvoka ar veikimu, motoriškumu ar jusliškumu“ (Derrida, 2006a, p. 86-87).

⁶ “There is no unity or absolute source of the myth. The focus or the source of the myth are always shadows and virtualities which are elusive, unactualizable, and nonexistent in the first place. Everything begins with the structure, the configuration, the relationship. The discourse on this acentric structure, the myth, that is, cannot itself have an absolute subject or an absolute center. In order not to short change the form and the movement of the myth, that violence which consists in centering a language which is describing an acentric structure must be avoided. In this context, therefore it is necessary to forego scientific or philosophical discourse, to renounce the episteme which absolutely requires, which is the absolute requirement that we go back to the source, to the center, to the founding basis, to the principle, and so on. In opposition to epistemic discourse, structural discourse on myths—mythological discourse—must itself be mythomorphic. It must have the form of that of which it speaks. This is what Lévi-Strauss says in *The Raw and the Cooked*, from which I would now like to quote a long and remarkable passage:

In effect the study of myths poses a methodological problem by the fact that it cannot conform to the Cartesian principle of dividing the difficulty into as many parts as are necessary to resolve. There exists no veritable end or term to mythical analysis, no secret unity which could be grasped at the end of the work of decomposition. The themes duplicate themselves to infinity. When we think we have disentangled them from each other and can hold them separate, it is only to realize that they are joining together again, in response to the attraction of unforeseen affinities. In consequence, the unity of the myth is only tendential and projective; it never reflects a state or a moment of the myth. An imaginary phenomenon implied by the endeavor to interpret, its role is to give a synthetic form to the myth and to impede its dissolution into the confusion of contraries. It could therefore be said that the science or knowledge of myths is an anaclastic, taking this ancient term in the widest sense authorized by its etymology, a science which admits into its definition the study of the reflected rays along with that of the broken ones. But, unlike philosophical reflection, which claims to go all the way back to its source, the reflections in question here concern rays without any other than a virtual focus. ...In wanting to imitate the spontaneous movement of mythical thought, my enterprise, itself too brief and too long, has had to yield to its demands and respect its rhythm. Thus is this book, on myths itself and in its own way, a myth.” (Lévi-Strauss, 1964/1969, p. 5-6 cit. pg. Derrida, 1970, p. 257–258).

Mitologinis mąstymas kaip ir *différance* yra anarchiškas. John'o Caputo teigimu *différance* turi paralelių su apofatine teologija ir galimai buvo įkvėpta jos, nes yra apibrėžiamas per neigimą. Tačiau skirtingai nuo apofatinės teologijos nenurodo į jokią transcendenciją.

Dekonstrukcijos siekis nėra paneigti referenciją, bet ją suprobleminti ir komplikuoti, nes bet kokia diskursyvi pozicija tikrovės atžvilgiu jau yra veikiama diferencijos principo (Žukauskaitė, 2001, p. 39). Žukauskaitės teigimu, „<...> *différance* sunaikina patį pradžios ir originalumo mitą - dar iki subjekto kaip reikšmės šaltinio ir pradžios jau įsikuria *différance* kaip nepradžia ir neoriginalumas. Sąmonė visuomet jau yra medijuota pėdsako ir ženklo, kuris įsiterpia į sąmonės struktūrą kaip neišvengiamas suplementas (Žukauskaitė, 2001, p. 35)“.

1.2. Etikos ir teisės dekonstrukcija - „teisingumas be teisės“

Derrida etikos, teisės ir demokratijos dekonstrukcija remiasi nuostata, jog bet kokio formalaus projekto įgyvendinimas (bet koks normatyvumas) yra suspenduotas neišsprendžiamos aporijos arba paradokso. Savo tekste „Prievara ir metafizika“ jis teigia, jog bet koks santykis jau yra prievara, nes siekis įtraukti kažką jį reprezentuojant, kad galėtų įvykti susitikimas suredukuoja kitybę bendroje ekonomijoje. „<...> etinė intencija yra anuluojama, kai tik ji yra įsisąmoninama, kai ji tampa reguliatyvine idėja.“ (Žukauskaitė, 2001, p. 55). Santykio horizonto įsteigimas reikalauja kitybės pirminio „išprievertavimo“ per palyginimą, kuri tik vėliau gali pasirodyti skirtinga. Ėjimas į santykį motyvuota atsakomybės ir rūpesčio panaikina kito kitybę. „Moralės subjektą apibūdina netapatumas sau, kylantis iš nuolat kintančių kito asmens interpeliacijų bei subjekto pozicijos moralės dėsnio atžvilgiu paradoksų. Šis subjekto netapatumas bet kuriai etiniai intencijai suteikia pažado formą, kuri, Derrida teigimu, reiškia tiek etinio sprendimo suspendavimą, tiek neprievertinės etikos galimybę.“ (Žukauskaitė, 2001, p. 56-57). Todėl „[e]tinė intencija negali būti įgyvendinta ir realizuota dabartyje: ji, kaip ir paslaptis, yra pažadas, kuris išsipildys nenumatomoje ateityje. Taigi, viena vertus, ‘aporetinė’ logika suspenduoja etinį sprendimą, daro jį negalimą dabartyje; kita vertus, aporija įgalina etiką, nes, suspenduodama tam tikrą sprendimą, ji palieka laiko - ‘duoda laiko’ - kitiems galimiems sprendimams. Laiko intervalas susilpnina moralinį imperatyvą, atideda jį bei išskaido ateityje (Žukauskaitė, 2001, p. 56)“.

Derrida savo veikale *Force de loi: Le “fondement mystique de l’autorité* akcentuoja teisės ir teisingumo netapatumą. Jo teigimu „*Teisė nėra teisingumas*“ (pranc. „*Le droit n’est pas la justice*“), kuris autoriui yra nepanaikinamas ir nedekonstruojamas pačios dekonstrukcijos pagrindas. Tačiau taip pat pabrėžia, jog nėra įmanoma tiesiogiai kalbėti apie teisingumą atsietą nuo teisės, nes negali būti pagrįstos taisyklės, kurios pagrindu galima brėžti tokią ribą. Teisingumo diskursyvus tematizavimas sprendžiant, kokie turiniai yra objektyviai teisingi išduoda pačią teisę ir teisingumą. Teisė yra dekonstruojama, nes ji yra sukonstruota iš tekstų korpuso, kuris gali būti interpretuotas ir transformuotas, todėl negali tarnauti kaip pagrindas sprendžiant tai, kas yra teisingumas savaime. Tačiau, Derrida manymu, netiesioginis būdas, kuriuo įmanoma kalbėti apie teisingumą yra dekonstrukcija. Teisingumas apskritai, jei toks yra, nėra kažkas skirtinga nei pati dekonstrukcija – „*Dekonstrukcija yra teisingumas*“ (Šerpytė, 2019, p. 286-287).

Čia matosi, jog Derrida savo plėtojimai prieigai suteikia suverenumo aurą, ką pats pripažįsta savo veikalė *Voyous* („Šelmiai“) (Derrida, 2005, p. 90). Kaip valdovas, kuris yra *lex animata*, dekonstrukcija yra gyvojo teisingumo principas ateinančios demokratijos kontekste. Taigi, kaip ir etika ar teisingumas, demokratija (ar tai, ką nori įvardyti Derrida, kuris vartoja paveldėtą iš tradicijos ir kuriam laikui priimtina graikišką „demokratijos“ pavadinimą) yra nuolatinio atidėjimo horizonte.

Derrida kalba apie tam tikrą politiškumo-religiškumo struktūrą, kuri kartu su dekonstrukcija (ir teisingumu) įgalina jo ateinančios demokratijos nuostatas. Autorius tai įvardija kaip *mesijiškumą* arba *mesianiškumą be mesijo*, kurią kiti autoriai vertina kaip savita jo plėtojimą politinę teologiją (Crockett, 2018; Newheiser, 2019) ir kurią mes plačiau aptarsime kitame skyriuje. Derrida žodžiais, tai „kito atėjimas, absoliutus ir nenuspėjamas atvykimo kaip teisingumo singularumas“. Tai yra tam tikras nediskursyvinamas ir nediskursyvinantis atvirumas. Parusija be mesijo (karaliaus) ir politinė teologija be suvereno. Eschatologija, bet ne teleologija. Derrida teigimu, *mesijiškumas* palieka vietos vilčiai ir atvirumui ateičiai bei teisingumui be teisės galimybę (Derrida, 2006, p. 33).

1.3. Mesijiškumas ir „mesianistinis posūkis“

Hebrajiškas žodis „pateptasis“ (Mašiah) Septuagintoje vartojamas 39 kartus ir į graikų kalbą verčiamas kaip Kristus. Naujajame Testamente žodis „Messias“ minimas du kartus. Etimologinis žodžio „Mesijas“ kontinuumas skleidžiasi ne tik kaip hebrajų Mašiah, bet ir kaip sirų Mešiha, arabų Al Masih. Pirmąsyk „Mašiah“ paminėtas Toroje, Išėjimo knygoje (30:22-25), patepimo aliejaus kontekste ir neturėjo nieko bendra su eschatologinėmis schemomis. Achemenidų imperijos įkūrėjas ir karalių karalius Kurušas (Kyras Didysis) buvo laikomas „Dievo pateptuoju“, nors ir nebuvo žydas. Vėlesnėje žydų tradicijoje Mesijas traktuojamas kaip Dievo paskirtas lyderis, būsimasis Izraelio karalius, kilęs iš Dovydo giminės, kuris suvienys išsisklaidžiusias Izraelio gentis ir atneš pasauliui taiką. Mesianizmo kaip laukimo ir ontologinio lūkesčio horizonto samprata glaudžiai susijusi su meontologijos diskursu (Peleckis, 2013, p. 63-64). Postmetafizinės nuostatos Vakarų mąstyme įgalino šios sąvokos savitą plėtotę (ypač žydų kilmės autorių darbuose), kurią kai kurie autoriai įvardija kaip „mesianistinį posūkį“ (Janicaud, 1991; Bradley & Fletcher, 2011; Lai, 2017).

Judaizme ar Islame Mesijas nėra prilyginamas Dievui ar Dievo Sūnui, kaip krikščionybėje, tačiau visose abraomiškose religijose terminas turi monarchines konotacijas, siejančias jį su žemiškojo suverenumo religine legitimacija. Todėl mesianizmas, kaip ir istorinės religijos, dažnai yra kritikos ir dekonstrukcijos objektas, nes iš vienos pusės eschatologinės schemos kelia pavojų esamai tvarkai (valstybei ir jos vyraujančiai ideologijai), nes yra radikalus revoliucinis pažadas (kuris gali turėti abstraktus turinio politinės pranašystės pavidalą), o iš kitos pusės gali pasitarnauti hegemoninių struktūrų iškėlimui ir savilegitimacijai, taigi yra ir emancipacinio diskurso „Achilo kulnas“, nes gali išvirsti į „termidoro reakciją“, kuri panaikina tariamus revoliucinės prievartos laimėjimus. Pažadas, kuris iškelia revoliuciją, gali taip pat lengvai gražinti *status quo* (ar iškelti kažką politiškai neskoningo ar nepriimtino nei revoliucionieriams, nei reaccionieriams).

Marksistinis mesianizmas yra mesianizmas be Dievo, kai žmogaus sąmonė yra pripažįstama kaip absoliutus visų fantazmų šaltinis, t.y. visi fantazmai gali būti paaiškinti ideologizuota sąmonės veikla, o už jų dvasinės prigimties fasado slypi žmogiškoji sąmonė, kuri yra aiškinama materialistinėje perspektyvoje. Derrida, nors ir dekonstruoja religišumą, kas jam pasitarnauja kaip ontologijos dekonstrukcijos paradigminis atvejis, tačiau pripažįsta religijos savaimingumą ir palieka religijos „esmės“ ir „prigimties“ klausimą atvirą (Šerpytytė, 2019, p. 253-254). *Mesijiškumą*, kurį

jis įvardija kaip struktūrą bendrą visoms religijoms ir ideologijoms, jis siekia apropriuoti savo plėtojamos „draugystės politikos“ kontekste (Derrida, 2020a).

1994 m. vasario 28 - kovo 1 dienomis Kaprio saloje vykusiame susitikime Derrida savo pranešime „Tikėjimas ir žinojimas“ kalba apie *mesijiškumą*, susiedamas jį su *choros* sąvoka bei supriešindamas ją *autoimunito* sampratai. Kita Derrida svarbi sąvoka yra *dovana*. Savo veikale *Donner le temps* jis atkreipia dėmesį į dovanojimo akte ir pačioje *dovanos* sąvokoje slypinti prieštaravimą, dėl kurio *dovana* pati save anuliuoja. Derrida teigimu, dovanojama *dovana*, neprarasdama savo „fenomenalumo ir išvaizdos“ dovanojimo metu, tuomet, kai dovanotojas ir/ar tas, kuriam *dovana* yra įteikiama suvokia, jog tai yra *dovana*; *dovana* yra įtraukiama į ekonominį ir cirkuliarų ryšį, kuris panaikina ją kaip *dovaną*. Derrida tęsia, jog „jei dovanos nėra - dovanos nėra, o jei *dovana* suvokiama ar patiriama kito kaip *dovana*, tuomet dovanos vėl nėra; bet kuriuo atveju *dovana* neegzistuoja ir nepasirodo. Ji [*dovana*] pasirodydama nepasirodo (Derrida, 1992, p. 14)“. Derrida mano, jog tam, kad *dovana* „galėtų būti“ dovanojimo santykio nariai negalėtų turėti jos savo sąmonėje arba turėtų radikaliai pamiršti apie ją. Radikali užmarštis, kuri nebūtų represija - užmarštis, kuri „atleistų, pateisintų ir išrištų“ (Derrida, 1992, p. 16). Tokia užmarštis, Derrida teigimu, „nėra niekas“ net jei nieko nelieka. Tai negalėtų būti tiesiog ne-patirtis ar ne-regimybė. *Dovanos* „įvykis“ įvyksta akimirksniu ir nepriklauso laiko ekonomijai - t.y. „laikas be laiko“ (Derrida, 1992, p. 17).

Derrida dažnai, skirtinguose savo veikaluose, vartoja dykumos įvaizdį, kuriuo jis tikėtina referuoja į dykumos tėvus (ar bando nusavinti jų diskurso nediskursyvumą). Autorius, sekdamas religijos etimologija, kalba apie pirminį sąryšingumą, kuris yra iki-socialus ir yra bet kokio santykio, net su pačiu savimi, pagrindas. Savo pranešime „Tikėjimas ir žinojimas“ jis implicitiskai tai patvirtina teigdamas, jog tai yra „tiesiog tuščia ir neapibrėžta abstrakcija“, kuri „gali suteikti pagrindą visam tam, ko jos pagalba stengiamasi išvengti“ (Derrida, 2000, p. 27). Taip pabrėždamas (iki ar ne) diskursyvų, jam rūpimos, pamatinės ontologinės atverties (iki bet kokio apreiškimo) struktūros aspektą, kuri jį sieja su dykumos tėvų profenomeno negatyviaja intuicija. Galima įtarti, jog Derrida, kaip tikras Platono įpėdinis, veda mus nuo dykumos tėvų kūniškos askezes dykumoje prie „dykumos dykumoje“, kurią jis įvardija kaip *chorą* ir jos intencionalų modalumą - *mesijiškumą*.

Terminas „chora“, kurį Derrida pasiskolina iš Platono dialogo „Timajas“. „[T]ačiau [,Platonas, Derrida teigimu,] neįstengia pakartotinai įsisavinti [šios sąvokos] rišlioje autointerpretacijoje (Derrida, 2000, p. 30)“. Derrida referuodamas į „Timają“ teigia, jog kalbėjimas

apie *chorą* numato „oniriškai pavainikišką samprotavimo“ būdą, kuris, tarsi „mitas mite“ arba „bedugnė mite“, peržengia mitologiškumą. Derrida įvardija *chorą*, kaip filosofo-mitemą, kuri nėra vienalytė mitui, todėl ji pavergia mitą ir kreipia jį filosofiniam tikslingumui (Derrida, 1995, p. 113). Derrida akcentuoja *choros* negatyvumą⁷, „ji [chora] nėra niekas kitas kaip atrama ar dalykas, kuris teikia vietą priimdamas ar išreikšdamas arba leisdamasis būti išreikštu/suprastu (Derrida, 1995, p. 95)“⁸. Autorius tęsia, jog „Chora yra niekas (buvinio ar esamybės niekas), tačiau ne tas Niekas, kuris per Dasein nerimą dar atsivertų būties klausimui (Derrida, 2000, p. 32)“. Derrida teigia, jog *chora* žymi vietą - tarpą, kuris išlaiko nesimetrišką santykį su viskuo, kas yra „joje“, šalia arba kartu su ja ir sudaro porą su ja (Derrida, 1995, p. 124)⁹. „[C]hora nurodo abstraktų erdviškumą, tiesiog vietą, absoliučios išorybės vietą, tačiau kartu vietą, kur išsiskiria du požiūriai į dykumą (Derrida, 2000, p. 30)“.

Mesijiškumas (arba „mesianybė be mesianizmo“) priklauso universaliai pasaulio struktūrai, todėl, Derrida manymu, politika (revoliucija neįmanoma be *mesijiškumo*) ir ateitis apskritai yra neįmanoma be tam tikro mesianizmo. Tačiau autorius, išlaikydamas pamatinę matricą, siekia atsiriboti nuo „turiningo“ religinio fundamentalizmo taip atskirdamas dvi *mesijiškumo* erdves. Derrida pasisako už tam tikrą „asketinį“ „dykumos“ *mesijiškumą* be konkretaus turinio, kuris būtų artimas neesencialistiniam materializmui. *Mesijiškumas* kaip tam tikras atvirumas ir laukimas be ateinančiojo (laukimas be lūkesčių horizonto) turintis siaubo ir „įdomų“ mirties poskonį. Mesijinė dvejonė neparalyžiuoja jokio sprendimo patvirtinimo, jokios atsakomybės, priešingai, tai suteikia būtiną sąlyga jų įgyvendinimui (Derrida, 2006, p. 210-213). Derrida teigia, jog nėra aišku, ar laukimas paruošia ateities atėjimui, ar primena apie spektrini pasikartojimą. Toks nežinojimas nėra

⁷ „Chora, „išbandymas chora“ būtų - bent jau interpretuojant ją taip, kaip aš maniau esant galima - vietovardis, vienintelis ir visiškai konkretus - vietovardis, ženklīnantis tą erdviškumą, kuris, išsprūsdamas iš bet kokios teologinės, ontologinės ar antropologinės instancijos gniaužtų, nenusakomo amžiaus, be istorijos ir „senesnis“ už visas priešpriešas (pavyzdžiui, juslinis/suvokiamas protu), vis dėlto pasirodo nesąs, „anapus būties“, kaip kad siūlo negatyvusis kelias. Tuo pat metu chora lieka visiškai neprieinama ir heterogeniška visiems istorinio apreiškimo arba antropoteologinės patirties procesams, kurie visgi suponuoja ją kaip abstrakciją. Ji niekada nebus įvesta į religiją ir niekada nesileis sakralizuojama, sušventinama, humanizuojama, teologizuojama, sukultūrinama, suistorinama. Radikaliai heterogeniška sveikumui ir nepažeistumui, šventumui ir sakralumui, ji niekada nesileidžia indemnizuojama. Apie tai net negalima kalbėti esamuju laiku, nes chora kaip tokia niekuomet nepasireiškia esatyje. Ji nėra nei Būtis, nei Gėris, nei Dievas, nei Žmogus, nei Istorija. Ji jiems niekada nepasiduos, ji visuomet bus buvusi (ir net joks ankstesnis būsimasis laikas nebus galėjęs pakartotinai įsisavinti, palenkti arba mąstyti nei tikėjimo, nei įstatymo neturinčią chora) begalinio atsparumo, be galo neprieinamo likinio vieta: beveidis visai kitas.“ (Derrida, 2000, p. 32).

⁸ „Khōra is not, is above all not, is anything but a support or a subject which would give place by receiving or by conceiving, or indeed by letting itself be conceived.“ (Derrida, 1995, p. 95)“.

⁹ „Khōra marks a place apart, the spacing which keeps a dissymmetrical relation to all that which, "in herself," beside or in addition to herself, seems to make a couple with her.“ (Derrida, 1995, p. 124).

pažinimo spraga, nes joks žinių akumuliacija negalėtų užpildyti tokios spragos, kuri neturi nieko bendra su žinojimu, taigi, ir su nežinojimu. Atvirumas turi išsaugoti šį nevienalytiškumą kaip vienintelę užtikrintos ateities galimybę. Atvirumas yra pati ateitis, kuri iš ten ateina ir yra jo atmintis. Patiriant baigtinumą per eschatologiską kraštutinumą skelbiantį ateitį, kuri gali artikuluotis tik per praeities tikslus, tačiau Derrida vengdamas totalizuojančio horizonto pavojaus, kuris jo teigimu sunaikina ateitį, atskiria eschatologiją nuo teleologijos. Jo teigimu, „eschatonas“, skirtingai nuo „tikslas“, kiekvieną akimirka jau viršija ribojančią prigimties sąvoką (Derrida, 2006, p. 44-45). „Ateinantis diskursas - apie kvietimą ateiti ir apie pasikartojimą. Aksioma: nėra kvietimo ateiti, jei nėra paveldo ir galimybės pasikartoti. Jokio kvietimo ateiti, jeigu nėra nors kiek iteratyvumo, kad ir sudarant sąjungą su pačiu savimi ir patvirtinant pirmąjį taip. Nėra kvietimo ateiti, jeigu nebus nors kiek mesianistinės atminties ir pažado, išplaukiančių iš mesianybės, senesnės už bet kokią religiją, pirmąjį, šesnesnės už bet kokį mesianizmą.“ (Derrida, 2000, p. 66).

Svetimybė negali būti anticipuota. Laukimas be laukimo horizonto, laukimas to, ko nesitikima, svetingumas be išlygų, kai svetimas nėra įtraukiamas į kažkokį totalizuojantį simbolinį santykį (šeima, valstybė, tauta, teritorija, gimtoji žemė ar kraujas, kalba, kultūra apskritai ar netgi žmonija). Mesijinė atvertis tam, kas ateina, įvykis, kurio negalima laukti ar iš anksto atpažinti, įvykiui kaip pačiai svetimybei, kuriai visada būtina palikti tuščią vietą, Derrida teigimu, yra pati spektriškumo vieta (Derrida, 2006, p. 81-82). „Su šiuo laukimu susijęs nenumaldomas teisingumo troškimas. Akivaizdu, kad laukimo nesutvirtina ir neturi sutvirtinti joks žinojimas, įsisąmoninimas, numatymas, programa. Ši abstrakti mesianybė nuo pat pradžių yra būdinga tikėjimo, patikėjimo arba į žinojimą neredukuojamo pasitikėjimo kredito bei patikimumo patirčiai, kuri per liudijimą „pagrindžia“ bet kokį ryšį su kitu. Vien tik šis teisingumas, kurio aš netapatinu su teise, leidžia tikėtis anapus „mesianizmą“ esant universalizuojamą atskiribių kultūrą, kurioje vis dėlto gali išryškėti abstrakti vertimo neįmanomumo galimybė, jis iš anksto būdingas pažadui, tikėjimo aktui arba raginimui tikėti, kuriuos galima aptikti bet kuriame kalbėjimo akte ir bet kuriame kreipimesi į kitą. Tik šito - ne kokio kito ir ne iki bet kurio kito - tikėjimo universalizuojama kultūra įgalina „racionalų“ ir universalų diskursą „religijos“ tema. Ši visiškai apnuoginta, kaip ir priklausoma, mesianybė, šis tikėjimas be dogmų, apgraiptom slenkantis absoliučioje naktėje, neišsprastini į jokią mūsų tradicijoje priimtą opoziciją, pavyzdžiui, proto ir mistikos priešpriešą. Ji pasirodo visur, kur nenumaldomai mąstydamas visiškai racionali analizė išryškina tokį paradoksą, įstatymo pagrindas - įstatymo dėsnis, institucijos įkūrimas, konstitucijos radimasis - yra „performatyvus“ įvykis, negalintis priklausyti tam visetui, kurį jis grindžia, įkuria ar įteisina. Toks įvykis savo atveriamą

dalykų logikos požiūriu negali būti įteisintas, jis yra kito sprendimas ten, kur joks sprendimas nėra įmanomas.“ (Derrida, 2000, p. 29-30).

2. MARKSO SPEKTRAI

2.1. Markso egzegzė ir „paveldėjimas”

Pats Jacques'as Derrida vėliau pasirodžiusiame tekste *Marx & Sons*, kalbėdamas apie savo veikalą teigia, jog *Spectres de Marx* pasirodė tam tikru metu kaip kreipimas, kuris uždavė trejopą klausimą - 1) „politiškumo“ (apie „politikos“ esmę, tradiciją ir demarkaciją, ypač Markso kontekste); 2) „filosofiškumo“ (filosofijos kaip ontologijos apskritai ir ypač Markso kontekste); 3) „topoi“ (bendrų dalykų atpažinimas po vardais kaip „Marksas“ dėl kurių galima nesutarti). Šie trys klausimas, mano autorius, yra neatsiejami ir sudaro jo knygos tezė (arba hipotezė), tačiau tai nėra manifestas. „Markso šmėklose“ hipotezės pateikimas nepasirodo tinkama prasme. Derrida teigimu, „nepristatydamas savęs dabartyje, jis [*Spectres de Marx* tekstas] vis dėlto užima poziciją, kaip sakoma - savo „poziciją“ arba, tiksliau, „prielaidą“, t.y. taip prisiimtą „atsakomybę“ (Derrida, 2008, p. 217-219).

Dalis *Spectres de Marx* teksto yra tam tikra politinė (taip pat politikos ir politiškumo) diagnozė, kurios dėka autorius save pozicionuoja. Todėl, antrajame knygos skyriuje pavadinimu „Marksizmo išvaymas“ („Conjurer - le marxisme“), autorius atkreipia dėmesį į vyraujantį skirtingose kultūros srityse hegemonį diskursą, kuris triumfališkai kalba apie marksizmo pabaigą ir Markso mirtį. Jo teigimu „hegemoninė jėga visada yra reprezentuojama dominuojančios retorikos ir ideologijos“ (Derrida, 2006, p. 68). Todėl, siekdamas tam pasipriešinti, Derrida dekonstruoja „istorijos pabaigos evangelijų“ diskursą, kuriam atstovauja Francis Fukuyama ir jo knyga (Derrida peikiama kaip „anti-marksistinis užkeikimas“) pavadinimu *The End of History and the Last Man*. Derrida teigia, jog šiuo metu vyksta „pasaulinis karas“ dėl „Jeruzalės pasisavinimo“, nes mesianistinės eschatologijos matrica yra būdinga ne vien marksizmo kritikuojamoms ideologizuotos sąmonės formoms, bet ir pačiai marksistinei kritikai. Derrida atkreipia dėmesį į „liberalizmo evangelijų“ krikščioniškai-hegeliškas ištakas, kurios suponuoja istorijos ir esamo istoriškumo pabaigą, kuris keičiamas „nauju post-istoriniu istoriškumu“ (Derrida, 2006, p. 93). Istorijos pabaigos naratyvas, kurio kulminacija yra pasaulinė super-valstybė, Derrida nuomone, be abejonės yra krikščioniškosios eschatologijos tąsa (Derrida, 2006, p. 76). Autorius mano, jog propaguojamas neoliberalizmas ir laisvos rinkos triumfas nepasiteisina, nes vienu metu yra postuluojamas kaip idealas (reguliatyvi fikcija) bei aktualus pasaulio istorijos išsipildymas, kuris

yra aklas trečiame knygos skyriuje („Usures (tableau d'un monde sans âge“) jo minimoms dešimčiai esamos pasaulio tvarkos blogybių (Derrida, 2006, p. 100-104).

Trečiajame skyriuje Derrida atkreipia dėmesį į parlamentinės demokratijos ir politikos apskritai krizę, kuri seka iš naujų technologijų ir medijų įsigalėjimo viešojoje erdveje. Žiniasklaidos priemonės pavojingai susilpnino renkamų atstovų autoritetą. Vakarų demokratijose vyrauja tendencija nebevertinti profesionalaus politiko. Jie praranda pamatinę kompetenciją, kurią jiems anksčiau suteikdavo parlamentinio atstovavimo struktūros ir su tuo susiję partiniai aparatai. Kiek šiuolaikinis politikas bebūtų kompetentingas, tačiau naujos sąlygos jį daro struktūriškai nekompetentingą. Profesionalūs politikai vis dažniau traktuojami kaip pramogų industrijos veikėjai. „Šnekančios galvos“ pasirodo kaip marionetės televizijos retorikos scenoje (Derrida, 2006, p. 98-100). Ketvirtajame skyriuje pavadinimu „Au nom de la révolution, la double barricade (impure „impure impure histoire de fantômes“), autorius teigia, jog naujos telekomunikacinės technologijos daro partinę politinių struktūrų formą pasenusią. Derrida mano, jog galima vis dažniau pastebėti, jog partijos struktūra nebegali prisitaikyti prie naujų tele-techno-medijų viešosios erdvės, politinio gyvenimo, demokratijos ir naujų atstovavimo būdų (parlamentinio ar neparlamentinio) sąlygų. Todėl, Derrida teigimu, įmanoma kalbėti apie kažką anapus tokių politinio reprezentavimo sistemų. Svarstant, kokia bus rytojaus demokratija (ir marksizmas), vertėtų pripažinti tam tikros koncepcijos arba tam tikros partijos tikrovės (bei jai koreliuojančio valstybinio modelio) baigtinumą. Autoriaus teigimu, „vyksta judėjimas, kurį susigundytume apibūdinti kaip tradicinių valstybės, partijos, profsąjungos sampratų dekonstrukciją“. Nors jie ir nereiškia valstybės nykimo marksistine prasme, Derrida teigimu, neišeina analizuoti jų istorinio išskirtinumo už marksistinio palikimo ribų (Derrida, 2006, p. 127-128).

Per visą *Spectres de Marx* tekstą nagrinėjamos ir peržaidžiamos palikimo, paveldėjimo ir įpėdinystės su ją lydinčią atsakomybę temos. Tačiau *Marx & Sons* Derrida pabrėžia savo savotišką santykį su šiomis temomis teigdamas, jog jam nerūpi teisėto paveldėjimo klausimas ir ar jis pats teisėtai naudojasi Markso paveldu įrašydamas save į jo įpėdinių gretas. Autoriaus teigimu, jis visada siekė oponuoti genealoginės prieigos tam tikram fraternalizmui, kuris susiveda į brolių ar tėvo ir sūnaus santykį kaip legitimizuojantį principą. „Teisėtos kilmės fantazijos“ logikos dekonstrukcija Derrida yra pirmasis etinis ir politinis principas (Derrida, 2008, p. 230–233). Taip pat *Spectres de Marx* knygos pradžioje jis trumpai užsimena, ko galima tikėtis iš jo „pavainikiško“ paveldėjimo teigdamas, jog totalybė negali paveldėti pati savęs, todėl paveldėjimas yra įmanomas tik per skirtumą ir atidėjimą, kai paveldas yra pervertinamas ir supriešinamas tiek su tuo, kas laikoma jam išoriška, tiek su tuo, kas yra paveldo viduje (Derrida, 2006, p. 18).

Trečiajame *Spectres de Marx* skyriuje autorius kalba apie „įpėdinio atsakomybę“ skolos marksizmui kontekste, teigdamas, jog „nesvarbu ar kažkas tai žino ar to nori, bet visi vyrai ir moterys visoje žemėje šiandien tam tikru mastu yra Markso ir marksizmo paveldėtojai (Derrida, 2006, p. 113)“. Derrida, galima sakyti, savavališkai ir performatyviai įrašo ne vien save, bet ir „visas gyvas būtybes“ į šias gretas teigdamas, jog „mes visi esame išskirtinio projekto arba pažado pasirodančio filosofiniu ir moksliniu pavidalu paveldėtojai“, kuris nėra mitologinis ar religinis (pozityvios religijos prasme). Šio projekto, kuris nėra tautinis, religinis, mitologinis ar „mistinis“ plačiąja prasme unikali forma neleidžia jo užgniaužti ar panaikinti, bet tik perkelti gedėjimo proceso metu, tačiau toks išstūmimas nepanaikina pačios traumos ar marksizmo projekto (Derrida, 2006, p. 113).

Derrida reziumuoja trečiąjį skyrių trejopu įsiskolinimu, kurį patiriame kaip paveldėtojai - pirmiausia Marksui ir marksizmui, kurio neįmanoma vienareikšmiškai pateikti ar apspręsti. Antras įsiskolinimas demokratijai ir žmogaus teisėms¹⁰, kurios niveliuojamos tarptautinio kapitalo srautų ir suverenių valstybių skolų. Trečioji skola yra valstybės klausimui, kurios nykimas pranašautas ortodoksinio marksizmo turėtų būti persvarstyti, kaip transformacija neutralizuojanti jos hegemonines institucijas (Derrida, 2006, p. 116–117).

Derrida teigimu, pagrindinės trys „Markso spektrų“ gijos, kurios susipina į Markso filosofijos klausimą yra politikos fenomenalumo, filosofijos kaip ontoteologijos, ir paveldo slypinčio po „Markso“ vardu. Autorius teigia, jog jis bando „apibrėžti veiksmą, kuris, peržengdamas klausimo formą, yra atsakomybės prisiėmimas ir įsipareigojimas performatyviu būdu“ (Derrida, 2008, p. 219).

Dalį *Spectres de Marx* Derrida paskiria Markso ir marksizmo tekstų korpuso egzogezei, kurios pagalba plėtoja savo ambicingą filosofijos ir politikos revizijos programą. Pirmajame skyriuje pavadinimu „Markso potvarkiai“ („Injonctions de Marx“), remdamasis Maurice'u Blanchot, jis pritaiko savo strategiją, kuria dekonstruoja tariamą marksistinę tradicijos vientisumą ir paties „Markso balso“ tapatybę atskleidamas naujai skambančią iš tekstų korpuso sklindančią

¹⁰ Nors vėliau jis sako, kad „nelabai tiki abstrakčia žmogaus „žmogaus teisių“ sąvoka“, nes ji numano „metafizinę žmogaus sampratą [U concept metaphysique de l'homme]“, kuri yra žmogaus teisių centre (Derrida, 2008, p. 241).

Markso balsų polisemiją pasibaigus Sovietų Sąjungai ir kitoms ortodoksinės komunistinės tradicijos institucijoms. Tam jis dažnai pasitelkia žodžių žaismą. Todėl, Derrida, pavyzdžiui, aptaria prancūzišką žodį „conjuratio“ ir jo skirtingas reikšmes, kurių pagalba susieja aptariamus, iš pirmo žvilgsnio nevienalyčius, klausimus. Derrida mini tokias „conjuratio“ reikšmes kaip suokalbis, priesaika, išsikvietimas, invokacija, egzorcizmas (Derrida, 2006, p. 49-60). Antrojo skyriaus pradžioje Derrida pabrėžia žodžio „conjuratio“ priesaikos reikšmę – „pažadėjimas, apsisprendimas, atsakomybės prisiėmimas, trumpai tariant, įsipareigojimas performatyviu būdu“, kurios pagrindu, medialumo ir performatyvumo kontekste, permąsto įžymiąją vienuoliktąją Markso tezę apie Feuerbachą teigiančia, jog „iki šiol filosofai tik įvairiai interpretavo pasaulį, bet tikslas yra jį keisti“. Savo dekonstrukcinio diskurso rėmuose jis teigia, jog „interpretacija jau transformuoja [keičia] tai, ką ji interpretuoja“ (Derrida, 2006, p. 62). *Marx & Sons* tekste Derrida mums paaiškina, jog *Spectres de Marx* ir visi jo tekstai ir jų argumentacija yra nulemti tam tikro „kvaziperformatyvumo“, kuris neapsiriboja siauruoju austinišku kalbos performatyvumo aspektu. Derrida teigia, jog viena jo darbų pastanga apskritai yra performatyvumo teorijos transformacija dekonstruojant ją iš vidaus, kad ji galėtų veikti pagal kitą nei binarinės ontologijos skirčių logiką (Derrida, 2008, p. 224).

Atsakydamas į kritiką, jog jo marksistinės ontologijos dekonstrukcija veda į Markso depolitizavimą, autorius atrėžia, jog būtina atlikti tam tikrą marksistinio paveldo pervertinimą perkeltiant jį iš politinės plotmės (kaip mes suprantam - atliekant tam tikrą „epoche“ veiksmą), kad būtų įmanomas to paveldo „repolitizavimas/ perpolitizavimas“ (Derrida, 2008, p. 221). Derrida pabrėžia, „perpolitizavimas visada apima santykinį depolitizavimą, suvokimą, kad senoji politikos samprata pati savaime buvo depolitizuota arba depolitizuojama (Derrida, 2008, p. 223)“.

Jau *Spectres de Marx* tekste pats Derrida įspėja, jog nevalia apžaišti Marksą prieš marksizmą taip neutralizuojant ir nuslopinant politinį imperatyvą. Nors pats Marksas yra prisipažinęs Engelsui, jog „Aišku, kad aš nesu marksistas“, bet Markso depolitizavimas įrašant jį į vakarų filosofinį kanoną grasina anestezuojančiu filosofiniu-filologiniu grįžimu prie jo palikimo, kuris įsivyraudamas užgniaužtų kitus „Markso balsus“. Derrida siekdamas Blanchot teigia, jog Marksas kaip filosofas ir Maksas kaip revoliucionierius nėra redukuojami vienas į kitą, tačiau tai nereiškia, jog jie nėra nesuderinami. Derrida mano, jog žlungant komunistiniam blokui Markso revoliucinis palikimas yra ypač aktualus, todėl jis pats „teikia pirmenybę politiniam gestui“ (Derrida, 2006, p. 37-42).

Todėl, kaip politinį sprendimą esamoms negandoms (referuodamas į tai viso veikalo eigoje), Derrida siūlo „naująjį internacionalą“ - bendraminčių draugystę anapus institucijų (tokių kaip

„senasis internationalas“ ar partijos) vienijamą tam tikrų Markso ir marksizmo dvasių. Toks aljansas siektų atnaujinti esamą marksizmo kritiką, o ypač ją radikalizuoti (Derrida, 2006, p. 106-107).

Derrida mano, jog marksistinė kritika vis dar gali būti vaisinga pritaikant ją prie naujų sąlygų. Tačiau bodisi pataikauti marksistinei ortodoksijai, teigdamas, jog ištikimybė tam tikros marksistinės dvasios paveldėjimui yra radikalios savikritikos pareiga, kuri užklausia pamatines marksistinės doktrinos kategorijas kaip dialektinis metodas, dialektinis materializmas, socialinė klasė, darbo sąvoka ir gamybos būdas (Derrida, 2006, p. 108-111).

Derrida teigimu, teisingumo ir *mesijiškumo* idėja yra jo knygos pagrindas, kiek ta idėja sugeba išvengti tapatybės logikos (Derrida, 2008, p. 227). Todėl jis atmeta kritiką, jog išsižada marksistinių klasės kategorijų ar kad vartoja „estetinį“ ar „kvazireliginį“ diskursą. Jis neatmeta jokių paveldėtų marksistinių kategorijų ar skirčių, kurios, jo nuomone, išlieka aktualios, tačiau kvestionuoja jų tapatybės logiką, kuri žiūrint nekritiškai neleidžia šių kategorijų taikyti abstrakčiam dominavimo santykiui ir aprašyti naujai kylančių hegemonijų (Derrida, 2008, p. 237).

Derrida mano, jog marksizmas išlieka nepakeičiamas, tačiau struktūriškai nepakankamas. Jis išliks aktualus su sąlyga, kad bus transformuotas ir pritaikytas prie naujų sąlygų ir naujo ideologinio mąstymo, kas Derrida yra nauja technoekonominių priežastinių ir religinių spektrų artikuliacijos analizė. Derrida mano, jog tokia transformacija yra suderinama ir nuosekliai seka „marksizmo dvasia“, kurios pagrindu jis ragina atpažinti pačiai marksistinei ontologijai būdingą „mesianistinės eschatologijos struktūrą“ (Derrida, 2006, p. 73).

Derrida teigia, jog niekada negalėtų išsižadėti tam tikro emancipacinio mesijinio pažado laisvo nuo bet kokio dogmatiško turinio, kuris reikalautų įsipareigoti tam tikriems metafizinėms-religiniams ir mesianistinėms determinacijoms. Todėl dekonstrukcija, galiausiai, nėra metodinė ar teorinė procedūra (Derrida, 2006, p. 111-112). Metafizikos dekonstrukcija kaip „demistifikacija arba kalbos autonominės hegemonijos desedimentacija“, kuri nebūtų įmanoma iki Markso. Dekonstrukcija neturi jokios prasmės ar intereso be radikalizacijos kaip tokios, kuri skleidžiasi tam tikroje marksizmo dvasioje (Derrida, 2006, p. 115). Derrida teigia, jog dekonstrukcijos siekis čia suabejoti ne vien ontoteologine, bet ir archeteleogine istorijos sampratomis, kurioms atstovauja Hėgelis, Marksas ir Heidegger'is, bet ne tam kad jas paneigtų, o tik išryškintų, jog onto-teo-archeo-teo-logija užgniaužia, neutralizuoja ir galiausiai panaikina istoriškumą. Ko pasekmė neturėtų būti „naujas istorizmas“, bet radikaliai nauja prieiga, kuri įtraukia mesianistinį ir emancipacinį pažadus ne konkrečiu programų ar projektų pavidalu. Derrida mano, jog tokia eschatologinė nuostata teikia

repolitizavimo ir net naujos politiškumo sampratos galimybę, kurią įgalina dekonstrukcinė prieiga. Dekonstrukcija, kuri Derrida teigimu, niekada nebuvo marksistinė ar antimarksistinė, bet visada atstovavo tam tikrą „marksizmo dvasią“, kurių yra daug - tikrai daugiau nei viena (Derrida, 2006, p. 93-95). Derrida teigimu, būtina atskirti „marksistinės kritikos dvasią“ nuo bet kokių konkrečių turinių įskaitant ir dekonstrukciją, kuri pati jau net nėra kritika (Derrida, 2006, p. 85-86).

2.2. Hantologija

2.2.1. Spektras ir hantologija

Spectres de Marx tekstą Derrida pradeda su hipotetine situacija, jog kažkas pasako, kad „norėtų išmokti gyventi“. Autorius teigdamas tokio siekio aporetškumą, kuris pasirodo kaip išmintis ties gyvenimo pakraščiu. Vidinė arba išorinė riba – „heterodidaktika tarp gyvybės ir mirties“. Derrida teigimu, toji išmintis yra pati etika, kuriai reikia ir gyvenimo ir mirties. O išsilaikyti ir kalbėti apie tai, kas yra tarp tų dviejų, Derrida manymu, įmanoma per vaiduoklį/fantomą, kurio spektriškumas yra nesatis pasirodanti anapus gyvos dabarties. Pamoka gyventi su vaiduokliais, gyventi teisingiau ir atsakingiau prieš tuos, kurių nėra (mirusiuosius ar negimusiuosius). Taip Derrida iškelia paveldo, atminties, ir kartų politikos klausimus spekuliatyvus susitikimas su kuriais yra įmanomas spektriniame momente, kuris nepriklauso gyvai dabarčiai (Derrida, 2006, p. XVI-XX).

Pirmajame *Spectres de Marx* kyriuje Derrida priešpastato Shakespeare'o „Hamleto“ titulinio personažo „Tėvo šmėklą“ „Komunizmo šmėklai“ „klaidžiojančiai po Europa“, kuri pasirodo „Komunistų partijos manifeste“ pasitelkdamas Paul'o Valéry veikalus *La crise de l'esprit* ir *La politique de l'esprit*, kur vyksta literatūrinis šmėklų susitikimas Valéry „Europinio Hamleto“ rankose Europos didžiūnų kaukolių pavidalu (Derrida, 2006, p. 1-4). Tokiu būdu Derrida paruošia sceną *spektro* (fantomo, vaiduoklio, šmėklos) figūros įžengimui, kuri tampa patogiu sąryšio arba tiksliau sąlyčio tašku jo gvildenamoms problematikoms.

Derrida atkreipia dėmesį į tai, kaip medijos keičia, kur yra brėžiama politiškumo riba. Jo teigimu žiniasklaidos priemonė (naujienos, spauda, telekomunikacijos, techno-tele-diskursyvumas, techno-tele-ikoniškumas) lemia viešosios erdvės struktūrą ir politiškumo fenomenalumą. Tokį „besispektralizuojanti“ elementą Derrida įvardija *hantologijos* naujadaru (neografizmu). Šią kategoriją autorius laiko neredukuojama ir suteikiančia galimybę ontologijai, teologijai, teigiamai ar neigiamai ontoteologijai (Derrida, 2006, p. 62-63). Derrida teigimu, tai yra diskursas, kuris būtų ne vien didesnis ir galingesnis už ontologiją ar Būties mąstymą. Jis į save įtrauktų tam tikras vietas, tam tikrus veikimo būdus, eschatologija ir teleologija. Istorijos pabaigos inscenizavimo diskursas, kuris siektų suvokti nesuvokiamą vaidenimosi logiką, kuri numato pasikartojimą to, kas singuliaru ir nepakartojama. To, kas pasirodo tarp „būti ar nebūti“ skirties, tarp esaties ir nesaties, tarp

aktualumo ir neaktualumo, tarp gyvenimo ir negyvenimo. Diskursas, kuris leistų mąstyti spektro galimybę ir galimybę kaip spektrą (Derrida, 2006, p. 10).

Derrida išskiria tris aspektus, kuriais bando išnagrinėti vieną dalyką, kuris priklausomai nuo konteksto būtų įvardijamas kaip „dvasia“, „spektras“ arba „karalius“. „Karalius“, kuris užima „Tėvo“ vietą ir kuris pasirodo ten, kur jis atsiskiria nuo savo kūno, kūno, kuris visada yra su karaliumi. Pirmasis aspektas, Derrida teigimu, yra „gedulas“, kuris reiškia bandymą ontologizuoti palaikus, siekiant juos identifikuoti lokalizuojant mirusį, nes „nėra nieko blogiau gedėjimo procesui nei sumaištis ar abejonė“. Abejonė, kas ir kur palaidotas, trukdo gedėjimo procesui. Kitas aspektas, įgalinantis kalbėti apie vaiduoklius, yra „kalba“ ir „balsas“. Paskutinis aspektas yra „darbas“ arba „veikimas“. Darbas, kuriuo dvasia save pristato, transformuoja arba transformuojasi (Derrida, 2006, p. 8-9).

Derrida brėžia ribą tarp dvasios ir spektro, taip pat vėliau spektrą/fantomą/šmėklą/vaiduoklį atskirdamas nuo ikonos, stabo, atvaizdo, platoniškojo fantazmo ar tiesiog simuliakro, nors, Derrida teigimu, jie yra artimi ir juos sieja daugiau negu vienas panašumas. Spektras, autoriaus teigimu, yra „įkūnyta dvasia“, kas yra žodžių žaismas, nes gali nurodyti ne vien empirinį *corpus*, bet ir teisinį, teologinį, ar psichoanalitinį „inkorporavimo“ termino kontekstus, kuriuos vėliau paliečia pats autorius ir jo interpretatoriai plėtodami *hantologinį* diskursą. Derrida teigia, jog šmėkla yra tam tikras „fenomeninis ir kūniškas dvasios pavidalas“ – „jutiminis-antjutiminis“¹¹, „kūnas be mėsos“, kuris „pasirodęs tuoj pat išnyksta“. Spektras pasirodo grįždamas, tai yra nepagaunamas ir beveik neįvardijamas „kažkas“, kurio asimetrišką žvilgsnį mes galime patirti. Derrida atkreipia dėmesį į „Hamleto Tėvo šmėklos“ šarvus ir jų nuleistą antveidį. Jo teigimu, šarvai yra artefaktas ir tam tikras „techninis protezas“, kuris užmaskuoja, apsaugo spektro tapatybę ir jo kilmės paslaptį. Šarvai pilnai apgaubia jų nešiotoją tuo skirdamiesi nuo kaukės, tačiau su kauke juos sieja neprilygstama techninė galia matyti ir nebūti matomiems (Derrida, 2006, p. 7-8).

Derrida atkreipia dėmesį į sunkiai verčiamą žodį „der Spuk“ ir jo veiksmažodinę formą „es spukt“, kurie nurodo vaiduoklį ir anoniminių vaidenimosi veiksmą. Patiriama „revenant“ - išėjusiojo sugrįžimas, spiritizmas, okultizmas, gotikinis romanas, tamsa, anoniminių grėsmės ar neišvengiamumo atmosfera. Dalykas, kuris vaidenasi, nėra kažkaip identifikuojamas, lokalizuojamas. Neišeina priskirti to prie percepcijos ar haliucinacijos. Patiriamas tik nematomo

¹¹ Derrida atkreipia dėmesį į šios frazės vartojimo genealogiją „Kapitale“, kurią, jo manymu, Marksas pasiskolina iš Hėgelio „Filosofijos Enciklopedijos“, kurioje ji yra vartojama laiko apibrėžimo kontekste. Derrida teigimu tai nėra atsitiktinumas, nes laikas vaidina esminį vaidmenį prekių fetišizavime (Derrida, 2006, p. 194).

žvilgsnio nejaukumas - „Unheimliche“ (Derrida, 2006, p. 166; 169-170). Derrida teigimu, dėl „es spukt“ beasmenės žodinės formos neapibrėžtumo galima kalbėti apie „pasyvų nerimo judėjimą“, apie baimingą judesį, pasiruošusį kažką sutikti. Toks svetingumas, autoriaus teigimu, „priima nepriimdamas“ nepažįstamąjį, kuris jau yra viduje - absoliutus svetimo artumas, kurio anonimiškas yra neįvardijama ir neutrali jėga, tai yra neapsprendžiama, nei aktyvi, nei pasyvi tapatybė, kuri nieko neveikdama nepastebimai užima vietas, kurios nepriklauso nei mums, nei jai (Derrida, 2006, p. 217).

Derrida teigia, jog kažkas išėjęs pasirodo kaip neišėjęs. Todėl vaiduoklis nėra niekas - vaiduoklis gali veikti. Jo teigimu, atpažinus palaikus mirusieji gali dirbti. Todėl, autorius mano, jog įmanoma kalbėti apie „fantomų gamybą“, kuri taip pat yra tam tikras „fantomatinis gamybos būdas“, kylantis iš gedulo. Derrida kalba apie tam tikrą gedulo topologiją, teigdamas, jog gedulas visada lydi traumą, o pats gedėjimo procesas nėra baigtis. Autorius teigia, jog gedulas nėra viena iš galimų darbo atmainų, bet pats darbas, iš kurio seka jo gamybos ir politiškumo persvarstymas (Derrida, 2006, p. 120-121).

2.2.2. „Išniręs laikas“

Derrida aptaria iš Shakespeare'o „Hamleto“ paimtą vaiduokliško „išnirusio laiko“ metaforą peržaisdamas šios frazės prasminę sklaidą skirtingose jos vertimuose iš anglų į kitas kalbas; teigdamas, jog genialus veikalas artikuliuojasi ir animuojasi „spektrine maniera“, kuri neleidžia jo suredukuoti į vieną iš galimų, kai kada prieštaringų, vertimų ar interpretacijų. Interpretacijų, kurių „neorganizuota sklaida yra spektro veikimo išdava“ (Derrida, 2006, p. 20-22).

Pats Derrida linksta prie André Gide'o „*The time is out of joint*“ vertimo kaip „*Cette époque est déshonorée*“, nes jis, Derrida teigimu, atskleidžia frazės politinę ir etinę prasmę. Hamletas yra negarbingos ir iškrypusios epochos įkaitas - neteisingos epochos, kurią, dėl savo kilnios karališkos prigimties, jis įpareigotas ištaisyti. Derrida teigia, jog Hamletas ne kiek keikia pasaulio neteisybę, kiek savo - kaip teisuolio ir teisėjo - to, kuris turi atstatyti teisingumą, likimą. Hamletas keikia savo gyvenimą ir patį gimimą dėl pareigos, kurią jam užkrauna pasirodžiusi šmėkla. Derrida teigia, jog pats Hamletas „yra išniręs“ - apsėstas įstatymo, teisingumo ir keršto (Derrida, 2006, p. 22-25).

Tokios heterogeniškos tradicijos pagalba Derrida, beveik nepastebimai, sugeba susieti „išnirusį laiką“ su „išnirusiu teisingumu“. Remdamasis Heidegger'iu Derrida kalba apie cirkuliarių mainų ir ekonominio laiko bei teisingumo „išnirimą“ taip susiedamas su savo kituose kūrinuose anksčiau plėtojama dovanos tema. *Dovana* (ir jos kitur plėtojamas neįmanomumas) yra vienintelis būdas kuriuo, Derrida manymu, įmanoma išgelbėti ne vien teisingumą, bet ir įvykio įvykiškumą. Jo teigimu, dekonstrukcija įgauna savo pavidalą kaip mąstymas apie „dovaną ir nedekonstruojamą teisingumą“. *Dovana* kartu su teisingumu yra nedekonstruojama pačios dekonstrukcijos sąlyga (Derrida, 2006, p. 36-37).

Galime įžvelgti, jog Derrida supriešina „*dovanos laiką*“ su „išnirusiu laiku“. Savo veikale *Donner le temps*, dovana ir tinkamo „dovanojimo laiko“ „ištaikymas“ implicitiškai minimas kairotinio laiko kontekste (Derrida, 1992, p. 133). Todėl galima įžvelgti bent tipologinį panašumą tarp *donner le temps* ir καιρός. O „*out of joint*“ laikas galimai susijęs su *Aevum* samprata, kurią mes aptarsime vėliau.

2.3. J. Derrida spektriškumo artikulacija dekonstruojant K. Markso tekstus

2.3.1. „Komunistų partijos manifestas“ – spektrinė manifestacija

Derrida *Spectres de Marx* eigoje skaito ir komentuoja keturis Markso veikalus („Komunistų partijos manifestą“, „Luji Bonaparto briumero aštuonioliktąją“, „Vokiečių ideologiją“ ir „Kapitalą“) iš kurių (neskaitant Shakespeare'o „Hamleto“) jis išskaito spektrinio diskurso pagrindines kategorijas.

Derrida teigimu, toks skaitymas nėra tik Markso egzegezė, bet ir dalykų, kurie šiandien sieja religiją ir techniką viena konfigūracija gvildenimas. Svarstydamas Markso idėjų apie „spektrą ir ideologiją“ tęstinumą Derrida teigia, jog santykis tikriausiai nėra nei lūžio, nei homogeniškumo (Derrida, 2006, p. 209-210). Derrida teigia, jog Marksas jau ankstyvosiose savo veikaluose nevengia „spiritistinio žargono“, kuriuo tuo metu buvo „apsėsta“ visa Europa. Marksas impliticiškai atskiria „progreso spektrą“ (kas pačiam Marksui yra „Komunizmas“) nuo retrogrdinių šmėklų apėdusių „Senąją Europą“ (Derrida, 2006, p. 133).

Derrida kalba apie „Komunistų partijos manifesto“ deklaruojamą „galutinį spektro įsikūnijimą“¹², kuris turėtų būti spektriškumo apskritai pabaiga. Iš simptomo, kuris yra „Senosios Europos“ komunizmo šmėklos baimė, Marksas išveda diagnozę ir prognozę. Tokia ateities vizija nėra aprašoma ar nuspėjama konstatyviai, bet skelbiama ir iššaukiama performatyviu būdu – „Manifesto manifestavimosi parusija“. Manifesto deklaravimo laikas yra tas laikas, kai manifestas manifestuodamasis steigiasi performatyviu būdu (Derrida, 2006, p. 128-129). Derrida teigimu, „Manifesto deklaruojamo įvykio struktūrą sunkiai pasiduoda analizei. Vaiduoklio legenda ar fabula panaikinama manifeste; kaip ir pats spektras, įkūnijantis legendos spektriškumą ir nerealizuotas (komunizmas, komunistinė visuomenė), palieka save (išeina iš savęs) kviečiamas išeiti iš legendos be realizacijos, kuri yra pats spektras“¹³ (Derrida, 2006, p. 130).

¹² „Šmėkla klaidžioja po Europa - komunizmo šmėkla! Visos senosios Europos jėgos susivienijo į šventą medžioklę prieš šią šmėklą:<...>“ (Marksas, 1949, p. 8).

¹³ „The structure of the event thus called for remains difficult to analyze. The legend of the specter, the story, the fable (Märchen) would be abolished in the Manifesto, as if the specter itself, after having embodied a spectrality in legend

Derrida (komentuodamas „Komunistų partijos manifestą“) teigia, jog „komunizmas visada buvo ir išliks spektrinis“, nes visada yra tik ateinantis, kaip ir pati demokratija, kurie nėra gyvos dabarties dalis tokiu būdu, kad pilnai laiko momentu būtų tapatus sau kaip totalybei. Teigimas, jog tai buvo tik vaiduoklis, kurio „niekada iš tikrųjų nebuvo“ reiškia, kad jis visada gali grįžti. Vaiduoklis niekada nemiršta ir nuolatos lieka ateinantis ir grįžtantis (Derrida, 2006, p. 123). Derrida mano, jog spektras apie kurį kalbama „Komunistų partijos manifeste“ buvo nebūdamas. Jo dar nėra - jo niekada nebus – „nėra spektro Dasein, bet nėra Dasein be spektro Unheimlichkeit“. Spektras, kaip, Derrida teigimu, seka iš pavadinimo, yra tam tikras „regimybės dažnis“. Regimybės, kuri nėra matoma, todėl yra anapus reiškinių ir esinių pasaulio. Spektras taip pat yra ką žmogus įsivaizduoja, ką galvoja, ką mato ir ką projektuoja įsivaizduojamame ekrane, kuriame nėra ko matyti. Kartais net ne pats ekranas, bet jo riba, todėl, autoriaus teigimu, „spektras visada yra nykstančio vaidenimosi struktūra“ (Derrida, 2006, p. 125-126).

Derrida teigimu, Marksas siekė „Senosios Europos vaiduoklio“ išvairo paradoksaliai šaukdamasis „Komunizmo šmėklos“, kurios revoliucinis siekis įgavo partijos pavidalą. Partijos organizacinė struktūra dominavo pastarųjų kelių amžių politikoje įgalindamos valstybių funkcionavimą. Taigi, taip pat paradoksaliai politinė jėga įkūnijanti valstybės išnykimo ir politiškumo pabaigos nuostatas marksizme įgalino tas institucijas, kurių išnykimą siekė laiduoti (Derrida, 2006, p. 127-128). Derrida teigimu, kadangi marksistinė ontologija, kaip ir kitos XX a. ideologinės sistemos, irgi kovojo su vaiduokliais, dėl gyvos dabarties kaip materialios tikrovės, visas „marksistinis“ totalitarinės visuomenės vystymasis atliepė tai pačiai kaip ir „Senosios Europos“ spektro baimei. Autoriaus teigimu, verta atkreipti dėmesį į Markso ir Stirnerio refleksijas dėl neišvengiamos spektro patirties baimės; baimės, kuri išgąsdino patį Marksą ir marksizmą, „baimės, nuo kurios marksizmas bėga iki šiol“ - taip bėgdamas pats nuo savęs. Derrida nuomone, nėra nieko „revizionistinio“ aiškinti totalitarizmo atsiradimą kaip abipusę reakciją į spektro baimę, kurią kėlė komunizmas praėjusio šimtmečio pradžioje. „Animistinė emancipacinės eschatologijos inkorporacija“ būdinga XX a. ideologijoms negalėjo būti vien paprastas ideologinis fantazmas, nes pati ideologijos kritika buvo įkvėpta eschatologinio pažado (Derrida, 2006, p. 131).

and without becoming a reality (communism itself, communist society), came out of itself, called for an exit from the legend without entering into the reality of which it is the specter“ (Derrida, 2006, p. 130).

2.3.2. „Luji Bonaparto Briumero aštuonioliktoji“ – spektropolitika ir spektrinis turinys

Derrida teigimu, Marksas savo veikale „Luji Bonaparto Briumero aštuonioliktoji“ bando sukurti kažką panašaus į „spektropolitiką“ ir „vaiduoklių genealogiją“. Marksas, Derrida nuomone, niekada „nenustoja būti egzorcistu“ supriešinančiu „geruosius vaiduoklius su blogaisiais“ – besišaukdamas vienu ir siekiantis išvartyti kitus. Todėl Marksas atskiria „revoliucijos dvasią“ („Geist der Revolution“) nuo jos „spektro“ („Gespenst“), kas Derrida manymu, yra pakankamai rizikinga, nes vokiečių kalbos žodis „Geist“ (panašiai kaip ir prancūzų „esprit“ ar anglų „spirit“), be „dvasios“, gali reikšti ir „spektrą“. Žaisdamas leksika Marksas bando išgauti retorinį efektą, kuriuo tarp dviejų semantiškai artimų žodžių, Derrida teigimu, atskleidžia patį spektrą; spektrą, kuris yra „būtinasis pradiniam dvasios vystymesi“ (Derrida, 2006, p. 133-135).

Marksas paveldi Hėgelio nuostatas dėl istorijos pasikartojimo, kuris Derrida teigimu, numato polinkį į „mirusiųjų apropiaciją“, kas yra paveldėjimo sąlyga, kai išėjusiųjų kartų simbolinį turinį siekiama utilizuoti. Toks dvasių kaip spektrų išsišaukimas (užkeikimas, užbūrimas) („conjuring“, „beschwören“) priesaikos forma tam, kad išsikviestų mirusiuosius, o ne juos išvartytų, Derrida nuomone, visada pilnas nerimo. Išsikvietimas visada pasirodo kaip nerimas, užkeikimas yra pats nerimas tuomet, kai yra šaukiamasi mirusiųjų atskleisti naują, prišaukti buvimą to, ko dar nėra. Autorius teigia, jog toks nerimas vaiduoklio akivaizdoje yra tikrai revoliucingas, nes jeigu „„mirusiųjų kartų tradicijos, kaip slogutis, slegia gyvųjų protus“¹⁴, o dar labiau revoliucionierių protus, tuomet tai turi turėti tam tikrą spektrinį tankį“ (Derrida, 2006, p. 135-136).

¹⁴ „Žmonės patys kuria savo istoriją, bet jie kuria ją ne taip kaip užsimano, ne pačių pasirinktomis, o betarpiškai esamomis, duotomis ir paveldėtomis aplinkybėmis. Visų mirusiųjų kartų tradicijos, kaip slogutis, slegia gyvųjų protus. Ir kaip tik tada, kai žmonės tarytum tik ir tesirūpina pakeisti save ir aplinką, sukurti kažką ligi to laiko nebūta, kaip tik tomis revoliucinių krizių epochomis jie baimingai šaukiasi į pagalbą praeities dvasias, skolinasi jų vardus, kovos lozungus, kostiumus, norėdami šiais pašventintais apdarais apsirengę ir šiais skolintais žodžiais suvaidinti naują pasaulinės istorijos aktą. Antai, Liuteris persirengdavo apaštalu Povilu, 1789-1814 metų revoliucija pakaitomis puošdavosi tai kaip Romos respublika, tai kaip Romos imperija, o 1848 metų revoliucija nesugalvojo nieko geresnio, kaip parodijuoti tai 1789, tai 1793-1795 metų revoliucines tradicijas. Taip kiekvienas pradedantysis, pramokęs naujos kalbos, visados mintimis ją išverčia į savo gimtąją kalbą, o naujosios kalbos dvasią jis tejsisavina ir šia kalbą laisvai tegali išreikšti tik tada, kai ją vartodamas jis apsieina be mintinio vertimo ir nebeprisimena gimtosios kalbos.“ (Marksas, 1949, p. 200).

Derrida teigia, jog kuo „daugiau gyvybės kažkas turi, tuo sunkesnė jam yra kito šmėkla“ ir jos (į)už(si)krovimas. Be jokio tikrumo ar simetrijos gyviesiems tenka atsakyti už mirusiuosius. Šmėkla sveria („pèse“), mąsto („pense“), suintensyvěja ir kondensuojasi individualaus gyvenimo viduje. Todėl, pastarasis gyvenimas - kiek jis yra gyvenamas gyvas gyvenimas - nebeturi ir negali turėti grynios tapatybės (kaip atitikimo sau), bei užtikrintos vidujybės. Todėl Derrida „aštrindamas aporiją“ teigia, jog juo labiau naujumas veržiasi revoliucinės krizės metu, tuo labiau laikas yra „išniręs“, ir tuo labiau tenka šauktis ir skolintis iš „praeities dvasių“. Paveldėjimas visada yra tam tikra skola (kalbos ir vardų). Tačiau Derrida, sekdamas Marksu¹⁵, brėžia ribą tarp „mechaninio spektro reprodukuojamumo“, atgaivinant praeitį ir pasisavinimo to, kas gyva, asimiliuotina ir interiorizuotina „praeities dvasioje“, kuri leidžia pasimiršti (pamiršti save) apsigyvendama mumyse. Taigi, Derrida čia atsako į teksto pradžioje iškeltą klausimą – pasirodo, mes turime pamiršti, kad išmoktume gyventi - gyvenimas yra tam tikras užmarštis menas (Derrida, 2006, p. 135-137).

Todėl Derrida mano, jog Markso pavartotas kalbos pavyzdys nėra atsitiktinis - mes turime paleisti/pamiršti gimtąją kalbą, kad galėtume paveldėti, t. y. išmokti naują kalbą, o naujos kalbos pasisavinimas teikia pavidalą revoliucijai. Revoliucinis paveldėjimas numato spektro užmarštį; spektro, kuris, nors yra pamirštamas, kaip gimtoji kalba, yra paveldėjimo (naujos kalbos išmokimo) pagrindas. Tam, kad istorija galėtų tęstis toliau spektras turi būti pamirštas. Tačiau pilna jo užmarštis grasina „buržuaziniu banalumu“ (tiesiog gyvenimas - ir viskas). Taigi, spektrą reikia atsiminti, bet nepilnai, spektras turėtų pakankamai pasilikti atmintyje, kad surastų revoliucijos dvasią pilnai neprikeliant jos spektro. Todėl, Derrida teigimu, Marksas išskiria du modalumus arba du laikiskumus šaukiantis dvasių (Derrida, 2006, p. 137-138). Markso pateikiama savita transcendentalinės vaizduotės schema, kuri aprašo ydingą laiko konstituciją, yra „nenugalimos anachronijos dėsnis“ būdingas revoliucijai. Marksas bando ją artikuliuoti tarp (Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst) sąvokų nebrėždamas jokių griežtų konceptualių ribų. Revoliucija, pagal Derrida Markso interpretacija, yra fantastinė ir anachroniška (Derrida, 2006, p. 139-141). Derrida teigia, „sinchroniškumas neturi jokių šansų, nes joks laikas yra vienalaikis sau (savo amžininkas)“. Revoliucijos laikas niekada nevyksta dabartyje, nei laikas, kurį jis seka ar seka iš jo. Laikmečio tikslai visada pasirodo „išnirusiu laiku“ („out of joint“ ar „aus den Fugen“). Tikslai pasirodo kaip „romėniškas apsėdimas“ - antikinių kostiumų ir frazių anachronija,

¹⁵ „Tuo būdu, anose revoliucijose mirusiųjų prisikėlimas buvo panaudojamas naujajai kovai išaukštinti, o ne senajai parodyti, duotojo uždavinio reikšmei vaizduotėje padidinti, o ne išsisukti iš jo sprendimo tikrovėje, - revoliucijos dvasiai atgaivinti, o ne priversti jos šmėklą vėl klaidžioti.“ (Marksas, 1949, p. 201).

kurios ritmingų pulsavimų pavyzdžius, Derrida teigimu, aprašo Marksas. Įvykdžius revoliucinę užduotį, užklumpa užmarštis. Buržuazinė visuomenė savo blaivioje banalybėje pamiršta, kad „Romos laikų vaiduokliai saugojo jos lopšį“¹⁶ (Derrida, 2006, p. 139).

Tačiau mirusiųjų revoliucionierių „pomirtinės kaukės“ kaip ir „karaliaus šarvai“ slepia radikali ateities galimybę, kuri aktuali tiek Marksui, tiek ir pačiam Derrida. Todėl Marksas savo veikale „Luji Bonaparto Briumero aštuonioliktoji“, Derrida nuomone, siekia, kaip minėta anksčiau, atskirti revoliucijos „dvasią“ („Geist“) nuo jos „šmėklos“ („Gespenst“), kad pirmoji neiššauktų antrosios. Revoliucijos dvasia yra teršiama praeities revoliucijų turiniais, kuriuos Marksas atėjus laikui siūlo „palaidoti“. Markso teigimu, „XIX a. socialinė revoliucija gali semtis savo poezijos ne iš praeities, bet tik iš ateities. Ji negali prasidėti, neatsikračiusi visokių prietaringų senovės garbinimų. Ankstesnėms revoliucijoms, norėjusioms save apgauti savo pačių turinio atžvilgiu, reikėjo pasaulinių-istorinių praeities prisiminimų. XIX a. revoliucija norėdama išsiaiškinti savo pačios turinį, turi palikti mirusiems laidoti savo mirusiųosius. Ten frazė buvo aukštesnė už turinį, čia turinys yra aukštesnis už frazę.“ (Marksas, 1949, p. 202). Taigi, naujo tipo revoliucija turėtų išaugti iš savo pačios turinio pertekliaus. Derrida teigimu, tokios revoliucijos paradoksaliai nebus įmanoma atpažinti iš nieko kito kaip tik netapatumo pertekliaus. Tą akimirką, kai revoliucija yra suvokta kaip revoliucija, ji pradeda imituoti ir pereina į mirties agoniją (Derrida, 2006, p. 144).¹⁷

Galima teigti, kad akivaizdžiai išryškėja paralelės tarp tokio „naujo tipo socialinės revoliucijos“ (bent jau Derrida interpretacijoje) ir mūsų anksčiau aptarto Derrida plėtojamo *dovanos*

¹⁶ „First of all this task, which was moreover the task of their time (die Aufgabe ihrer Zeit), appears in a time that is already dislocated, disjointed, off its hinges (“out of joint” or “aus den Fugen”): it can present itself only through the Roman haunting, in the anachrony of antique costume and phrases. Then, once the revolutionary task is accomplished, amnesia necessarily sets in. It was already on the program of the anachrony, in the “task of their time.” Anachrony practices and promises forgetting. Bourgeois society forgets, in its sober platitude, “that ghosts from the days of Rome had watched over its cradle [dass die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten].“ (Derrida, 2006, p. 139). „The great specter of the classical tradition (Rome) is convoked (this is the positive conjuration) so as to allow one to rise to the height of the historic tragedy, but already also so as to hide, in the illusion, the mediocre content of bourgeois ambition. Then, this done, the phantasm is revoked, which is the abjuration; one forgets the ghost as if one were waking up from an hallucination.“ (Derrida, 2006, p. 140)

¹⁷ „Time will still be “out of joint.” But this time the inadequation will stem from the excess of its “own content” with regard to the “phrase.” The “own content” will no longer frighten, it will not hide itself, driven back behind the bereaved rhetoric of antique models and the grimace of death masks. It will exceed the form, it will break out of the clothes, it will overtake signs, models, eloquence, mourning. Nothing there will be any longer an affected mannerism, giving itself airs [affecté, apprêté]: no more credit and no more borrowed figure. But as paradoxical as it seems, it is in this unleashed overflowing, at the moment when all the joints give way between form and content, that the latter will be properly its “own” and properly revolutionary. By all logic, one ought to recognize it by nothing other than the excess of this untimely dis-identification, therefore by nothing that is. By nothing that is presently identifiable. As soon as one identifies a revolution, it begins to imitate, it enters into a death agony.“ (Derrida, 2006, p. 144).

diskurso. Mes manome, jog „naujo tipo revoliucija“, Derrida mąstymo kontekste, yra *dovana*, kurios atėjimą įgalina „mesianybė be mesianizmo“ (t.y. be turinio) - *mesijiškumas*.

2.3.3. „Vokiečių ideologija“ – spektrologija, egologinė spektrogenezė

Penktajame *Spectres de Marx* skyriuje komentuodamas „Vokiečių ideologiją“, kurioje Marksas plėtoja „šmėklų istoriją“ („Gespenstergeschichte“) (Derrida, 2006, p. 133), Derrida kalba apie Markso ir Stirnerio spektrologinę polemiką Hėgelio filosofijos kontekste. Derrida iškleidžia spektro produkavimo schemą - jo teigimu, vaiduoklio efekto konstitucija nėra tiesiog idėjos ar minties sudvasinimas ir autonomizavimas, kaip tai vyksta hėgeliškame idealizme. Kai dvasia įgauna autonomiją, su atitinkamu nusavinimu ir susvetimėjimu kūno („Leib“) dėka nutinka dar vienas nusavinimo ir susvetimėjimo judesys, nes spektrinis pasirodymas nėra įmanomas be fenomeninio „mėsos“ įsikišimo į regėjimo lauką, kuris suteikia spektrui jo „nykstančio vaidenimosi struktūrą“ nematomos regimybės erdvėje. Derrida teigimu, spektrogeninis procesas yra tam tikra paradoksali inkorporacija, kai idėjos ar mintys („gedanke“) atsiskirdamos nuo savo substrato įgauna abstraktų kūną, kuris nėra originalus gyvas kūnas, bet tam tikras nei matomas, nei juntamas „techninis kūnas be prigimties“ (artefaktas, protezas ar fetišas pasislėpęs po Hamleto „Tėvo šmėklos“ instituciniais šarvais). Taip yra steigiamą „pirminė šmėkla“ arba „dvasios šmėkla“. Antroji spiritualizacijos proceso dalis yra autonomizuotos dvasios inkorporacija ir objektyvizuojantis vidinės idėjos ar minties išstūmimas. Stirneriui tai yra ego triumfas, kai ego pasisavina ir to eigoje suniveliuoja vaiduoklį („spuk“), tačiau, Derrida teigimu, Marksui tai yra „kliedesys ir haliucinogeninė Stirnerio puikybės išraiška“, nes kai „pirminis vaiduoklis“ yra integruojamas ir to eigoje paneigiamas konkretaus įkūnyto subjekto, Marksui skirtingai nuo Stirnerio, subjektas tampa „absoliučiu vaiduokliu“ – „dvasios šmėklos vaiduoklis“ arba „bėgalinė simuliakro simuliacija“, kitaip tariant tai išvirsta į „bėgalinį vaiduoklišių sluoksnių kaupimą“ (Derrida, 2006, p. 157-159).

Derrida teigimu, Marksas ir Stirneris abu yra platoniškos tradicijos paveldėtojai, kuri sieja atvaizdą su šmėkla, o stabą su fantazmu. Platonui fantazmai sietini su *eidola* - mirusiųjų sielomis, kurios gali apsėsti gyvuosius (Derrida, 2006, p. 184-185). Todėl Derrida mano, kad Marksas sutinka su Stirneriu dėl tikslų, jog „reikia nugalėti šmėklą, padaryti jai galą.“ (Derrida, 2006, p. 165). Juos sieja „vaiduoklių medžioklė“, kuria siekiama išvaryti šmėklas. Jie šaukiasi šmėklų tik tam, kad būtų atliktas jų galutinis egzorcizmas. Jie abu besąlygiškai teikia pirmenybę gyvam kūnui ir kaip tik dėl to jie kovoja prieš jo reprezentacijas - kas nėra gyvas kūnas (protezas, delegavimas, kartojimas, skirsmas) (Derrida, 2006, p. 175-177). Tačiau nesutarimas kyla dėl

priemonių tokiam tikslui pasiekti. Derrida teigimu, toks nesutarimas gali atrodyti tik metodinis, tačiau jis tuo neapsiriboja ir išvirsta į ontologinį, etinį ir politinį nesuderinamumą (Derrida, 2006, p. 165).

Derrida teigimu, Stirnerio gyvo individo ego sampratą vertėtų traktuoti kaip šmėklų buveinę. Ego pats yra vaiduoklis, kurį konstituoja nusavintų spektrų orda. Esminis *cogito* buvimo būdas yra „es spukt“ apsėdimas. Kai ego apsėda ir yra apsėstas anonimiškai vaidendamas pats sau (Derrida, 2006, p. 166-167). Marksas smerkia haliucinacijų perteklių kylanti iš Stirnerio pozicijos - egologinė konversija nėra pakankama, nes kas „iš tikrųjų“ („wirklich“) sunaikinama yra tik reprezentacija („Vorstellung“); sunaikinus fantomatinį kūną, tikrasis kūnas išlieka. „Kai išnyksta vaiduokliškas imperatoriaus kūnas („die gespenstige Leibhaftigkeit“), išnyksta ne kūnas, o tik jo fenomenalumas, fantomiškumas („Gespensterhaftigkeit“). Tuomet imperatorius yra tikresnis nei bet kada ir galima geriau nei bet kada išmatuoti jo tikrąją galią („wirkliche Macht“).“ Tikrojo imperatoriaus ar popiežiaus negalima išvyti vienu smūgiu. Markso teigimu, reikia atsižvelgti į pasaulio „praktinę struktūrą“ - darbą, gamybą ir gamybos priemones. Reikia galvoti apie darbą ir dirbti. Darbas yra būtinas, kaip ir tikrovės, taip ir praktinės realybės, apibūdinimas. Derrida toks darbas yra gedulo darbas išlaisvinantis mus nuo hiperfantomiškumo, kuris slepiamas stirneriško kūno ego. Tokia kritika nepanaikina mirties ir nusavinimo, bet sugrąžina prie to, kas nukelia gedulo darbą - pats gedulas ir narcisizmas (Derrida, 2006, p. 163-164). Derrida kritikuoja Stirnerį dėl ydos, kuri, jo teigimu, būdinga ir šiuolaikiniai spekuliacijai. „Spekuliacija visuomet spekuliuoja spektre, ji spekuliuoja to, ką pati gamina, veidrodyje, pačiai sau surengtame ir parodytame spektaklyje. Ji tiki tuo, kuo ji tiki, kad mato - reprezentacijomis“ (Derrida, 1993, p. 234 cit. pg. Sabolius, 2013, p. 40). „<...> Šia prasme spekuliacijos visada yra teorinės ir teologinės. <...> teologija apskritai yra „tikėjimas vaiduokliais“ („Gespensterglaube“)“ (Derrida, 2006, p. 183-184).

Derrida teigia, jog Stirneris ir Marksas nepripažįsta gyvo ego autoimuniškumo. Derrida manymu, kad išgyventų ir būtų santykiyje su pačiu savimi gyvas ego turi priimti kitybę į savo vidų (Derrida tai yra mirties figūros, kurios prasideda su kalba - techninio aparato *skirmsas*, protezas, sintetinis atvaizdas, simuliakras). Tam ego turi nukreipti savo gynybines jėgas skirtas tam kas nėra ego ir nukreipti tai prieš save (Derrida, 2006, p. 177).

Derrida pabrėžia universalų vaidenimosi aspektą, tačiau, kad galėtų vaidentis visur ir visada spektras nėra vien „achroniškas“, bet ir „atopiškas“. Spektriškumas persmelkia ir įsiveržia į viską: „didybės“ ir „nostalgijos“ dvasios peržengia visas sienas. Derrida daro dvi išvadas - (1) pati fenomenali pasaulio forma yra spektrinė; (2) fenomenologinis ego (Aš, Tu ir t. t.) yra šmėkla.

Phainesthai (prieš apibrėžiant tai kaip fenomeną ar fantazmą, taigi kaip fantomą) yra šmėklos galimybė, tai atneša mirtį ir ją suteikia, bei veikia gedint. Vaiduoklio pavidalas yra fenomenalus dvasios kūnas, toks, Derrida teigimu, yra šmėklos apibrėžimas. Spektras yra dvasios fenomenas (Derrida, 2006, p. 168-169). Derrida galiausiai natūralizuoja savo diskurse Markso „Gespenst/Geist“ perskyrą teigdamas, jog skirtumas tarp šmėklos ir dvasios yra *skirmsas* („*differance*“). Spektras nėra vien „mėsiškas“ dvasios apsišėkimas - jos fenomenalus „puolęs ir kaltas kūnas“, bet ir kūnas, nekantriai su nostalgija laukiantis atpirkimo - grįžtančios dvasios. Tarpą tarp dviejų dvasios akimirų yra apsėdusi šmėkla (Derrida, 2006, p. 170-171).¹⁸ Apibendrinamas, Derrida teigia, jog yra tik vienas „*archispektas*“ – „tėvas arba kapitalas“, kuris generuoja ir prolifera visas kitas šmėklas. Derrida prisipažįsta, jog pati spektro (vaiduoklio arba šmėklos) sąvoka neturi griežtų konceptualinių ribų; tai neaiški „negroidinė“ koncepcija, metonimija, kuri neišsitenka nominalizmo, konceptualizmo, realizmo ar kitose taksonomijose (Derrida, 2006, p. 173).¹⁹

Derrida teigimu, Marksas kalbėdamas apie ideologizuotas sąmonės formas dažniausiai privilegijuoja religiją. Vaiduoklis suteikia ideologemai pavidalą, t. y. savo kūną, kas, anot Markso, charakterizuoja religinę patirtį. Mistinis fetišo pobūdis, kuriuo jis pažymi religinę patirtį. Toks pobūdis, Derrida teigimu, pirmiausia yra spektrinis. Specifinis spektro pobūdis, Derrida teigimu, neturėtų būti redukuojamas į vaizduotės psichologiją ar įsivaizduojamybės psichoanalizę bei taip pat ontologijos ir egologijos klausimus. Nors pats Marksas spektrą aiškina per socioekonominę genealogiją bei darbo ir gamybos filosofiją, tačiau Derrida nuomone, tai nepanaikina spektro

¹⁸ „<...>, the difference between specter and spirit. It is a difference. The specter is not only the carnal apparition of the spirit, its phenomenal body, its fallen and guilty body, it is also the impatient and nostalgic waiting for a redemption, namely, once again, for a spirit (auf Erlösung harret, nämlich ein Geist). The ghost would be the deferred spirit, the promise or calculation of an expiation. What is this difference? All or nothing. One must reckon with it but it upsets all calculations, interests, and capital. A transition between the two moments of spirit, the ghost is just passing through.“ (Derrida, 2006, p. 170-171).

¹⁹ „There is in sum, no doubt, but a single ghost, a ghost of ghosts, and it is but a concept, not even a concept, the obscure “Negroid” presentation of a larger concept, more englobing than all the others, indeed it is but a name, a metonymy that lends itself to any and all substitutions (the part for the whole that it then exceeds, the effect for the cause of which it is in turn the cause, and so forth). Nominalism, conceptualism, realism: all of that is routed by the Thing or the Athing called ghost. The taxonomic order becomes too easy, at once arbitrary and impossible: one can neither classify nor count the ghost, it is number itself, it is numerous, innumerable as number, one can neither count on it nor with it. There is but one of them and already there are too many. It proliferates, one can no longer count its offspring or interests, its supplements or surplus values (the same figure in Greek—Plato knew something of this—associated the offspring of the father and the interest of capital or the Good). For the singular ghost, the ghost that generated this incalculable multiplicity, the arch-specter, is a father or else it is capital. These two abstract bodies are both visible-invisible. Apparitions without anybody [sans personne]. That does not prevent speculation, on the contrary. Nor the desire to count what can no longer be counted.“ (Derrida, 2006, p. 173).

klausimo savaimingumo bei religinio modelio neredukuojamumo ideologijos konceptualizavimo kontekste. Todėl, Derrida nuomone, neverta Markso vartojamų nuorodų į nelabai griežtą ar aiškia šmėklos semantiką ir leksiką (fantasmagorija, haliucinacija, vaiduoklis, fantazmas, spektras) aiškinti vien kaip paveikią retorinę priemonę (Derrida, 2006, p. 185-186).

2.3.4. „Kapitalas“ – fetišizmas, fetišistinė ir religinė spektrogenezė

„Kapitale“ Marksas, Derrida teigimu, mano, jog pakankamai lengvai gali atskirti prekės vartojimo vertę nuo jos ekonominės mainomosios vertės. Marksas, kalbėdamas apie mistinę mainomosios vertės prigimtį, nori įrodyti, jog ji „nieko neskolinga“ vartojimo vertei (Derrida, 2006, p. 186-188). Derrida atkreipia dėmesį į tai, jog Marksas dažnai vartoja žodį „Eskamotage“ (angliškai „conjuring trick“; prancūziškai „escamotage“; vokiškai „Eskamotage“), kuris reiškia apgavystę keičiantis prekėmis arba gudrybę, kuria iliuzionistas pradangina daiktus. Tai yra triukų technika, kuria matomi dalykai padaromi nematomais, o žiūrovams sukeliama haliucinacijos. „Escamoteur“ yra hiperfenomenologijos ekspertas, kuris priverčia suabejoti prekės panaudojimo vertę (Derrida, 2006, p. 159). Taigi, Markso nuomone, beprotybės kalbai turėtų ateiti galas, nes vaiduokliški kliedesiai yra pririšti prie buržuazinės ekonomikos kategorijų. (Derrida, 2006, p. 205).

Kai paprastas apyvokos daiktas, kaip medinis stalas, rinkos pagalba tampa preke įvyksta neįtikėtina *coup de théâtre* transformacija - prekė-stalas, sako Marksas²⁰, išeina į sceną („auftritt“), pradeda vaikščioti, ir net, atsistojusi ant savo medinės galvos, pradeda šokti. Pasirodęs prekės „nejusliškas jusliškumas“, Derrida teigimu, parodo spektrinės schemos būtinumą. Nors prekės prigimtis pranoksta jusles, tačiau ji nėra visiškai dvasinė - prekė išlaiko nekūniška kūniškumą. Prekė apsėda daiktą ir pradeda veikti vartojimo vertę. Kadangi spektras veikia socialiai, (nes be jo mes nepatirtume konflikto, meilės ar troškimo) prekė pasirodžiusi gali dalyvauja konkurencinėje kovoje ar net kare (Derrida, 2006, p. 188-190). Derrida teigimu, mums pat gali kilti pagunda apibūdinti tai kaip projekciją - animizmą ar spiritizmą. Stalo mediena atgyja ir yra apgyvendinama dvasių. Kas tai? Patiklumas, magija, okultizmas, ar tamsumas, kuriuos siekė įveikti Apšvietą.

²⁰ „Iš pirmo žvilgsnio prekė atrodo esanti labai paprastas ir trivialus daiktas. Jos analizė parodo, kad tai yra labai painus daiktas, pilnas metafizinių įmantrybių ir teologinių gudrybių. Kaip vartojamoji vertė, ji neturi savyje nieko mįslingo, ar mes ją nagrinėsime tuo požiūriu, kad ji savo savybėmis tenkina žmogaus poreikius, ar tuo požiūriu, kad ji įgyja tas savybes kaip žmogaus darbo produktas. Savaime suprantama, kad žmogus savo veikla keičia gamtos medžiagų formas tam tikra jam naudinga kryptimi. Pvz., medžio forma kinta, kai iš jo daromas stalas. Ir vis dėlto stalas lieka medis - paprastas, jutimais suvokiamas daiktas. Bet kai jis pasidaro preke, jis pavirsta jutiminiu-antjutiminiu daiktu. Jis ne tik tai visomis savo keturiomis kojomis stovi ant grindų, bet visų kitų prekių akivaizdoje atsistoja ant galvos, ir ši jo medinė galva sukelia įmantrybių, kuriose yra kur kas daugiau nuostabaus, negu tai, jei stalas savo iniciatyva pradėtų šokti.“ (Marksas, 1957, p. 70).

Tačiau, Derrida klausia: „kas būtų Apšvieta be rinkos, ar įmanoma pažanga be mainomosios vertės?“ (Derrida, 2006, p. 190-191).

Derrida kalba apie prieštaravimą slypintį pačiose kapitalo ištakose, kuris nėra tik jusliškumo ir antsjusliškumo susidūrimas prekėje, bet ir jos „automatinė autonomija“ – „mechaninė laisvė“ ir „techninė gyvybė“. Autonomija yra kaip kaukė (ar antveidis), kuri slepia automatizmą - negyvą automatoną žvilgsnį. Automatonas imituoja gyvuosius - jis nėra nei miręs, nei gyvas, bet taip pat yra ir miręs ir gyvas. Išradinga teatro mašina, kuri kaip puolęs netikras dievas pasirodęs *ex machina* rodo stebuklus. Derrida teigia, jog prekės spektriškumas atsiskleidžia tik socialiai - žmonių ir prekių mistinis pobūdis atsiskleidžia tik bendruomenėje („žmonių“ ir „prekių“ - žmonės turi būti tarp žmonių, o prekės tarp prekių). Taigi reikia „kito“, kad atsiradęs santykis „išnarintų laiką“ ir perkeltų mus iš gyvos dabarties (Derrida, 2006, p. 191-194).

Derrida teigimu, mistinį prekės pobūdį Marksas „Kapitale“ aiškina per iškreiptą veidrodžių žaismą, atsiradusį iš *quid pro quo* mainų kartotės.²¹ Prekinė forma yra tam tikras veidrodis, kuris tinkamai neatspindėdamas ekonominių santykių lemia tai, jog žmonės nebepripažįsta socialinio savo darbo pobūdžio. Jie, kaip vaiduokliai ar vampyrai, nebegali matyti savo atspindžio. Prekės, kurios jau yra spektrinės, taip pat paverčia savo gamintojus šmėklomis. Šitas teatralizuotas procesas (teorinis, bet ir optinis) sukuria „paslaptingo veidrodžio efektą“ - žiūrovui rodomas iškreiptas vaizdas, kuris leidžia suobjektinti ir natūralizuoti jam primetamas fantastines chimeras, taip vizualumas išvirsta į spektriškumą. Marksas plėtodamas savo optinę analogiją teigia, jog skirtingai nuo šviesos, kuri stimuliuoja regos nervą ir yra tikra (gamtamokslinis fizikalizmas), prekių autonomija ir iš to kylantys ekonominiai santykiai yra fantasmagorinio pobūdžio, nes tai yra antropomorfizuojanti projekcija (be žmogaus prekės pačios negali judėti net turėdamos kojas), kuri įkvepia prekes „žmogaus dvasia“ suteikdama joms valią ir kalbą (Derrida, 2006, p. 194-197).

²¹ „Vadinasi, prekinės formos slėpiningumą sudaro vien tai, kad ji yra veidrodis, kuris žmonėms atspindi visuomeninį jų pačių darbo pobūdį, kaip daiktinį pačių darbo produktų pobūdį, kaip visuomenines šių daiktų savybes, kurios jiems iš prigimties yra būdingos; todėl ir visuomeninis gamintojų santykis su visuminiu darbu jiems atrodo kaip už jų esąs visuomeninis daiktų santykis. Bet per tokį *quid pro quo* darbo produktai pasidaro prekėmis, jutimniais-antjutimniais, arba visuomeniniais, daiktais. <...> Tuo tarpu prekinė forma ir tas darbo produktų vertės santykis, kuriuo ji reiškiasi nieko bendro neturi su fizine daiktų prigimtimi ir iš jos išplaukiančiais daiktų santykiais. Tai - tik tam tikras visuomeninis pačių žmonių santykis, kuris jų akyse įgauna fantastinę santykio tarp daiktų formą. Norint tam rasti analogiją, mums tektų įsibrauti į miglotas religinio pasaulio sritis. Čia žmogaus smegenų produktai įsivaizduojami kaip savarankiškos būtybės, galinčios savaimingai gyvuoti, esančios tam tikruose santykiuose su žmonėmis ir vienos su kitomis. Tas pats vyksta prekių pasaulyje su žmogaus rankų produktais. Tai aš vadinu fetišizmu, kuris yra savybingas darbo produktams, jei tik jie gaminami kaip prekės, ir kuris, vadinasi, yra neatskiriamas nuo prekinės gamybos.

Kaip jau parodė pirmesnė analizė, šį fetišinį prekių pasaulio pobūdį sukelia savotiškas visuomeninis prekes gaminančio darbo pobūdis.“ (Marksas, 1957, p. 71).

Prekių valdytojai ir savininkai suteikia prekėms kalbą ir valią jas įgalindami tokiu būdu, jog pačios prekės pradeda savintis savo savininkus - nebe prekės byloja ir išpildo šeiminingą valią, bet savininkai galiausiai yra „apsėsti prekių“ ir jų mainomosios vertės. Iš to, Derrida teigimu, Marksas išveda teoriją apie sutarties teisinę formą ir „ekonomines kaukes“, kuriomis prisidengia žmonės yra tik „ekonominių santykių personifikacijos“. Derrida teigimu, toks „fantasmopoetinio“ ar „fantasmagorinio“ proceso aprašymas sudaro prielaidas Markso ekonominio fetišizmo diskursui (Derrida, 2006, p. 197-199).

Derrida kritikuoja Marksą dėl jo skolos Stirneriui. „Vokiečių ideologijoje“ Marksas pašiepia Stirnerį dėl jo vartojamos kalbos hėgeliškai-krikščioniškų ištakų bei iš Stirnerio egologinio-egoistinio diskurso plaukiančio „pačio žmogaus virtimo vaiduokliu“, tačiau, Derrida teigimu, „Kapitale“ pats Marksas vartoja labai panašią schemą kalbėdamas apie prekių fetišizavimo ir socialinių santykių fantomizacijos išdavas. Derrida ironizuoja teigdamas, jog Marksas „čia išsigando savo vaiduoklio“.

Taip pat Derrida kritikuoja Marksą dėl jo nuostatos, jog yra gryna daiktų vartojimo vertė, kuri numato objektyvią prekės tapatybę ir gali būti atskirta nuo mainomosios vertės. Derrida akivaizdžiai nepriimtina, jog Marksui daikto *hyle* yra kaip tam tikras *arche* prie kurio galima grįžti apvalant jį nuo mainomosios vertės nuosėdų. Derrida apskritai nesutinka, jog galima brėžti griežtą ribą tarp mainomosios ir vartojimo verčių, nes, jo teigimu, „fantasmagorija prasideda anksčiau nei mainomoji vertė“ - ties pačios vertės apskritai slenksčiu ir kad prekinė forma jau yra anksčiau už pačią prekę. Derrida teigimu, kaip nėra gryno vartojimo, taip nėra ir grynos vartojimo vertės, kurią mainų ir ekonominių santykių galimybė nebūtų pažymėjusi perteklinės reikšmės, kuri nėra bevertė. Kultūra prasidėjo iki kultūros ir pačios žmonijos kaip ir kapitalizacija. Todėl, Derrida manymu, joms lemta pergyventi žmoniją. Derrida teigimu, vartojimo vertė niekur nedingsta ir jos neverta atsisakyti bendroje kapitalo teorijoje, tačiau ją vertėtų traktuoti kaip tam tikrą ribą - ribinę sąvoką, kuri nurodo diskurso pradžią ir neatitinka (ar turėtų atitikti) jokio konkretaus dalyko. Derrida kalba apie „*vartojimo vertės*“ sąvokos *vartojamąją vertę*, kuri mums leidžianti orientuotis fantasmagorinio fetišizavimo proceso analizėje (pradedant jo kilme, kuris (panašiai kaip ir prigimtinės būklės sąvoka) jau yra idealizuotas ir fiktyvus. Savo ruožtu vartojimo vertės ribinė sąvoka yra apsėdama (jai vaidenasi) mainomąją vertę, kuri nėra tapati vartojimo vertei, tačiau daro jai įtaką, Derrida teigimu, nebūdama, nes vaidenimasis nereiškia konkretaus buvimo) (Derrida, 2006, p. 199-202). Derrida teigia, jog „vaidentis nereiškia prezencijos, vaidenimasi būtina įtraukti į pačios sąvokos darybą. Kiekvienos sąvokos, pradedant būties ir laiko sąvokomis. Tai yra tai ką mes

vadinsime *hantologija*. Ontologija pasipriešina tam tik egzorcizmo judesyje. Ontologija yra užkalbėjimas („conjuration“) (Derrida, 2006, p. 202).²²

Vaidenimasis, anot Derrida, nėra empirinė hipotezė, nes be jo nebūtų įmanoma nustatyti nei vartojamosios vertės, nei apskritai vertės sąvokos (bei taip pats ir „sąvokos kaip sąvokos“) (Derrida, 2006, p. 202).²³ Galimybė, jog prekė gali kažką (meną, filosofiją, religiją, moralę, teisę, vertybes) suteršti atsiranda dėl to, kad virtimas preke yra paliudytas pačioje dalyko, kuriam keliama grėsmė vertėje. Meno kūrinys gali būti preke, nes prekė, vienaip ar kitaip prisidėjo prie to, kad meno principas joje būtų išpildytas (Derrida, 2006, p. 204).

Derrida teigia, jog penktame *Spectres de Marx* skyriuje jis neužduoda kritinio klausimo, bet dekonstruoja kritines ribas, kurios leidžia tokį klausimą užduoti, tačiau, jo teigimu tai nėra pokantinė kritikos kritika. Derrida mano, jog iš jo samprotavimų neturėtų plaukti, jog viskas turėtų virsti ar būti traktuojama kaip prekė, nes panašiai kaip ir vartojamoji vertė, mainomoji vertė, su ją lydinčia prekės sampratomis, yra veikiamos kapitalizavimo judesio, kuris generuodamas reikšmės paviršių nebeleidžia savęs aprašyti ar suredukuoti į paprastas opozicijas ar esamas kategorijas. Todėl reikalauja iš naujos logikos plaukiančių naujų sąvokų, kurios leistų atlikti „rafinuotesnę ir griežtesnę restruktūrizaciją“. Toks restruktūrizavimas ir ribų perdėliojimas, Derrida manymu, yra kritikos raidos garantas, kuris veikia ideologijos, religijos ir fetišizavimo diskursą (Derrida, 2006, p. 204).

Derrida interpretuoja Markso poziciją, kaip atpažįstančią idealybės automatizaciją ir autonomizaciją kaip baigtinius-begalinius *skirmsmo* (fantomatinius, fantastinius, fetišistinius ar ideologinius) procesus, kuriuose simuliakras nėra tik įsivaizduojamas. Tai yra artefaktinis kūnas, techninis kūnas, kuriam sukurti ar išardyti reikalingas darbas. Tačiau Derrida nepitaria Markso siekiams spektro egzorcizmą pagrįsti ontologija - tokią poziciją jis vertina kaip „kritinė“, bet „ikidekonstrukcinė“ – tam tikrą esaties kaip realybės ir objektyvumo ontologiją. Markso kritinė ontologija siekia išsklaidyti fantomą identifikuodama jį su subjekto sąmonės reprezentacija ir

²² „But if the commodity-form is not, presently, use-value, and even if it is not actually present, it affects in advance the use-value of the wooden table. It affects and bereaves it in advance, like the ghost it will become, but this is precisely where haunting begins. And its time, and the untimeliness of its present, of its being “out of joint.” To haunt does not mean to be present, and it is necessary to introduce haunting into the very construction of a concept. Of every concept, beginning with the concepts of being and time. That is what we would be calling here a hauntology. Ontology opposes it only in a movement of exorcism. Ontology is a conjuration.“ (Derrida, 2006, p. 201-202).

²³ „This haunting is not an empirical hypothesis. Without it, one could not even form the concept either of use-value, or of value in general, or inform any matter whatsoever, or determine any table, whether a wooden table—useful or saleable—or a table of categories.“ (Derrida, 2006, p. 202).

sugrąžinti šią reprezentaciją į darbo, gamybos ir mainų pasaulį. Tačiau, Derrida teigimu, „iki-dekonstrukcinis čia nereiškia klaidingo, nereikalingo ar iliuzinio. Greičiau tai apibūdina santykinai stabilizuotas žinias, kurios reikalauja radikalesnių klausimų nei pati kritika ir nei ontologija, kuri pagrindžia kritiką.“ Toks iki-dekonstruktyvumas, Derrida teigimu, turi politinių pasekmių, kurios nėra nereikšmingos. Nors Marksui šmėklos yra tik tai galvoje, tačiau, Derrida mano, jog „<...> niekas nebūtų įmanoma, pradėdant kritika, be šios autonomijos ir automatizmo išlikimo anapus galvos. Galima sakyti, kad čia įsitvirtina marksistinės kritikos dvasia <...>. Kaip ir vaiduoklis, jis nėra nei galvoje, nei anapus galvos.“ (Derrida, 2006, p. 213-216).

Analogija su „miglotą religijos sritimi“ („die Nebelregion der religiösen Welt“) Marksui leidžia kalbėti apie „paslaptinę prekės pobūdį“, kuris kyla iš fantasmagoriško socialinio santykio tarp žmonių pobūdžio. Derrida teigimu, tik nuoroda į religinį pasaulį leidžia paaiškinti ideologinio elemento autonomiją bei automatizmą. Kai tik atsiranda gamyba, atsiranda fetišizmas: idealizavimas, autonomizavimas ir automatizavimas, dematerializacija ir spektrinis inkorporavimas, gedulo darbas, kuris skleidžiasi kartu su darbu apskritai. Skirtingai nuo Markso, kuriam fetišizavimas apsiriboja prekių gamyba²⁴ (Derrida, 2006, p. 207-209). Derrida teigia, jog „religija nėra tik dar vienas ideologinis reiškinyss ar fatomatinė gamyba tarp kitų. Iš vienos pusės jis vaiduoklio ar ideologinio fantazmo kūrimui suteikia jos pirminį pavidalą arba atskaitos tašką, jos pirmąją „analogiją“. Iš kitos pusės (ir pirmiausia, be jokios abejonės dėl tos pačios priežasties), religingumas kartu su mesijiškumu ir eschatologiškumu praneša, nors ir būtinai neapibrėžta, tuščia, abstrakčia ir sausa forma, kurią mes čia privilegijuojame, emancipacinio marksizmo „dvasią“, kurios įsaką mes čia dar kartą patvirtiname, kad ir koks slaptas ir prieštaringas jis beatrodytų.“²⁵ (Derrida, 2006, p. 209).

²⁴ Derrida atkreipia dėmesį, jog Marksui pinigų fetišizavimas yra redukuojamas į prekės fetišizavimo judesį (Derrida, 2006, p. 207).

²⁵ „The religious is thus not just one ideological phenomenon or phantomatic production among others. On the one hand, it gives to the production of the ghost or of the ideological phantasm its originary form or its paradigm of reference, its first “analogy.” On the other hand (and first of all, and no doubt for the same reason), the religious also informs, along with the messianic and the eschatological, be it in the necessarily undetermined, empty, abstract, and dry form that we are privileging here, that “spirit” of emancipatory Marxism whose injunction we are reaffirming here, however secret and contradictory it appears.“ (Derrida, 2006, p. 209).

3. HANTOLOGIJA IR ANGELOLOGIJA?

3.1. Teologija ir politika

3.1.1. Teologinė-politinė schema, politinė teologija ir ekonominė teologija

Šioje vietoje mes atsitraukiame nuo Derrida teksto ketindami aptarti kitus religinio ir teologinio posūkio dalyvius. Sarah'os Hammerschlag teigimu, mąstytojų kalbančių apie religinį posūkį teiginiai gali turėti ir normatyvinę ir aprašomąją funkcijas. Tačiau, bet kuriuo atveju, kyla klausimas apie „teologinio pėdsako“ recepciją stipriuoju arba silpnuoju pavidalu. Pirmoji galimybė yra radikalios ortodoksijos kryptis, postmodernią Apšvietos kritiką skaitant kaip modernybės problemų diagnozę, kuriai sprendimą gali pasiūlyti krikščioniškoji tradicija. Kita galimybė yra religinių išteklių nusavinimas plėtojant liberalizmą bei atmetant tradicinių religijų prielaidas ir sąvokas kaip nepagrįstas. Taigi, pripažįstant teologines liekanas politikoje liekame su dviem alternatyvomis, tačiau, bet kuriuo atveju, tenka tas liekanas, vienu ar kitu būdu, gvildinti (Hammerschlag, 2016).

Claude'as Lefort'as savo esė *Permanence du théologico-politique?* atsakydamas į klausimą, kodėl filosofai politikoje dažnai pasitelkia teologinę kalbą teigia, jog sekuliarizacijos procese atsisakant istorinių religijų politikoje, religija išlieka (per filosofiją) kaip *teologinės-politinės schemas* mąstymas. Lefort'o teigimu, sociologija ir politikos mokslas mums leidžia atskirti politiką nuo religijos kaip dvi skirtingas tvarkas ir praktikas. Tačiau iškyla problema siekiant suvokti jų artikuliacijas nepriklausomai vieną nuo kitos. Nereflektuojant skirčių pagrįstumo (kaip, kodėl ir kam skirtis yra įvedama), jos traktuojamos kaip visuomenės racionalizacijos prielaida, kurios pagrindu religija yra pašalinama iš politikos. Lefort'o manymu, pati skirtis savaime nieko negali pasakyti - jos reikšmė paaiškėja santykyje su istorine raida. Autoriaus teigimu, filosofija gvildendama principus, kurie generuoja visuomenę, įvardijant juos kaip politiškumą, negali neįtraukti religinių reiškinių; kas nereiškia religijos ir politikos tapatumo, bet kad vieno neįmanoma paaiškinti be kito (Lefort, 1991, p. 222-221).

Atsižvelgiant į socialinės erdvės padalijimus ir aptariant ribas, kurios konstituoja visuomenę, Lefort'o teigimu, verta atkreipti dėmesį į simbolinį polių - vietą iš kurios galima matyti visuomenę ir ją apibrėžti; tokia vieta, autoriaus nuomone, yra galia. Galia padaro judesį link išorybės ir taip

apibrėžia save per santykį su išorybe, kuris leidžia pasiekti simbolinę savęs reprezentaciją. Demokratiškas režimas, skirtingai nuo kitų, išlaiko tarpą tarp realaus ir simbolinio, nes reprezentuoja galią kaip „tuščią vietą“, kas kyla iš nuostatos, jog „galia niekam nepriklauso ir tie kas ja naudojasi - jos neturi“. Renkami magistratai nėra suverenūs, jie neįkūnija galios, o tik ją naudojami. Skirtingai nuo klasikinės demokratijos, kurioje reprezentacija rėmėsi gamtiškais ir antgamtiškais kriterijais, šiuolaikiniuose režimuose valdžios galia yra kuriama ir atkurama vadovaujantis žmonių valia (Lefort, 1991, p. 224-225). Todėl Lefort'as brėžia skirti tarp principo, jog galia niekam nepriklauso ir principo, kuris perkelia ją į tuščią vietą. Pirmąjį principą patenkina politiniai aktoriai, kurie neleidžia valdžios vienpusio nusavinimo. Tačiau, skirtingai, tuščia erdvė nenumano visuomenės narių kaip egzistuojančios bendruomenės subjektų refleksijos. Valdžių padalijimas nebenurodo į išorę, todėl tokia visuomenė neturi jokio teigiamo apibrėžimo ir negali savęs apibrėžti kaip bendruomenės. Galios nebeįmanoma atskirti nuo vidinių visuomenės artikuliacijų, kurios steigia pačią visuomenę, todėl visuomenė patiria save tik per savo vidinių skirčių artikuliaciją, kurios generuoja jos konstituciją. Taip demokratiniuose režimuose, atskiriant galią nuo religijos, yra panaikinama galios išėjimo anapus visuomenės bei jos kitokios simbolinės artikuliacijos galimybė. Iš to seka, jog nebegali būti būtino ryšio tarp galios, teisės, žinojimo ir jų pagrindai nebegali būti paaiškinti. Religiniai režimai aiškiai atskleidžia politiškumo santykį, kurio pagrindas ir apsibrėžimo galimybė išeinant į išorę yra religija. Su demokratija nyksta visuomenės ribos ir atsiranda pavojinga objektyvumo (gamtos, tikrovės) fikcija, kuri būtų nešališkos politikos pagrindas. Nauja galios pozicija reiškiasi per kitokią simbolinę išskaidą, todėl valstybė, tauta, tėvynė ir žmogiškumas įgauna naujas reikšmes. Valdžia remiasi žmonių valia, jie yra suverenūs, bet jų tapatybės nebeįmanoma išreikšti kitaip nei skaitlinėmis vertėmis rinkimų metu. Demokratiniam režimui, išgyvenant simbolinio legitimumo krizę, totalitarizmo pažadas yra gražinti galiai substancialią Būtį bei gražinti į jos orbitą teisę ir žinojimą - taip „totalitarizmo nuotykis“ žada gražinti tapatybę, vienybę bei pačią tikrovę. (Lefort, 1991, p. 225-255).

José Casanova pažymi, kad bet kokia diskusija apie pasaulietiškumą turi prasidėti pripažinus, kad ji pirmiausia atsirado kaip teologinė Vakarų krikščionybės kategorija. Viduramžių Europoje „sekuliarus“ nurodė į dvasininkus, gyvenusius pasaulyje tarp pasauliečių, o „religinis“ – dvasininkus, pasitraukusius į vienuolyno gyvenimą. Taigi, „sekuliarizuoti“ reikė ką nors perkelti iš vienuolyno celės į pasaulį. Casanova teigia, kad šiuolaikinis sekuliarizacijos procesas atliepia šį viduramžių dualizmą tarp sekuliaraus ir religinio (Casanova, 2011, p. 56 cit. p. Newheiser, 2019, p. 118).

Max'as Weber'is kalbėdamas apie kapitalizmo genezę per protestantiškos etikos sekuliarizaciją, skirtingai nuo Carl'o Schmitt'o²⁶, Georgio'o Agamben'o teigimu, implikavo pasaulio ir modernios kultūros deteologizaciją. Schmitt'ui sekuliarizuotas pasaulis yra neatsiejamas nuo teologinio mąstymo, kuris leido atsirasti ir plėtotis modernybei. Kas nebūtinai reiškia teologijos ir modernybės sąvokų tapatumą. Veikiau tai susiję su konkrečiu strateginiu santykiu, kuris pažymi politines sąvokas ir nurodo atgal į jų teologinę kilmę. Tai yra savotiškas sąvokų „drabužio apsikeitimas“, kai teologinė terminija ir jos įvedamos skirtys daro įtaką valstybės organizacinio aparato formavimuisi, plėtotei bei legitimacijai. Tai pat Agamben'as nurodo į galimą pirmąją religijos ir politikos ne tik sąvokų, bet ir sričių vienovę, kurias, jo požiūriu, jungia šlovės paradigma. Todėl, Agamben'o nuomone, sekuliarizacija nėra koncepcija, bet „perviršinis signifikantas“ (segnatura), neturintis jokios kitos prasmės nei signifikuojančios funkcijos perviršio signifikatų atžvilgiu žymėjimas. Perviršiniai signifikantai, teigia Agamben'as, perkelia ir išstumia sąvokas ir ženklus iš vieno diskurso į kitą. Jo teigimu, jie sudaro daugelį pseudokoncepcijų, priklausančių filosofinei tradicijai, kuriems, Agamben'o požiūriu, priklauso ir religijos fenomenologijos terminija (Agamben, 2011, p. 3-4, 194; Agamben, 2016, p. 118).

Agamben'o teigimu, vertėtų atskirti „sekuliarizaciją“ nuo „profanacijos“. Savo veikale *Profanazioni* jis teigia, jog „sekuliarizacija yra represijos forma“, kuri palieka nepalietas jėgas, su kuriomis susiduria, perkeldama jas iš vienos srities į kitą. Taigi, Agamben'o nuomone, politinis teologinių sampratų sekuliarizavimas nedaro nieko kito, kaip tik išstumia „dangiškąją monarchiją“ (Dievo transcendencija kaip suverenios galios paradigmos provaizdis) į „žemiškąją monarchiją“, palikdama jos galią nepažeistą. Sekuliarizaciją Agamben'as supriešina su profanacija, kuri, jo teigimu, neutralizuoja tai, ką profanuoja. Profanuoti dalykai praranda savo *aurą* ir gali būti susigrąžinti. Abi, Agamben'o teigimu, yra politinės operacijos – pirmoji, garantuoja galios funkcionavimą, grąžindama jai sakralaus modelio struktūrą; antroji, deaktyvuoja valdžios aparatus ir grąžina bendram naudojimui erdves, kurias valdžia užgrobė (Agamben, 2007, p. 77).

²⁶ „1922 metų veikale *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (toliau – *Politische Theologie*) Schmittas politinę teologiją apibūdino kaip įžvalgą į teologijos ir politikos teorijos sąvokų ryšius. Jo žodžiais, „visos [sic!] vaisingos moderniosios valstybės teorijos sąvokos yra sekuliarizuotos teologinės sąvokos“ (Schmitt 1923: 3). <...> 1923 metais išleistame veikale *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* Schmittas teigia, kad „mokslinis demokratijos tyrimas turi prasidėti nuo ypatingo aspekto, kurį aš pavadinau politine teologija“ (Schmitt 2010: 41). <...> 1930 metų straipsnyje „*Staatsethik und Pluralistische Staat*“ vokiečių juristas vienu sakiniu užsimena apie politinės teologijos prasmę. Jo žodžiais, politinės teologijos tikslas – suprasti teologinio ir metafizinio pasaulio vaizdo santykį su to paties laikotarpio valstybės samprata. <...> Siekdamas atsakyti į gausią knygos *Politische Theologie* kritiką, vokiečių teisininkas parašė antrą politinės teologijos problematikai skirtą veikalą. 1970 metais pasirodė jo paskutinė knyga *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (toliau – *Politische Theologie II*).“ (Jokubaitis, 2013, p. 99).

„Konsekracija“ (sacrare) romėnų religijoje reiškė dalykų pašalinimą iš žmonių teisės sferos; „profanacija“, atvirkščiai, reiškė dalykų susigrąžinimą laisvam žmonių naudojimui (Agamben, 2007, p. 73). „Profanacija“ žymi atsivėrimą „ypatingai aplaidumo formai“, kuri ignoruoja ribas arba, tiksliau, leidžia jas tam tikru būdu panaudoti. (Agamben, 2007, p. 75).²⁷ Tačiau, profanacija reiškia ne tik ribų panaikinimą ir ištrynimą, bet naują būdą jas išnaudoti ir su jomis žaisti. Agamben'o teigimu, „beklasė visuomenė“ nėra visuomenė, kuri panaikino ir prarado bet kokius klasinius skirtumus, bet tokia visuomenė, kuri išmoko „deaktyvuoti tų skirtumų aparatus“, kad būtų įmanoma naujai panaudoti tuos klasinius skirtumus - paversti juos „grynomis priemonėmis“ (Agamben, 2007, p. 87). Viskas kas nepasiduoda profanacijai yra pagrįsta „autentiškai profanatyvios“ intencijos sulaikymu ir nukreipimu. Dėl šios priežasties, Agamben'o teigimu, mes turime atimti iš aparatų panaudojimo galimybę, kurią jie nusavino. Todėl, Agamben'ui, to kas neprofanuojama profanacija yra „ateinančios kartos politinė užduotis“ (Agamben, 2007, p. 92).

Agamben'as, savo veikale *II Regno e la Gloria*, kalba apie dvi politines paradigmas kylančias iš krikščioniškosios teologijos. Pirmoji, jo teigimu, yra „politinė teologija“ (political theology), kuri remiasi suvereniteto principu kylančiu iš transcendentinio Dievo nuostatų. Antroji, yra „ekonominė teologija“ (economic theology), transcendentinį suverenumą pakeičianti oikovoμία samprata, kuri yra apibrėžiama kaip imanentinė tvarka – namų ūkio tvarkymas (tiek žmogiškojo, tiek ir dieviškojo), o ne politika Aristoteline prasme. Agamben'o teigimu, viskas nuo šiuolaikinės biopolitikos iki ekonomikos ir valdžios (kaip administruojančios *vyrīausybės* (governo)) triumfo, prieš visus kitus socialinio gyvenimo aspektus, kyla iš antrosios paradigmos (Agamben, 2011, p. 1).

Agamben'o teigimu, oikovoμία čia pristatoma kaip funkcinė organizacija, administracinė veikla, kuri yra saistoma tik „namų ūkio tvarkymo taisyklių“. Tokia „administracinė“ paradigma apibrėžia termino oikovoμία semantinę sferą ir nustato jo laipsnišką išplėtimą analogijos būdu už pradinių ribų (Agamben, 2011, p. 18). Autoriaus teigimu, priėmus jo nuostatą dėl ekonominės teologijos, kuri apima daugelį šiuolaikinių politinių ir socialinių fenomenų, galima įžvelgti, jog pati krikščioniškoji teologija savo ištakose yra ekonominė, t. y. dieviškąjį gyvenimą ir žmonijos istoriją suvokianti kaip oikovoμία. Taigi, Agamben'o manymu, šios perspektyvos pasekmė yra tai, kad „Dievo sukurtosios būtybės“ geba veikti tik ekonominėje paradigmoje, o politika, siaurąja prasme,

²⁷ „To profane means to open the possibility of a special form of negligence, which ignores separation or, rather, puts it to a particular use.“ (Agamben, 2007, p. 75).

yra neįmanoma. Amžinasis gyvenimas, į kurį pretenduoja krikščionys, galiausiai slypi „oikos“, o ne „polis“ paradigmoje (Agamben, 2011, p. 2-3).

Agamben'as atkreipia dėmesį į vieną iš Romos imperatorių (vėliau popiežių) titulų – „Kristaus Vikaras“. Autoriaus teigimu, vikariškumo arba delegavimo nuostata parodo į politinės valdžios vakaruose nesubstancialumą ir ekonominį pobūdį. „Vikariškumas“ numato tam tikrą „ontologiją“, ar tiksliau, Agamben'o teigimu, „klasikinės ontologijos pakeitimą ekonomine paradigma“, kuri jokiame nenumato esiniui ἀρχή pagrindo. Panašiai kaip ir Šv. Trejybės slėpinių asmenų vikariškas delegavimas, Agamben'o teigimu, „Būties ir dievybės paslaptis“ visiškai sutampa su jos „ekonominė paslaptimi“. Nėra valdžios esmės, o tik „ekonomija“ ir „administracija“ (Agamben, 2011, p. 139). „Valdžios aktų ontologija“ yra „vikarinė ontologija“ ta prasme, kad ekonominėje paradigmoje kiekviena valdžia turi vietininko vikarišką pobūdį. Tai reiškia, kad egzistuoja ne galios „substancija“, o tik jos „ekonomika“ (Agamben, 2011, p. 141). To fakto, kad mesijinė bendruomenė nuo pat pradžių apibrėžiama per ekonomiją, o ne politiką, Agamben'o teigimu, reikšmė Vakarų politikos istorijai dar turi būti deramai įvertinta (Agamben, 2011, p. 25). Autoriaus teigimu, krikščioniškoji istorijos samprata kyla iš šios „slėpinių ekonomijų“ doktrinos (Origenas kalba apie „slėpinga ir apokrifinį ekonomijos pobūdį“) (Agamben, 2011, p. 45). Teologinė „karalystės ir vyriausybės“ atskyrimo paradigma yra dviguboje dieviškojo veiksmo kaip kūrimo (creatio) ir globojimo (conservatio) artikuliacijoje (Agamben, 2011, p. 92). Todėl Agamben'as akcentuoja glaudų ryšį siejantį ekonomija su apvaizda, nes kitaip „neįmanoma išmatuoti krikščioniškosios teologijos naujumo pagoniškos mitologijos ir „teologijos“ atžvilgiu. Krikščioniškoji teologija nėra „pasakojimas apie dievus“; pirmiausia tai ekonomija ir apvaizda, kas yra savęs apreiškimo, valdymo ir rūpinimosi pasauliu veikla. Dievybė artikuliuoja save į trejybę, bet tai nėra „teogonija“ ar „mitologija“; veikiau tai yra oikonomia, kas tuo pat metu yra dieviškojo gyvenimo artikuliacija ir administravimas, bei tvarinių vyriausybė.“ (Agamben, 2011, p. 47)²⁸.

Vėlesniame etape, po Nikėjos bažnytinio susirinkimo, kai ekonomijos terminas nebebus taikomas trejybės slėpinių artikuliacijai ir bus taikomas išganymo istorijos diskursui, Agamben'o teigimu, ekonomija su teologija ir toliau išlaiko „funkcinę vienybę“ (Agamben, 2011, p. 52).

²⁸ „If we do not understand the very close connection that links oikonomia with providence, it is not possible to measure the novelty of Christian theology with regard to pagan mythology and "theology." Christian theology is not a "story about the gods"; it is immediately economy and providence, that is, an activity of self-revelation, government, and care of the world. The deity articulates itself into a trinity, but this is not a "theogony" or a "mythology"; rather, it is an oikonomia, that is, at the same time, the articulation and administration of divine life, and the government of creatures.“ (Agamben, 2011, p. 47)

Agamben'as, referuodamas į teologą Erik'ą Peterson'ą, teigia, jog ne kiek svarbu ar yra vienas ar keli dievai, bet tai ar aukščiausiasis dieviškumas dalyvauja ar nedalyvauja pasaulį valdančiose jėgose, nes iš principo, pagal kurį, „Dievas viešpatauja, bet neadministruoja“, plaukia gnostinės išvados, kad „Dievo Karalystė“ yra gera, o „demiurgo pasaulio administracija“ (demiurginiai funkcionieriai ir biurokratai) yra bloga. Taigi, gnostinė politinė samprata yra ne tik ta, kuri priešina gerąjį dievą blogajam demiurgui, bet ir ta, kuri atskiria Dievą nuo jo sukurtojo pasaulio administracijos (*deus otiosus*). Agamben'o teigimu, tai reiškia, kad Karalystės ir vyriausybės opozicija yra dalis „gnostinio palikimo šiuolaikinėje politikoje“ (Agamben, 2011, p. 77–78).

3.1.2. Angelologija ir biurokratija

Agamben'as, savo veikale *II Regno e la Gloria*, komentuodamas Erik'o Peterson'o Carl'o Schmitt'o kritiką; kurioje Peterson'as neigia politinės teologijos galimybę, nes trinitarinė nuostata bent jau krikščionybėje to neleidžia; atkreipia dėmesį į Peterson'o alternatyvios krikščioniškos politikos galimybę, kuri susiveda į garbinimą ir „krikščionišką politiką kaip liturgiją“. Agamben'o teigimu, jei bažnyčios politiškumą ir tiesą apibrėžia jos dalyvavimas tame kas angeliška, tai ir žmonės gali pasiekti „pilną dangiškąją pilietybę“ tik mėgdžiodami angelus ir kartu su jais dalyvaudami „Dievo šlovinimo giesmėje“. Todėl, autoriaus teigimu, „krikščioniškas politinis žmogaus pašaukimas“ yra „angeliškas pašaukimas“, o „angeliškas pašaukimas“ yra „pašaukimas šlovės giesmei“ (Agamben, 2011, p. 147). Remdamasis Peterson'o išvalga, Agamben'as įveda angelologijos diskursą į savo plėtojamos ekonominės teologijos aptarimą. Agamben'as pastebi, jog angelų veikimas susiveda į dvi funkcijas - kontempliatyviąją ir administracinę; per jas, autoriaus nuomone, galima atskirti angelų dvasias ir jų veiklą. Kontempliacija susiveda į pakilimą link aukščiausiųjų dalykų, o administravimas reikalauja nusileidimo link žmonių (Agamben, 2011, p. 149).

Agamben'as, išskirdamas administracinę angelų funkciją, aptarią Pseudo-Dionisijaus ir Tomo Akviniečio angelologinius diskursus, kuriuose esminį vaidmenį atlieka hierarchijos, tarnystės ir tvarkos sąvokos. Agamben'as teigia, jog Doctor Angelicus „parodo tikrą hierarchinę maniją, susijusią ir su angelų, ir su žmonių tarnystėmis“. Aptardamas angelų pareigas, administruojant kūniškas būtybes, Akvinietis, dangiškųjų hierarchijų principą iškelia į visuotinį dėsnį, apimančią ir civilines hierarchijas (Agamben, 2011, p. 150). Akvinietis patvirtina bendrą angelų skirstymą į dvi dideles klases arba kategorijas kai rojų lygina su karališkuoju dvaru, kas Agamben'ui primena „Kafkos Pilį“, kurioje funkcionieriai yra suskirstyti pagal rangą priklausanti nuo atstumo tarp jų ir princo (Agamben, 2011, p. 151).

Agamben'o teigimu, hierarchijos temos įvedimas į angelologiją ir net paties termino „hierarchija“ išradimas yra apokrifinio autoriaus, žinomo Dionisijaus vardu, darbas, tačiau Agamben'as nepabrėžia to ką akcentuoja kiti tyrinėtojai, jog hierarchijos terminas Pseudo-Dionisijaus yra vartojamas kita prasme negu mes esame įpratę jį vartoti. Todėl, gal ir nepagrįstai, Agamben'as kaltina Dionisijų *intention malveillante* mistifikuojant bažnytinę valdžią. Agamben'ui

„nekyla abejonių“, jog angelų išdėstymas pagal griežtą biurokratinę tvarką bei bažnytinės tvarkos angelizavimas struktūruojant ją pagal sakralią gradaciją transformuoja *mysterium* į *ministerium*, o *ministerium* į *mysterium*. Agambenas teigia, jog „[k]aip teisingai pažymi Akvinietis, tai [hierarchijos terminas] nereiškia „šventos tvarkos“, bet „šventąją galią“ („*sacer principatus, qui dicitur hierarchia*“: *Summa Theologiae*, I, q. 108, a. I, 3, p. 121). Tiesą sakant, pagrindinė mintis, plaukianti per visą Dionisijaus korpusą, jog tai kas yra šventa ir dieviška, yra sutvarkyta hierarchiškai, o jo [Dionisijaus korpuso] prastai užmaskuota strategija siekiama įkyriai kartoti triadinę schemą, kuri nusileidžia iš Trejybės per angelų triarchijas iki žemiškųjų hierarchijų ir galios sakralizavimo.“ (Agamben, 2011, p. 152-153).

Agamben'o teigimu, paralelizmas tarp dangiškųjų ir žemiškųjų hierarchijų jau skelbiamas Dionisijaus *De Coelesti Hierarchia* (Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας) traktato pradžioje ir vėliau kituose traktatuose daug kartų akcentuojamas skelbiant, jog galia, kuri myli žmones ir supažindina juos su slėpiniu atskleisdama dangiškąją „šventą valdžią“ bei nustatydamą jų „šventą valdžią“, kad ji būtų susieta su jų tarnyste per panašumą su savo dangiškuoju provaizdžiu. „Šventa valdžia“, pagarbiai sutvarkyta Dievo nustatytais laipsniais, yra kaip dangiškoji šventa valdžia, išsauganti, kiek tik gali, savo dieviškus bruožus ir dieviškumo imitavimą (Agamben, 2011, p. 153- 154). Agamben'o teigimu, dangiškosios ir pasaulietinės biurokratijos paralelės, kai angelai apibrėžiami naudojant terminus ir įvaizdžius, paimtus iš administracinės kalbos žargono, nėra Pseudo-Dionisijaus išradimas ir yra vartojami tokių autorių kaip Athenagoras, Tertulijonas, ir Klemensas Aleksandrietis (Agamben, 2011, p. 156-157).

Agamben'o teigimu, nustačius kokia kertinė yra hierarchijos samprata, autoriaus nuomone, galima matyti, jog angelai ir biurokratai linkę susiliesti, lygiai taip kaip ir „Kafkos pasaulyje“. Ne tik dangiškieji pasiuntiniai yra suskirstyti pagal pareigas ir tarnystes, bet ir pasaulietiniai funkcionieriai savo ruožtu įgyja angeliškų savybių ir, kaip ir angelai, tampa pajėgūs apvalyti, apšviesti ir tobulinti. Agamben'o teigimu, iš tokio dvasinės ir pasaulietinės galių santykio dviprasmiškumo plaukia, kad angelologijos ir biurokratijos diskursai nuolatos dalinasi veikimo nuostatomis, sąvokomis bei skirtimis, kurių negalėtume suvokti jeigu kalbėtume apie biurokratiją ar angelologiją kaip izoliuotas sritis. Tačiau, Agamben'o nuomone, lemiamą reikšmę turi tai, kad dar gerokai anksčiau nei buvo sukurta ir įtvirtinta civilinio administravimo ir valdymo terminija, ji jau buvo įsitvirtinusi angelologijoje. Ne vien hierarchijos sąvoka, bet ir tarnystės ar pareigybių sąvokos, susistemintu savo pavidalu, atsiranda angelų veiklos diskurso atžvilgiu (Agamben, 2011, p. 157–158).

Dieviškoji pasaulio valdžia yra struktūriškai ribota laike, taigi, Agamben'o teigimu, ekonominė teologija iš esmės yra baigtinė. Krikščioniškoji valdymo paradigma, kaip ir ją palaikanti istorijos vizija, tęsiasi nuo sukūrimo iki pasaulio pabaigos. Šiuolaikinė istorijos samprata perima teologinį modelį, todėl mes atsiduriame paradoksaliaje situacijoje - viena vertus yra panaikinama eschatologija ir be galo pratęsiama pasaulio administravimo paradigma, bet iš kitos pusės paradigmos baigtinis pobūdis nuolatosis grįžta per tokius mąstytojus kaip Kojeve'as, Hėgelis, Fukuyama, ar net Derrida (Agamben, 2011, p. 163).

Agambenas atkreipia dėmesį į tai, jog administracinė mašina po pasaulio pabaigos veiks tik vienu atžvilgiu - tai yra bausmės atlikimo. Akvinietis teigia, kad demonai, vykdydami bausmės pragare, visą amžinybę vykdys savo pataisos funkciją (Summa Theologiae, Supplement, q. 89, a. 4 cit. pg. Agamben, 2011, p. 164). Kitaip tariant, pragaras yra ta vieta, kurioje dieviškoji pasaulio administravimo mašina išliks visą amžinybę, net jei tik „disciplinarine forma“. Ir nors angelai rojuje apvais visą valdymo formas ir nebebus administratoriais, o tik padėjėjais, nepaisant tuščio savo hierarchijos pavidalo. Tuo tarpu, demonai ir toliau bus nepriekaištingi dieviškojo teisingumo tarnai ir amžinieji vykdytojai (Agamben, 2011, p. 164). Agamben'o teigimu, biurokratija, administravimas ir vyriausybė yra tik trumpas intervalas tarp amžinų ir šlovingų Dievo Karalysčių. Todėl, autoriaus manymu, krikščioniškąją pilietybę sudaro pašaukimas šlovinimo giesmei, o politiškumas, jei toks apskritai įmanomas krikščionybėje, yra perkeliamas angelams, kurie, pradėję savo administracinę funkciją po pasaulio pabaigos, pasilieka kontempliatyvioje hierarchijoje, kartu su teisuoliais, šlovindami Viešpatį bei džiaugdamiesi nusidėjėlių kančiomis pragare (Agamben, 2011, p. 162).

Kaip angelų biurokratija numato žmogų savo hierarchiniame tobulume, taip dangiškoji tarnystė yra pirmesnė už žemiškąją valdžią, kuri iš pirmosios paveldi mistinį teologinio modelio charakterį (Agamben, 2011, p. 159). Agamben'o teigimu, pagal vyriausybės mašinos postulatą, transcendentinė tearchija iš tikrųjų veikia kaip imanentinės tvarkos valdymo principas. Tai, kad apofatinė teologija čia atlieka priedangos funkciją ir iš tikrųjų tarnauja vyriausybinei hierarchijai pagrįsti ir legitimuoti, Agamben'as, tokią išvadą daro iš doksologinių himnų ir liturgijos, kai kalba nenusakomas Dievas reikalauja žemiškosios šlovės ir šlovinimo, nors visa šlovė ir taip priklauso tik tai jam (Agamben, 2011, p. 155).

3.1.3. Mesijiškumas kaip negatyvioji politinė teologija

Newheiser'is, savo veikale *Hope in a Secular Age*, aptaria ir oponuoja Agamben'o Dionisijaus interpretacijai. Tame pačiame veikale iš Dionisijus ir Derrida mąstymo Newheiser'is eksplikuoja savita – „vilties negatyviają politinę teologiją“. Taigi, šiame skyriuje remdamiesi Newheiser'io ir Crockett'o įžvalgomis aptarsime Derrida politinę teologiją.

Newheiser'io teigimu, Dionisijus apibūdina puošniai susluoksniuotą tvarką, kuri tęsiasi nuo dangaus, per įvairius angelų rangus ir iki bažnyčios struktūros, kuri tarpininkauja nepažiniam Dievui, dėl ko Agamben'as daro išvadą, kad apokrifinio autoriaus misticizmas sustiprina bažnytinę biurokratiją. Agamben'o skaityme, Dionisijus parodo, kaip šlovė sakralizuoja vyriausybės galią. Tačiau, Newheiser'io nuomone, Dionisijus plėtoja „negatyviają politinę teologiją“, kuri desakralizuoja kiekvieną autoritetą, taip pat ir savo. Newheiser'io teigimu, Agamben'as teisingai įvertina centrinę įtampą Dionisijaus korpuse, bet mano, jog jis klaidingai nustato iš to plaukiančias išvadas (Newheiser, 2019, p. 133).

Newheiser'io Dionisijaus skaityme dieviškosios transcendencijos supratimas reiškia, kad krikščioniškas diskursas ir praktika yra laikini ir todėl gali būti reformuoti. Newheiser'io teigimu, ten kur Agamben'as sakralizuoja profaniškumą, Dionisijus desakralizuoja šventybę, priimdamas kai kuriuos dalykus kaip šventus, bet taip pat pateikdamas juos kritikai. Tokiu būdu, Newheiser'is tvirtina, jog Dionisijus siūlo „įtikinamą atsakymą į sakralios politikos klausimą“. Jo skaityme, Dionisijaus apofatinės nuostatos priešinasi hegemoninei galiai, tačiau nenukrypsta į netvarią anarchiją, priimdama netobulas struktūras ir atverdama jas transformacijai. Suprasdamas krikščionišką tikėjimą kaip tvirtinimą, kuris būtinai yra neaiškus, Dionisijus parodo, kad nebūtina apleisti šventybės, kad būtų įmanoma atsispirti jos pavojingam poveikiui. Newheiser'io Dionisijaus skaityme šventybė gali paskatinti viltingai siekti tam tikrų tikslų, tuo pačiu atveriant politiką nenuspėjamai transformacijai (Newheiser, 2019, p. 134). Newheiser'io teigimu, kalbant Dionisijaus terminais, jeigu sandora su Viešpačiu būtų įmanoma - jos nebūtų įmanoma nei suvokti, nei aprašyti. Todėl, autoriaus teigimu, Dionisijus užkerta bet kokį tikrumą dėl mistinės sąjungos su Dievu (Newheiser, 2019, p. 139-140). „Dionisijus savo tvirtinimą apie bažnytinę hierarchiją pateikia kaip viltį, kuri būtinai yra neaiški. Jis sieja „hierarchines tradicijas“ su „dabar“, kai mes „mokomės šių dalykų geriausiu būdu“, tačiau jų valdžia reliatyvizuoja faktas, kad sąjunga su Dievu išlieka „laikas,

kuris dar tik turi ateiti“, kuris lieka „anapus“. Agamben'as daro prielaidą, kad Dionisijaus krikščioniškosios pareigos patvirtinimas apriboja jo negatyvumą, bet kaip aš [Newheiser] teigiau, Dionisiškoji apofatinė nuostata supriešina tvirtinimą neigimui, kad parodytų, jog nei vienas, nei kitas nėra adekvatūs dieviškumui. Užuoat sakralizavęs bažnyčios oikonomia, siedamas ją su dieviškosios transcendencijos teologija, Dionisijus desakralizuoja visas pretenzijas į dieviškumą.“ (Newheiser, 2019, p. 140)²⁹.

Newheiser'io teigimu, Dionisijaus apofatinė teologija šiek tiek primena paties Agamben'o diskursą apie impotencialumą - gebėjimą kažko nedaryti, nors ir galėti tai daryti. Iš šito gebėjimo ir žmogiškosios būtybės neapibrėžtumo kyla laisvė ir demokratijos galimybė (Newheiser, 2019, p. 140-141). Newheiser'io teigimu, Dionisijus siekia, jog Dievybės slėpinys įkvėptų tam tikrą kalbinę proliferaciją, todėl jis akcentuoja ne vien malonius, bet ir baisius Dievo vardus (Dievo rūstybė, pyktis, ir t.t.). Kas, Newheiser'io manymu, labai panašu į Agamben'o profanacijos sieki (Newheiser, 2019, p. 142). Newheiser'io teigimu, Dionisijaus teologinė prieiga atveria krikščioniškąjį diskursą nenuspėjamam žaismui, kuris būdingas ir Agamben'o profanacijai. Agamben'ui religija yra priešiška žaismui, tačiau Newheiser'io manymu, Dionisiškoji apofatinė nuostata ir krikščioniška mintis turi kritinį potencialą - Dievo negatyvi patirtis reiškia, jog kalba gali skleistis be apribojimų, kurios „Dievo šlovinga tylą“ ne riboja, bet kaip tik įgalina (Newheiser, 2019, p. 143). Agamben'as daro prielaidą, kad toks žaidimas yra religijos priešingybė, nes lotyniškas terminas *religio* kyla iš nerimo skrupulingo skrupulingumo, susijusio su nustatytomis tvarkos palaikymo formomis. Priešingai šiam požiūriui, Dionisijus, Newheiser'io manymu, teigia, kad krikščioniškoji mintis turi kritinį principą, atveriantį ją žaismingai plėtrai. Agamben'as daro prielaidą, kad mistiką sudaro šlovinga tylą, apribojanti galimybes, tačiau Dionisijus teigia, kad Dievo slėpiningumas reiškia, kad kalba turi plisti be apribojimų. Jo sąlygomis, krikščioniškasis diskursas ir praktika, iš esmės, yra atviri naujam naudojimui, nes dabartinė jų būklė yra tik laikina. Todėl Newheiser'is, skirtingai nuo Agamben'o, teigia, jog krikščioniškasis diskursas ir praktika yra atviri naujiems veikimo būdams, nes dabartinė būklė yra tranzityvi (Newheiser, 2019, p. 143).

²⁹ „Dionysius presents his affirmation of ecclesial hierarchy as a hope that is necessarily uncertain. He associates “hierarchical traditions” with the “now” in which we “learn these things in the best way we can,” but their authority is relativized by the fact that union with God remains for the “time to come” that remains “beyond understanding.” Agamben assumes that Dionysius’s affirmation of Christian commitment circumscribes his negativity, but I have argued that Dionysian apophysis juxtaposes affirmation and negation in order to indicate that neither is adequate to the divine. Rather than sacralizing the oikonomia of the church by associating it with the theologia of divine transcendence, Dionysius desacralizes every claim to access the divine.“ (Newheiser, 2019, p. 140)

Priešingai nei Agamben'as, kuris šią įtampą išsprendžia supriešinęs su šventumu, Dionisijus, kai kuriuos dalykus įtvirtina kaip šventus, tačiau priešinasi jų nusavinimui kaip legitimacijos įrankiui (Newheiser, 2019, p. 143). Newheiser'io teigimu, apofatinė nuostata neprieštarauja impotencialumui ar politiškumui. Autoriaus nuomone, apofatinė nuostata yra paradigmiskai politinė, nes jos tikslas yra atverti neapibrėžtą ateitį (Newheiser, 2019, p. 149).

Newheiser'io teigimu, nors Derrida nepitaria Dionisijaus sakralios politikos vizijai, jis neigia Agamben'o plėtojamą diskursą iš kitos pusės - abu dalijasi negatyvumo kupina viltimi. Tai Derrida, Newheiser'io nuomone, įgalina religinių tradicijų ambivalentiškumą vertinti kaip resursus, kurios galima išnaudoti, o ne tiesiog atmesti. Nors Derrida dekonstruoja metafizika, tačiau tai nereiškia, jog jis atmeta ar paneigia vakarų ontoteologinę tradiciją „išgrynindamas“ filosofiją. Derrida linkęs dirbti su tekstais, tyrinėdamas vidinę įtampą, kad atvertų neištirtas galimybes. Ši interpretavimo nuostata yra įmanoma, nes kiekviena konceptuali ar politinė struktūra ardosi iš vidaus dėl sistemą sudarančių elementų žaismo, kuris panaikina tobulo darnos galimybę (Newheiser, 2019, p. 144). Newheiser'io teigimu, kaip ir Dionisijus, Derrida savo kūrybą laiko įtampoje tarp netobulo teigimo ir negatyvumo, kurio reikalauja tai, kas lieka radikaliai nepagaunama. Panašiai, kaip Dionisijus, Derrida pateikia dalykus, kuriuos laiko šventais desakralizuojančiai kritikai, kad būtų įmanoma ir toliau juos gvildinti. Newheiser'io nuomone, toje vietoje kur Agamben'as supriešina profanaciją šventybei, Derrida ir Dionisijus rodo, kad galima remtis simboliais, turinčiais ypatingą reikšmę, išlaikant kritinę praktiką, atpalaiduojančią jų autoritetą (Newheiser, 2019, p. 145).

Newheiser'is įrodinėja, jog Dionisijaus apofatinė nuostata nėra tik neigimas - jis palaiko teigimo ir neigimo įtampą, kad atvertų nenuspėjamo virsmo galimybę. Atmetant ydingą užtikrintumą, apofatinė nuostata reiškia, kad kiekvienas įsipareigojimas yra rizika, už kurią kiekvienas turės atsakyti (Newheiser, 2019, p. 151). Tokiu būdu Dionisijus apibūdina neapibrėžtą viltį, kuri išvengia svyravimo tarp užtikrintumo ir nevilties (Newheiser, 2019, p. 151). Todėl Newheiser'is teigia, jog Dionisijus ir Derrida dalijasi šia viltimi. Nors gali atrodyti, kad praktika, nukreipta į Dievą, skiriasi nuo tų, kurios nukreiptos į imanentinius tikslus, tačiau Derrida teigia, kad politiką skatina objektai kaip teisingumas ir demokratija, kurie viršija bet kokias pastangas juos apibrėžti iš principo arba praktiškai. Šiuo požiūriu, teisingumas ir demokratija turi būti užpildyti konkrečiu turiniu, kad būtų politiškai veiksmingi, tačiau bet koks sprendimas, susijęs su jais, turėtų būti vėl gvildinamas ateityje. Nepaisant Derrida idiosinkratiško ateizmo, ji su Dionisijumi jungia neužtikrinta viltis, kas, Newheiser'io teigimu, rodo, kad „negatyvi politinė teologija“ gali būti naudinga visiems ir ne vien tikintiesiems (Newheiser, 2019, p. 152).

Derrida pastebi, kad religiniai mąstymo ir praktikos modeliai išlieka modernybėje, kas mums gali pasakyti, jog pasaulietinių ir religinių fenomenų neįmanoma atriboti. Kadangi religinės tradicijos atveria mūsų vaizduotę teisingumui, kuris pranoksta *status quo*, Newheiser'io teigimu, Derrida mano, kad be jų politika būtų nuskurdinta (Newheiser, 2019, p. 109). Derrida mintis nėra tik ta, kad politinės koncepcijos turi teologinę kilmę, vietoj to, jis mano, jog jos ir toliau veikia teologiškai. Dėl šios priežasties norint suprasti šiuolaikinę politiką, būtina remtis teologiniais analizės būdais (Newheiser, 2019, p. 115). Newheiser'io teigimu, Derrida postuluojamas *skirmsmo* žaismas numano, jog pasaulietiškas negali sėkmingai atmesti religinės kitybės. Derrida idiosinkraziškas tradicijų traktavimas padeda paaiškinti, kodėl tradicijos išlieka įtakingos net tada, kai jos buvo aiškiai atmestos. Newheiser'io nuomone, Derrida atsakymas į besaikį poleminį ateizmą atveria galimybę produktyviems mainams tarp pasaulietiško ir religijos. Ten, kur sekuliarizmas siekia užtikrinti viešosios sferos saugumą, Derrida „mesijinė politika“ rodo, kad galimas kitas nusiteikimas pavojaus ir kitybės atžvilgiu (Newheiser, 2019, p. 130). Newheiser'io teigimu, Derrida tekstai mums rodo, jog religija yra pavojinga dėl tos pačios priežasties kodėl ji yra nepakeičiama - ji atveria vaizduotę ateičiai; ateičiai, kuri dar nėra suvokta ar nematoma (Newheiser, 2019, p. 131).

Crockett'o teigimu, Derrida, pats nevertodamas politinės teologijos termino, paskiria daug pastangų siekdamas dekonstruoti arba išardyti suverenitetą, kuris yra Carl'o Schmitt'o politinės teologijos pagrindas (Crockett, 2018, p. 45). Crockett'o teigimu, Schmitt'ui maištas prieš Dievą sunaikina ne tik religiją, bet ir politiką, nes mūsų supratimas apie Dievą yra susietas su modernia suvereniteto samprata, o suvereniteto pagrindas yra sprendimas dėl išimties. Kad sprendimas būtų tikras politinis sprendimas, jis turi būti suverenus. Schmitt'o kritikuojama šiuolaikinė teisė ir ekonomika išsigimsta taip, kad suverenu sprendimą siekiama paslėpti po milžiniška biurokratine mašina. Toks sprendimo panaikinimas, Crockett'o teigimu, yra ir neįmanomas ir nepageidautinas. Suverenitetas yra susietas su galimybe priimti politinį sprendimą, kuris yra realus moralinis sprendimas. Nuversdama Dievą, modernybė siekia užglaistyti ir marginalizuoti suvereniteto klausimą. Tačiau tokios pastangos pašalina politiką apskritai, kurią Schmitt'as norėtų išsaugoti. Crockett'o teigimu, politikai būtina suverenaus sprendimo galimybė, kad politika būtų morali ir apskritai pasirodytų kažkokiu pavidalu. Todėl būtina atkreipti dėmesį į teologines struktūras, kurios įgalina moralinį-politinį sprendimą (Crockett, 2018, p. 49).

Derrida pažymi, kad Schmitt'o „iš esmės krikščioniška politika“ yra įmanoma tik tuomet, kai mąstoma pagal „krikščionišką subjektyvumo metafiziką“ (Crockett, 2018, p. 49). Derridai nėra „vieno“, kuris nusprendžia dėl išimties, kurios reikalauja Schmitt'o suvereniteto nuostata (Crockett, 2018, p. 45). Todėl raštas kaip deseminacija atskleidžia daugį, kurio neįmanoma surinkti į vienį,

kas, Crockett'o teigimu, pakerta Schmitt'o suverenaus sprendimo galimybę. Vėlesniuose savo darbuose Derrida priartėja prie technikos ir mašinalumo sąsajos su tikėjimu kaip tam tikro pažado, kuris suponuoja etinę atsakomybę ir jos galimybės ir neįmanomybės sąlyga religijoje ir politikoje (Crockett, 2018, p. 47). Crockett'o teigimu, stebuklas per kartotę patenka į savotišką mašiną; Derrida mašina yra tam tikras būdas kalbėti apie kartotę ir kalkuliavimą; tačiau kartotė ir skaičiavimas visada yra susiję su tuo, kas neapskaičiuojama ir nenumatoma. Mašinalumas sunaikina stebuklą, tačiau paradoksaliai suteikia galimybę stebuklui įvykti (Crockett, 2018, p. 43–44). Autoimunitetas, kaip paradigma mąstyti apie religiją, išskviečia mašiną, kas konstituoja mašinalumą. Bendruomenė ir autoimunitetas nėra rašto figūros; jie atveria galimybę kitai konceptualumo formai. Crockett'as teigia, jog po to, kai rašymas atsitraukia kaip Derrida naudojama „motorinė schema“, kas ją keičia galima matyti per technikos ir atsakomybės prizmę (Crockett, 2018, p. 47). Crockett'o teigimu, vėlesniuose savo kūrinuose, Derrida siekia nubrėžti tam tikrą „politinę teologiją be suvereniteto“, kuri oponuotų Carl'o Schmitt'o politinei teologijai, kuri, savo ruožtu, susieta su tam tikra suvereniteto samprata. Schmitt'as suverenitetą apibrėžia politiniais-teologiniais terminais, tačiau Derrida siekia apmąstyti radikalią demokratijos galimybę, kuri nebūtų apibrėžiama per suverenumą. Derrida sutinka su Schmitt'o teiginiu, kad politiškumas ir teologiškumas yra susiję ne vien istoriškai, bet ir struktūriškai, tačiau jis įsivaizduoja politinės teorijos ateitį, kuri nebūtų priklausoma nuo suvereniteto. Crockett'o teigimu, suverenitetas nurodo į subjekto ar suvereno imunizaciją nuo mirties, kuri pasirodo per įvykio neapibrėžtumą. Tačiau, Derrida teigimu, toks įvykio neapibrėžtumas yra gyvenimo sąlyga (Crockett, 2018, p. 48). Crockett'o teigimu, kiekvienas aktyvus ar autonomiškas sprendimas yra veikiamas pasyvaus sprendimo, kaip jo būtinos sąlygos. „Pasyvus sprendimas“, pagal Derrida, kaip „įvykio sąlyga“, struktūriškai jau yra manyje kaip kitas įvykis, pertraukiamas kaip kito sprendimas. Schmitt'o politinė teologija, Crockett'o teigimu, negali paaiškinti šio kito sprendimo, kuris panaikina suverenu sprendimą dėl išimties (Crockett, 2018, p. 50). Crockett'as, apeliuodamas į Saitya Brata Das, teigia, jog Derrida kalba apie „mesijinę išimtį“, kuri jam yra tikroji išimtis ir kuri skiriasi nuo suverenios išimties teisės atžvilgiu. Tikroji mesijinė išimtis yra bendroji išimtis dėl kurios mes esame atsakingi kaip subjektai už kitą. Tokia išimtis ir kuria, ir griaua atsakomybę, nes daro mus atsakingais kito atžvilgiu, tačiau taip pat neatsakingais, nes mes negalime suteikti teisingumo nei kitiems, nei sau (Crockett, 2018, p. 50). Tokia universali mesianybės struktūra priešiška bet kokiam determinuotam mesianizmui kaip religijai. Tai yra „religija be religijos“, kaip sako Derrida knygoje *Donner la mort* („Mirties dovana“). Žmogus yra paženklintas šiuo išskirtiniu *mesijiškumu* ir neišvengiama atsakomybe, kuri yra padalinta ir kurią dalijasi grynas gyvūnas ir absoliutus suverenas (Crockett, 2018, p. 50). Crockett'o teigimu, Derrida

dekonstruoja suverenitetą „draugystės politikos“ pagrindu, nes padalintas ir išskaidytas suverenitetas jau nebėra suverenus. Tačiau Derrida dekonstruojamas suverenitetas nėra skirtas liberaliai demokratijai, bet „ateinančiai demokratijai“. Derrida nenori apginti esamos liberalios ar parlamentinės demokratijos, bet nori išsaugoti demokratijos vardą ir įprasminti jį ateities terminais (Crockett, 2018, p. 51). Derrida ateinančios demokratijos erdvė yra chora; chora yra politinėms deryboms skirta erdvė, kuri priešinasi suvereno užsisklendimui savyje (Crockett, 2018, p. 52).

Tačiau kyla klausimas ar politinė teologija yra apskritai įmanoma be suvereno, nes suvereniteto klausimas apibrėžia politinę teologiją (Crockett, 2018, p. 53). Crockett'as teigia, jog Derrida „*Šelmiuose*“ aprašo suverenitetą kaip cirkuliarų judėjimą, kuris pritraukia galią į save ir vėliau ją vėl paskirsto suvereno subjektams. Suvereniteto centras liberalioje demokratijoje dažniausiai yra nematomas. Atrodytų, kad jo visai nėra, tačiau todėl, Crockett'o teigimu, jis veikia dar efektyviau. Suvereniteto veikimas tarsi niekur nepasirodydamas persmelkia visą visuomenę (Crockett, 2018, p. 54). Kaip parodė Derrida, nebūtina pritarti Schmitt'o išvadoms, kad pasinaudotume jo koncepcijomis (aišku, tas galiotų ir pačiam Derrida). Crockett'o teigimu, politinė teologija neapsiriboja tik religija, bet naudoja religijos pavyzdį ir resursus naujai apmąstyti suvereniteto klausimą (Crockett, 2018, p. 55).

Crockett'o teigimu, Derrida savo seminaruose *La bête et le souverain* apmąsto žmogaus vietą tarp gyvūno ir Dievo bei kokios yra žmogiškumo ribos. Derrida grįžta prie mirties konteksto, referuodamas į Heidegger'į, jis dar kartą klausia „kas iš tikrųjų gali mirti“, teigdamas, jog mirties klausimas be tapatybės (kaip jis pažymi savo veikale *Donner la mort*) yra ir suvereniteto klausimas. Sprendimas dėl mirties yra suverenus sprendimas, tačiau, taip pat, viršija visas kitas suverenumo formas dekonstruodamas ryšį tarp politiškumo ir teologiškumo. Mirtis yra suverenios prievartos riba, net jei ji naudoja savo suverenų smurtą prieš gyvenimą. Mirtis pašalina iš politinės teologijos tradicinį suverenitetą. Mus vienijanti mirtis yra tuo neįmanoma pasidalinti su kitais, tačiau ji yra esmingai demokratiška (Crockett, 2018, p. 56).

3.2. Hantologija kaip dekonstrukcinė ekonominė teologija

3.2.1. „Išniręs laikas“ ir *aevum*

Iš vienos pusės mūsų atlikta hantologijos išsklaida, o iš kitos pusės teologinio-politinio santykio pristatymas šioje darbo dalyje leidžia mums pereiti prie konkrečių hantologinio diskurso aspektų interpretacijos. Pirmiausia šiame skyriuje aptarsime *aevum* laiko sampratą ir palyginsime ją su „išnirusio laiko“ samprata ir kaip ją vartoja Derrida.

Kantorowicz'iaus teigimu, viduramžiais su averoistais įvyksta grįžimas prie Aristotelio amžino pasaulio koncepcijos, kuri, nors ir smerkiama kaip erezija, tampa labai populiaria ir pradeda konkuruoti su Augustiniškuoju dvipartiniu (*aeternitas* ir *tempus*) laiko skirstymu. Jau Alcuin'as gražina antikinę *aevum* sąvoką į scholastinį diskursą, tačiau, Kantorowicz'iaus teigimu, *aevum* pasidaro aktualus su scholastinės angelologijos plėtote (Kantorowicz, 2016, p. 275-284).

Taigi, Albertas Didysis scholastiniame laiko diskurse be laiko (*tempus*) ir pilnos amžinybės (*aeternitas*) išskiria dar ir nepilną amžinybę (*aevum* arba *aeviternitas*). Sekdamas neoplatoniška struktūra, Albertas pastato pirmąjį judintoją ir amžinybę virš dalinės amžinybės, kurios lygyje taip pat yra angelai ir kosminės inteligencijos, po kurių seka sielos, bet sielos yra virš paprasto laiko (*tempus*). Taigi, žmogaus siela pilnai nepriklauso laikui ir dalyvauja dalinėje amžinybėje (Anzulewicz, 2001, p. 106). Alberto teigimu tiesiogiai mums prieinamas tik laikas (*tempus*), apie kurį mes galime adekvačiai kalbėti. Abi amžinybės (*aevum* ir *aeternitas*) mums nėra prieinamos tiesiogiai, todėl joms aprašyti naudojama kalba (panašiai kaip ir diskurse apie Dievą) gali būti proporcinga tik laiko ir kontingencijos sričiai (Anzulewicz, 2001, p. 104). Alberto Didžiojo laiko koncepcijoje *aeternitas* yra vienas iš Dievo atributų, kuris neturi pradžios ar pabaigos, neturi sekos ir yra aukščiausias tobulumas (Anzulewicz, 2001, p. 93). *Aevum* ir *tempus* skirtingai nuo *aeternitas* turi pradžią ir yra ontologiškai subordinuoti. Todėl dėl savo sukurtumo linksta į nebūtį ir turėtų, kaip visa kūrinija, būti palaikomi per Dievo visagalybę. *Aevum* ir *tempus* yra esinių ir esybių matai - *tempus* yra tranzityvių (*temporalia*) dalykų, o *aevum* nepilnai amžinų dalykų. *Aevum* kaip ir *aeternitas* yra pilna (nesuskaidyta į dalis) savo trukmės atžvilgiu. Alberto Didžiojo, kaip vėliau Tomo Akviniečio (*Summa Theologica*, Pt. II, Q. 10) teigimu, *aevum* yra nemirtingų esybių (angelų) ir esinių (dangaus kūnų) matas, kurių trukmėje nėra sekos ir kurių būtis yra dalinai arba pilnai anapus atsiradimo ir irimo procesų. Tokių nepilnai amžinų esinių esmei

būdingas tobulas judėjimas (vietinis judėjimas apskritime), kuris vyksta laike. *Aevum* yra santykyje su esinių būtimi - supantis paprastus ir nedalius esinius nedaliu būdu (Anzulewicz, 2001, p. 109-113).

Grižimas prie Aristotelinio laiko koncepcijos viduramžiais nesukūrė, bet suintensyvino vardo ir su juo siejamos šlovės palaikymo poreikį. Žmonijos begalinis tęstinumas laike pagrindžia žemiškos šlovės siekį, kaip asmens nemirtingumo galimybę, žmonių giminės atmintyje. Kantorowicz'iaus teigimu, politikos ir teisės kontekste sekuliarizuotas *aevum* pagimdo įvairiausias juridines fikcijas. Tokios juridinės chimeros yra Aristotelio rūšies ir Tomo Akviniečio angelo koncepcijų (kiekvienas angelas yra skirtingos rūšies dėl savo nematerialumo, nes materija yra individuacijos pagrindas) analogija (Kantorowicz, 2016, p. 275-284).

Trumpai aptarę *aevum* sampratą, galėtume paklausti - kokios paralelės matomos *aevum* ir „išnirusio laiko“ struktūroje? Galėtume teigti, jog abi aptariamoms laiko sampratom yra atsiejamos nuo kasdienio laiko. Abi laiko sampratos nėra grynos, nes tai nėra nei kasdienis laikas, nei amžinybė. *Aevum* yra partikuliarus ir referuoja tik į konkretaus amžino esinio laiką - esinio, kuris nors yra amžinas, bet gali dalyvauti sekvenciniame laike. Kaip angelas, nusileidęs pranešti gerosios naujienos.

Sunkiau apibrėžti į kieno konkrečiai laiką apeliuoja Hamleto išniręs laikas - ar tai yra tik vaiduoklio laikas, ar tai susidūrimo su vaiduokliu laikas? Pirmu atveju, Shakespeare'o kūrinio kontekste, „išniręs laikas“ tipologiškai labiau atitiktų *aevum*. Tačiau, apie laiko išnirimą kūrinyje kalba gyvieji. Ar, susidūrus su vaiduokliu, žmogus patiria vaiduoklio laiką ar gal tai dar viena tarpinė būseną tarp vaiduokliško laiko ir paprasto laiko? Susidūrimo laiką, ar tai būtų su angelu ar vaiduokliu, galėtume sieti su kairotiniu laiku, kuris nors ir nėra chronologinis sekvencinis laikas tačiau vis vien yra žmogiškas laikas - išsipildymo laikas. Toks neapibrėžtumas, tikėtina, Derrida yra labai parankus. Tačiau, turėdami omeny jo esaties metafizikos kritiką, galėtume teigti, jog skirtingai nuo Shakespeare'o, Derrida kontekste, nėra pagrindo mistifikuoti išnirusio laiko sampratos. Taigi, nėra skirtumo tarp vaiduoklio laiko ir susidūrimo su juo laiko. Tačiau, kaip minėjome anksčiau, bent jau pačiam Derrida, kairotinis laikas labiau atitinka aporetinį dovanos laiką, kuris, kaip ir pati dovana, yra panaikinamas tą akimirką kai yra pastanga jį kažkaip racionalizuoti. Dovanos, kaip ir kairotinio, laiko neišeina ekonomizuoti. Kairos yra tas laikas kai dalykas gali įvykti, t. y. įvykio įvykiškumo laikas, bet tuomet kai tas laikas yra pajungiamas mašinų ir ekonomijos laikui jis jau nebėra kairos. Dovanos įvykis kaip ir dovanos įvykio laikas ekonominėje perspektyvoje yra panaikinamas vidinės aporijos, todėl niekada nepasiekia savo tikslo - kaip greitakojis Achilas

neaplenkia vėžlio, tačiau jis pasiekia savo eschatoną išnykdamas. Kairos, kaip ir dovanos laikas, negali būti racionalizuotas ar ekonomizuotas.

Taigi, grįžtant prie Kantorowicz'iaus įžvalgų dėl viduramžių laiko sampratų įtakos korporacijų ir teisinių fikcijų formavimesi, galime teigti, jog „išniręs laikas“, kaip jį interpretuoja Derrida ir scholastinis *aevum*, turi tipologinių ir homologinių panašumų. Kantorowicz'ius savo monografijoje kalba apie *antro karaliaus kūno* arba *karūnos*, kaip korporacijos, teisinę fikciją, kuri numato suvereniteto ir teisinių santykių tęstinumą net ir besikeičiant suverenams kaip asmenims. Taigi, teisinės tapatybės išlaikymas, kuris galiausiai pereina ir į kitas kultūros sritis.

„Išniręs laikas“ Derrida siejasi su teisingumo išnirimu per mašinalumą ir ekonominių santykių ir įsipareigojimų palaikymą (ką jis akcentuoja kalbėdamas apie besivystančių šalių užsienio skolas). Taigi, Derrida, paradoksaliai, kaip tik mechaniškas teisės palaikymas užkerta kelią teisingumui - čia akivaizdžiai galime matyti, kodėl Derrida akcentuoja *mesijiškumą*, kuris įgalina pozityvios teisės įveikimą. Ką, mūsų manymu, parankiai iliustruoja Šabtajaus Zevi atvejis, kuriam Toros išpildymas buvo jos įsakų sulaužymas.

Tačiau, Shakespeare'o Hamletas (jeigu tai nėra kairotinis laikas - ko Shakespeare'o atžvilgiu, skirtingai nuo Derrida *išnirusio laiko* „citavimo“, mes neturime pakankamai pagrindo spręsti) galimai referuoja į *karūnos* teisinę fikciją, per jaunojo princo susidūrimą su savo tėvo šmėkla, visai iš kitos pusės. Shakespeare'ui tikėtina susidūrimas iliustruoja karaliaus kaip kompozicinio esinio prigimtį bei jo konstitutavimo momentą. Karalius, kaip *lex animata*, yra animuojamas per priesaiką atkeršyti. Hamleto teisingas/ teisėtas smurtas atkuria ir palaiko karalystės tvarką. Pats Hamletas tampa išniręs, susidūręs su tėvo šmėkla - išniręs ne vien laike, bet ir erdvėje. Kaip ir Dievas yra atsietas nuo pasaulio, kurio pagrindas yra, taip ir suverenas yra anapus teisinės tvarkos, kurios garantas yra. Čia tampa paranku atsiminti Agamben'o diskursą apie *Homo Sacer*, kuris kaip ir suverenas yra anapus teisinės tvarkos, tačiau joje dalyvauja. Panašiai kaip ir angelai, kurie patys yra dalinai amžini, tačiau dalyvauja paprastame laike. Taigi, suverenas, kuris, skirtingai nuo Dievo, tiesiogiai dalyvauja teisinėje tvarkoje ir yra vienaip ar kitaip steigiamas savo *išnirusiu laiku* turėtų atitikti *aevum* arba bent jau tokios dalinės amžinybės sekuliarizuotą variantą.

Taigi, galėtume dar kartą pabrėžti tikėtina skirtumą tarp Derrida *išnirusio laiko* „citavimo“ ir Shakespeare'o originalo. Shakespeare'o atveju mes neturime pakankamai pagrindo spręsti ką jis norėjo pasakyti (ir kairos ir *aevum* galimai tinka dramatinio kūrinio interpretavimui). Tačiau, Derrida kūrybingą apropiaciją galėtume palyginti su Jorge Luis Borges'o apsakymo *Pierre Menard, autor del Quijote* siužetu, kuriame klasikinis kūrinys yra „perrašomas“ kaip šiuolaikinis kūrinys.

Taigi, iš pateiktų prielaidų galime teigti, jog *išniręs laikas* ir *aevum*, konkrečiai Derrida atveju, yra tipologiškai panašūs. Abi koncepcijos aprašo laiką be sekos, kuris pasirodo sekvencinio laiko kontekste kaip anomalija, kuri daro įtaka sekvenciniam laikui tačiau su juo nesusilieja. Akivaizdus skirtumas būtų, jog *aevum* nurodo, nors ir ribota žmogiška kalba, kuri pilnai negali to aprašyti, į kažką kas yra tikrovėje. Tai yra tikrų sukurtų amžinų esinių laikas. *Išniręs laikas*, kaip jį vartoja Derrida, nurodo į tai, ką Deleuze' iškais terminais galėtume įvardyti kaip kolektyvinio *svetimo sapno* laiką – ydingos ideologizuotos sąmonės turinių laiką.

3.2.1. Hantologija kaip „dekonstrukcinė angelologija“ mesijiškumo kontekste

Pakalbėję apie *išnirusį laiką* galime pereiti prie spektro figūros ir hantologijos diskurso santykio su ekonomine teologija ir angelologija. Derrida pats netiesiogiai išsiduoda kaip mes galime susieti šiuos du diskursus teigdamas, jog „<...> neįmanoma išanalizuoti, kaip galėtų atsirasti biurokratija, o būtent ją sudaranti vaiduokliška abstrakcija, be rimtos, tikslios ir diferencijuotos spektralumo poveikio teorijos.“³⁰ (Derrida, 2008, p. 243). Galime matyti, jog hantologija ir ekonominė teologija susikerta ties biurokratijos klausimu. Tačiau ar tai reiškia kažkokių analoginius ar homologinius diskursų panašumus, o ne vien aprašomo objekto sutapimą? Praeitame skyriuje, išryškinę *aevum* ir *išnirusio laiko* tipologinius panašumus, galėtume tai vertinti kaip tam tikrą nuorodą, kuri mums leistų ieškoti glaudesnio ryšio tarp hantologijos ir ekonominės teologijos.

Pirmiausia, turėtume prisiminti, Agamben'o aprašomą, santykį tarp ekonominės teologijos ir politinės teologijos, kurio pagrindu galėtume pamatyti ryškėjantį santykį tarp hantologijos ir mesijiškumo (kurio interpretaciją politinės teologijos kontekste, remdamiesi Crockett'u ir Newheiser'iu, mes pateikiame ankstesniuose skyriuose). Derrida, skirtingose *Spectres de Marx* knygos vietose, pabrėžia *mesijiškumo* ir *choros* svarbą savo politinei (ir religinei) vizijai - ateinančios demokratijos galimybei. *Hantologija, mesijiškumo* kontekste, įgalina tam tikrą simbolinio turinio ir tapatybės artikuliaciją, t.y. *hantologija* funkcionuoja kaip tam tikra *išnirusio laiko* ekonomija. Todėl, mes leidžiame sau, iškelti ir priimti hipotezę, jog *hantologija* yra tam tikra ekonominė teologija. Iš to sektų palyginimas, jog apofatinė teologija (jos politinis aspektas) ir *mesijiškumas* yra tam tikros „negatyviosios politinės teologijos“, kurios, remiantis Lefort'o įžvalgomis, įgalina tam tikrus simbolinio poliaus artikuliacijos variantus, kurie leidžia suteikti tam tikrą politinių subjektų artikuliacijos galimybę - net jeigu tik per neigimą (kas Derrida atveju būtų „mirtis“).

Savo ruožtu, angelologija ir *hantologija* yra ekonominės teologijos, kurių pagalba, henadologijos tradicijoje, siekiama artikuluoti santykį tarp kažkokio vieno principo, kuris, šiuo

³⁰ “I am afraid that the concept of bureaucracy, which has been used and abused, is a most abstract phantom; furthermore, it is not, in my opinion, possible to analyze how the bureaucracy could arise, and, precisely, the ghosly abstraction that constitutes it, without a serious, precise and differentiated theory of the effects of spectrality.” (Derrida, 2008, p. 243).

atveju, būtų tam tikra negatyvumo patirtis; ir politinių subjektų, kurių politinės tapatybės artikuliacijos emanuoja iš mūsų aptariamų „negatyviųjų politinių teologijų“.

Siekdami šią interpretaciją, galėtume teigti, jog ekonominės teologijos vikariškumo ontologijos nuostatų išplėtimas skirtingose kultūros srityse, kurį mini Agamben'as, yra tai ką Derrida įvardija mašinalumu ir siekia prisijaukinti įvesdamas spektro figūrą. Mes vertintume tai kaip bandymą mašinalumą ar ekonomiją etiškai įkrauti, bet taip pat suteikti psichoanalitinį aspektą (apie kurį Derrida labai dažnai kalba ir akcentuoja, kad filosofijoje ir politikoje turėtų būti daugiau psichoanalizės).

Todėl, galime toliau teigi, jog angelologija ir *hantologija* yra ekonomijos struktūravimo diskursai, kurie tikėtina, sekant iš jų simbolinės architektūros, turi ideologines prielaidas. Angelologija – „kietajame“ skaityme (Agamben'as) prisidengdama negatyviaja teologija, sakralizuoja ir legitimuoja hegemonines valdžios struktūras; „minkštajame“ skaityme (Newheiser'is) suteikia stabilumą struktūroms, bet taip pat išlaiko atvirumą, kuris dėl *via negativa* hegemoninėms struktūroms neleidžia pagrįsti valdžios nusavinimo. *Hantologija* - paties Derrida aiškinime, siekiama panaikinti, bet kokias konkrečių turinių legitimumo pretenzijas, iškeliant radikalią ontologinio atvirumo struktūrą - *mesijiškumą*. Tačiau, Laclau teigimu, „visiškai nepagrįsta manyti, jog iš savyje apribotos esaties negalimybės, iš šios ‘ontologinės’ sąlygos, kuri įgalina atvirumą įvykiui, heterogeniškumui bei radikaliai kitam, būtinai seka etinis įsakymas būti atsakingam ir atsiverti kito heterogeniškumui.“ (Laclau, 1995, p. 93 cit. pg. Žukauskaitė, 2001, p. 57). „Laclau manymu, neišsprendžiamumo patirtis gali skatinti ne tik atvirumą ar atsakomybę Kitam, bet ir siekį disciplinuoti ir apibrėžti nuolat kintančią Kito tapatybę. Tai reikštų, jog iš dekonstruktyvistinių prielaidų galimos visiškai kitos etinės bei politinės implikacijos.“ (Žukauskaitė, 2001, p. 57). Todėl, be paties Derrida, įmanomas Laclau pasiūlytas skaitymas, turintis stipresni *Realpolitik* poskonį, kurį galėtume tapatinti su Newheiser'io Dionisijaus angelologijos skaitymu, prie kurio Newheiser'is siekia pririšti ir Derrida.

Dabar mes galėtume prieiti mūsų darbo tezės eksplikavimo, jog *hantologija* yra „*dekonstrukcinė angelologija*“. Tačiau, pirmiausia, vertėtų užduoti klausimą - Kodėl angelologija, nes tai kvepia Derrida imanentinės filosofijos mistifikavimu? Galėtume atsakyti, jog angelologija nėra vien nematerialių būtybių ontologija, nes turint omeny ir priimant, Agamben'o prielaidą, jog angelologijos funkcija nėra vien deskriptyvi, bet ir preskriptyvios ideologemos, kuri teikia modelį ir vėliau legitimuoja jį per panašumą su tariamu dangišku provaizdžiu. Todėl galime užduoti kitą klausimą - Ar *hantologija*, žinant kokios yra Derrida prielaidos ir politiniai prioritetai, atlieka

panašų į angelologijos vaidmenį, kurios dėka yra sakralizuojama bažnyčios hierarchija? Turint tai omeny, galima išvelgti panašumus su Derrida diskursu apie performatyvumą - angelologija ir *hantologija* tam tikru būdu struktūruoja *skirmsą*.

Taigi, priimant Agamben'o nuostatą, jog angelologija atlieka tam tikrą ideologinę funkciją pagrįsdama ekonominį administravimą, kuri, sprendžiant iš autoriaus plėtojamo argumento, yra pirmesnė už deskriptyviąją - galima daryti išvadą, kad ideologinė legitimacijos funkcija yra esminė arba konstitucinė angelologijos diskursui. Derrida *hantologija* savotiškai perima šią funkciją - t.y. *hantologija*, be tam tikrų fenomenų artikuliacijos aprašymo, dar performatyviai atlieka reguliatyvios fikcijos vaidmenį per ekonominio mąstymo delegetimaciją ir dekonstrukciją. Ekonominis mąstymas ar mašinalumas nėra panaikinamas, nes, Derrida teigimu, „laikas visada bus išniręs“, bet ekonomija/mašinalumas yra išcentruojami panaikinant bet kokios „legitimios“ hegemonijos galimybę. Be to, kaip minėta anksčiau, *hantologija* tarnauja Derrida psichoanalitinių nuostatų apie gedulo darbą bei etinių nuostatų apie atvirumą proliferavimui, nes vaiduoklis pasirodo kaip vienas iš to atvirumo objektų, kurį mes turėtume priimti ir kartu su juo dirbti vardan besiskleidžiančios nenuspėjamos ateities.

Todėl, galima teigti, jog *hantologija* tęsia Jacques'o Derrida dekonstrukcijos projektą ir yra vienas iš autoriaus „dekonstrukcinio organono“ įrankių, kurį konstituoja spektrinės delegitimacijos funkcija. Priėmus šią prielaidą, galima išvelgti angelologijos ir *hantologijos* reguliatyvios ideologemos konstitucinį elementą, būdingą lyginamų diskursų struktūrai. Nors reguliatyvios funkcijos nėra tapačios – iš vienos pusės legitimacijos, o iš kitos pusės delegitimacijos. Tačiau, tipologiškai jos yra susijusios. Priklausomai nuo to ar akcentas dedamas ant negatyviosios teologijos ar pačios angelologijos, angelologija gali įtvirtinti ontoteologines liekanas. Tačiau, *hantologijos* atveju, net jei atmestume *mesijiškumą* ir akcentuotume tik *hantologiją*, *hantologija* kaip diskursas struktūruojantis mašinalumą/ekonomiją neleidžia esančioms hegemonijoms legitimizuotis. Todėl, darome išvadą, jog *hantologija* yra „*dekonstrukcinė angelologija*“.

IŠVADOS

Remiantis *Spectres de Marx* ir *Marx & Sons* tekstais paremta *hantologijos* rekonstrukcija galima matyti tam tikras paraleles ir išvelgti santykį su temomis ir nuostatomis autoriaus plėtojamomis kituose veikaluose. Dėl to, jog, kaip minėta pradžioje, autoriaus vartojama dekonstrukcinė prieiga nėra klasikinis argumentas, o jam artikuliuoti vartojami terminai yra kvazi-kategorijos - tiesioginio ar būtino ryšio ieškojimas Jacques'o Derrida kūryboje ar santykyje su kitų autorių tekstais ar sąvokomis yra sunkiai pagrindžiamas (nebent vadovaujamesi paties autoriaus nuostatomis).

Priėmus mūsų prieigos nuostatas dėl homologinio diskursų gretinimo galimybės, objekto santykinio lokalizavimo galimybės bei funkcijų sugretinimo galimybės galima atsargiai daryti tam tikras išvadas.

1. Remiantis D. Newheiser'io ir C. Crockett'o tezių apie Derrida politinę teologiją eksplikavimu bei D. Newheiser'io Pseudo-Dionisijus Areopagito ir J. Derrida sugretinimu teigtina, jog J. Derrida *mesijiškumo* diskursas yra *negatyvioji politinė teologija*.
2. Remiantis analize, kuria grindėme E. H. Kantorowicz'iaus *dviejų karaliaus kūnų* teze, teigtina, jog *aevum* ir „išniręs laikas“ yra struktūriškai ir tipologiškai susiję. Tačiau kalbėti apie jų tapatumą Derrida kontekste pagrindo nėra dėl autoriaus vartojamų kvazi-kategorijų statuso. Papildomai, remiantis politinės teologijos nuostatomis, galima teigti, jog „išniręs laikas“ yra sekuliarizuotas *aevum* ir tikėtina gali turėti genealoginį ryšį, kurio eksplikavimas reikalautų papildomo tyrimo.
3. Remiantis J. Derrida *hantologijos* ir G. Agamben'o ekonominės teologijos diskursų analize ir sugretinimu, kuris išryškina homologinį, funkcinį ir objekto sutapimus, teigtina, jog *hantologija* yra tam tikra ekonominė teologija, kuri artikuliuojasi santykyje su *mesijiškumo* politine teologija. Papildomai, remiantis G. Agamben'o nuostata dėl angelologijos kaip ideologinio diskurso bei išryškinant *hantologijos* struktūroje matomus preskreptyvius elementus, galima teigti, jog *hantologija* yra „*dekonstrukcinė angelologija*“.

Kaip minēta anksčiau, Derrida dekonstrukcinė prieiga priešinasi kitų diskursų natūralizavimui, todėl mūsų daromos išvados nėra ir negali būti griežtos. Tačiau, jas priėmus, galima pabrėžti G. Agamben'o įvedamos politinės teologijos ir ekonominės teologijos skirties svarbą, kuri ne vien leidžia naujai įvertinti J. Derrida politinio projekto palikimą, bet turi svarbių implikacijų tolesniems politinės teologijos bei politinės ontologijos tyrimams.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

Agamben, G. 2011. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G. 2007. *Profanations*. New York: Zone Books

Agamben, G. 2016. *Homo Sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. Vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos.

Anzulewicz, H. 2001. "Aeternitas - aevum - tempus. The Concept of Time in the System of Albert the Great". In: *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*. Ed. Pasquale Porro. Leiden: Brill Academic Publishers.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*, First Part, Question 10, Article 5 - 6.

Armstrong, J. 2010. On the Possibility of Spectral Ethnography. *Cultural Studies <=> Critical Methodologies*, 10(3), 243–250. <https://doi.org/10.1177/1532708609359510>

Bradley, A. and Fletcher, P. 2011. *The Messianic Now*. Routledge.

Crockett, C. 2018. *Derrida after the End of Writing*. Fordham Univ Press.

Derrida, J. 1970. "Structure, Sign, and Play" in *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. printed/translated by Macksey & Donato. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. and Kamuf, P. 1992. *Given time. I, Counterfeit money*. Chicago: University Of Chicago Press.

Derrida, J. and Dutoit, T. 1995. *On the name*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Derrida, J. 2005. *Rogues*. Stanford University Press.

Derrida, J. 2006. *Specters of Marx*. tr. Peggy Kamuf. New York: Routledge.

Derrida, J. 2006a. *Apie gramatologiją*. Vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.

- Derrida, J. 2008. *Marx & Sons*. In: *Ghostly demarcations : a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, ed. Michael Sprinker. London ; New York: Verso.
- Derrida, J. 2020. *Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose?* In: *Religija: seminaras, vykęs Kaprio saloje, vadovaujant Jacques'ui Derrida ir Gianni Vattimo*, ed Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Vilnius: Baltos lankos
- Derrida, J. 2020a. *The Politics of Friendship*. Verso Books.
- Fisher, M. 2012. *What Is Hauntology?* University of California Press. *Film Quarterly*, Vol. 66, No. 1 (Fall 2012), pp. 16-24.
- Habdankaitė, D. 2018. *Derrida ir Kieferis: Išnarinto Laiko Beieškant*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas. Athena. 2018, Nr. 13.
- Hammerschlag, S. 2016. *Broken Tablets*. Columbia University Press.
- Janicaud, D. 1991. *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Paris.
- Jokubaitis, L. 2013. *Carlo Schmitt'o politinės teologijos statuso problema*. *Problemos*, t. 84, 99-110.
- Kantorowicz, E. H. 2016. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. PRINCETON; OXFORD: Princeton University Press.
- Kindynis, T. 2019. Excavating ghosts: Urban exploration as graffiti archaeology. *Crime, Media, Culture*, 15(1), 25–45. <https://doi.org/10.1177/1741659017730435>
- Laclau, E. 1995. “*The Time Is out of Joint*.” *Diacritics*, 25(2), 86–96. <https://doi.org/10.2307/465146>
- Lai, C. 2016. *On (Im)Patient Messianism: Marx, Levinas, and Derrida*. *Levinas Studies* 11, 59-93. [doi:10.1353/lev.2016.0017](https://doi.org/10.1353/lev.2016.0017).
- Lefort, C. 1991. *Democracy and political theory*. Cambridge, Uk: Polity Press In Association With Basil Blackwell, Oxford, Uk.
- Marksas K. & Engelsas F. 1949. *Komunistų partijos manifestas*. In: In: K. Marksas, F. Engelsas, *Rinkiniai raštai*, t. 1, V. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Marksas K. 1949. *Luji Bonaparto briumero aštuonioliktoji*. In: K. Marksas, F. Engelsas, *Rinkiniai raštai*, t. 1, V. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.

- Marksas K. 1957. *Kapitalas*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Møllegaard, K. 2014. *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, *Folklore*, 125:3, 373-374, DOI: [10.1080/0015587X.2014.952507](https://doi.org/10.1080/0015587X.2014.952507)
- Newheiser, D. 2019. *Hope in a Secular Age*. Cambridge University Press.
- Peleckis, M. 2013. *Mašiah (משיח) fenomenas: judėjiškojo ir islamiškojo mesianizmo metamorfozės*. In A. Andrijauskas (Ed.). *Lietuvos žydų kultūros paveldas: kasdienybės pasaulis* (pp. 63-75, 554). Lietuvos kultūros tyrimų centras.
- Rahimi, S. 2021. The Hauntology of Everyday Life. In *Springer eBooks*.
<https://doi.org/10.1007/978-3-030-78992-3>
- Sabolius K. 2013. *Įsivaizduojamybė*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Sodeika, T. 2014. *Kino ontologija*. *Athena*, Nr. 9, 26-45.
- Sodeika, T., Šerpytytė, R., Bacevičiūtė, D. 2015. *Ontologijos transformacijos: medijos, nihilizmas, etika*. Vilnius : Vilniaus universitetas, Vilniaus universiteto leidykla.
- Šerpytytė, R. 2019. *Tikrovės spektrai. Vakarų nihilizmas tarp diagnozės ir teorijos*. Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla
- Žukauskaitė, A. 2001. *Anapus signifikanto principo: rekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika*, Vilnius: Aidai.