

УДК 1(091):13

DOI: 10.37482/2687-1505-V208

*ДЬЯКОВ Александр Владимирович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета. Автор 160 научных публикаций\**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5747-6398>

## **ПРИЗРАКИ ДЕРРИДА: МЕЖДУ ДИСКУРСОМ ПАМЯТИ И ИСТОРИЕЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>**

Статья обращается к известному философскому эксперименту Ж. Деррида, предложившему опыт ориентированной на тексты К. Маркса хонтологии как воображаемой науки о призраках. Отталкиваясь от продуктивной идеи французского философа, автор статьи предлагает рассматривать фигуру призрака как существенную для практики памяти, определяющую самоотношение коллективного сознания, и демонстрирует практические аспекты тезиса Деррида о необходимости обращения к призраку, который представляет собой фигуру, обязательную для формирования коллективной памяти. Призрак выступает актором, конституирующим пространство и внутреннюю структуру коллективной памяти, становясь в одно и то же время инициатором и катализатором развития отношений, интроецируемых коллективным сознанием. Зачастую наибольшую значимость имеют те призраки, что не соотносятся с реальным референтом в историческом прошлом и сами конституируют коллективные воспоминания. Таким образом, призраки, населяющие коллективную память человечества, всегда являются конструктами человеческого сознания, сущностями из регистра воображаемого. Автор демонстрирует, каким образом механизмы закрепления призраков в качестве точек кристаллизации коллективной памяти могут описываться в терминах политической экономии как парадоксальные объекты, не сводимые к универсальной эквивалентности, но сами эту эквивалентность поддерживающие. Принимая за отправную точку дискурс о призраках Деррида, автор показывает, в каких направлениях можно в дальнейшем развить социологические, политические, эстетические и философские аспекты данной темы. Помимо прочего, согласно его мысли, философия должна сохранять в этом процессе функцию интегрального дискурса, позволяющего не уходить в чистую эссеистику, но постоянно сохранять память о собственных целях и задачах.

**Ключевые слова:** *память, практика памяти, коллективное сознание, Деррида, марксизм, хонтология, политическая экономия.*

\* Адрес: 199397, Санкт-Петербург, Новосмоленская наб., д. 1/138; e-mail: a.diakov@spbu.ru

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 20–011–00616 «Самосознание истории философии в междисциплинарном контексте практик памяти»).

**Для цитирования:** Дьяков А.В. Призраки Деррида: между дискурсом памяти и историей философии // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2022. Т. 22, № 5. С. 78–85. DOI: 10.37482/2687-1505-V208

Память населяют призраки. Этот трюизм нередко становится предметом философской рефлексии, ибо, несмотря на кажущуюся очевидность, он выражает весьма проблематичную область человеческого существования. Как поэтическая метафора он едва ли нуждается в дополнении, т. к. является вполне самодостаточным и влечет за собой такой шлейф коннотаций и аллюзий, что открывает возможность для почти бесконечной медитации по данному поводу. Однако этот тезис, будучи концентрированным выражением конкретной философской проблематики и указанием на чрезвычайно важный для общественного бытия человека феномен, фиксирует нечто куда более важное, чем поэтический образ. Коллективная память служит основанием социальности; сама же память является тем пространством, которое населяют призраки: те, что отошли в прошлое, но продолжают жить в настоящем благодаря непрестанному воспроизводству памяти, а может быть, и вовсе никогда не существовали, но явились как «жители несбыточных держав» П. Валери и конституировались в качестве фигур памяти. Призраками они от этого быть не перестают.

Призрак обладает весьма важным и беспокойным свойством (недаром Д. Хармс предлагал покойников называть «беспокойниками»): он является живым, возникает из забвения и напоминает о себе, несмотря на то, что тот, кем он был при жизни, уже не может представлять никакой опасности. Зачастую призрак куда опаснее живого, поэтому всякая нежить так страшит человека с первобытных (или с самых древних) времен. Но, быть может, опаснее всего призраки безреферентные, такие, что сожгались из воздуха, а не восстали из гробов, – эти самые стойкие, и даже солнечный свет им не помеха. Философия представляет собой как раз такое пространство, в котором подобные призраки чувствуют себя как дома. Да это и есть их подлинный дом, ибо здесь они рождаются, обретают облик и отсюда отправляются в большой мир. Призрак коммунизма, о котором писал Маркс, до поры неуверенно чувствовал себя в европейском политическом пространстве,

тогда как в пространстве философии ему всегда был готов и стол, и дом [1]. Область конструктивной мысли не нуждается в референции к миру материальных вещей; совсем напротив, как говорил классик, мысль, овладевшая массами, становится материальной силой. Только происходит это не в силу диалектических отношений между сферами духовного и материального и не непосредственно-материальным образом, как полагали маоисты, но в силу того, что Ж. Деррида довольно удачно назвал криптической инкорпорацией [2].

По мысли Деррида, призрак не просто является, когда ему вздумается, будоража нечистую совесть или призывая нас стать лучше, чем мы есть. Он совершенно необходим нашей культуре; т. к. выступает элементом, конститутивно необходимым живым, не каким-то мороком или плодом воображения, но тем, что только и позволяет нам быть цивилизованными людьми, мыслить в регистрах этики и политики и хоть в какой-то мере понимать, кто мы, откуда и куда идем [3]. Поэтому «следует говорить о призраке, и даже обращаться к призраку, говорить с призраком, коль скоро оказывается, что любая этика и любая политика – безразлично, революционная или нет, будут невозможны, немислимы, несправедливы, если они не базируются на уважении к тем другим, которые – или уже больше не, или пока еще не – не присутствуют, сейчас, тут, в качестве живых людей, но в качестве умерших, или еще не родившихся» [4, с. 10]. Те фигуры, которые представляют собой конденсацию нравственных, политических и каких бы то ни было еще ценностей, не могут быть тождественны личности живущих в настоящее время людей. Они должны быть конструктами человеческого сознания, сущностями из регистра воображаемого.

Вместе с тем призраки являются весьма энергичными актерами, способными не только действовать наряду с живыми, но и увлекать их за собой, зачаровывать, становиться их идейными вождями. В свете акторно-сетевой теории вопрос об их телесности вообще оказывается несущественным, поскольку во внимание

здесь принимается только способность той или иной единицы совершать значимые действия. Но такая позиция низводит призрака, обретающего в несуществовании своего рода бессмертие (или, как выразался поздний Деррида, ведущего сверх-жизнь), на уровень простых смертных. Призрак же не должен уподобляться живущим, ведь вся его действенность как раз и заключается в том, что он изъят из жизни, а потому не подвержен грозящим всему живому превратностям. Призрак обретает силу, поскольку его уже нельзя заставить замолчать; впрочем, в этом же его слабость: в его бесплотные уста при должном старании можно вложить тот или иной дискурс по своему усмотрению, на что он не сможет возразить.

В марксистских терминах здесь можно говорить о фетишизации, благодаря которой призрак обретает квази-самостоятельное существование, тогда как породившие его причины маскируются и более или менее умышленно стираются из коллективной памяти. Такая трактовка, безусловно, по-прежнему уместна, если удастся избавиться от старых коннотаций, сопровождающих это понятие. Едва ли имеет смысл искать экономические механизмы или заинтересованные группы – и то, и другое, безусловно, существует, однако разоблачительный потенциал такого рода риторики стремится к нулю, ибо воспроизводит уже знакомые схемы, где ответ известен еще прежде, чем будет сформулирован вопрос. Здесь необходима новая проблематизация фетишизации, быть может, даже новая версия политической экономии, которую, как мы увидим чуть ниже, и предлагает Деррида. Старая политическая экономия в пределе предполагает всеобщий эквивалент, по которому обмениваются как реальное, так и воображаемое. Такая позиция требует, чтобы призрак существовал исключительно в воображаемом, а воображаемое в то же время подчинялось курсу реального. Подход очень старый, прекрасно зарекомендовавший себя еще в католической доктрине Чистилища, пребывание в котором подчиняется контролируемым с земли закономерностям [5].

Сам Деррида неоднократно провозглашал себя марксистом, хотя, конечно же, речь не шла о сколько-нибудь ортодоксальной версии марксизма. Быть может, столь же далек он был и от альтюссерянской его версии, утверждающей теоретический антигуманизм позднего Маркса. Однако то, что Альтюссер назвал «экономической сверхдетерминацией» марксизма, Деррида довольно близко. Стремление создать политическую экономию либидо (хотя бы и в открытках) ему, несомненно, присуще. И если он не написал политической экономии призраков, то лишь потому, что его деконструктивистский подход вообще не предполагал выстраивания систематических конструкций. Тем не менее мы полагаем, что речь как раз и нужно вести о политэкономии призраков – политэкономии без бухгалтерского анализа, без прямой критики капитализма (хотя все это, несомненно, и есть непрямая его критика), наконец, без классово-идеи, ибо призраки не составляют социального класса, а разве что класс таксономический. Кроме того, как мы уже сказали, эта политэкономия обходится без универсального эквивалента, благодаря которому призраки обменивались бы по курсу живых.

Место капитала в этой своеобразной политической экономии занимает память – тело без органов, выступающее функциональным антагонистом по отношению к социальному производству, которое стремится производить субъекта, лишённого памяти. Лишь такой субъект годится для мира универсальной эквивалентности, будучи пустым сосудом, ожидающим наполнения, роль которого в постиндустриальном капитализме выполняет пустота. Нельзя не признать правоту Ж. Бодрийера, ясно увидевшего эту пустотность универсальной эквивалентности, где всякий знак обменивается на знак и ни на что иное [6]. Призрак в качестве активного агента социальной памяти ускользает как от этой эквивалентности, так и от навязывания ему произвольных референций. Вместе с тем он является парадоксальным элементом, который, ускользая от общего порядка памяти, необходим ей как катализатор роста и возмутитель,

порождающий многочисленные бифуркации. Ведь память, как всякая экономическая система, сталкивается с внутренними пределами роста, и не будь призраков, это неизбежно привело бы к ее вырождению и упразднению.

Призрак – своего рода аттенуированный агент памяти, которая вечно грозит человечеству ужасом и смертью. Вечно живая память о мировых войнах, к примеру, повергла бы человечество в такое отчаяние, что едва ли позволило бы ему существовать дальше, а в коллективной памяти таких моментов почти бесконечно много. Э. Кустурица однажды совершенно справедливо заметил: «Разве без умения забывать мы могли бы достойно встретить завтрашний день? Что стало бы с нами, если бы нашей душе пришлось непрерывно переживать страдания, если бы забвение не скрывало трагедии нашей жизни, подобно тому как туча скрывает солнце? Выжить было бы невозможно» [7, с. 5]. Память, которая сохраняла бы все, стала бы жесточайшим тираном и проклятием человечества. Именно способность забывать позволяется нам выжить.

Более того, именно эта способность делает нас в полной мере людьми, т. е. существами мыслящими. Х.Л. Борхес, описывая человека с абсолютной памятью, очень точно подчеркнул: «...я подозреваю, что он был не очень способен мыслить. Мыслить – значит забывать о различиях, обобщать, абстрагировать» [8, с. 337]. Однако забвение вместе со способностью рационально мыслить не обеспечивают нам абсолютного покоя: призрак является из этого мира забвения и несет с собой воспоминания, не переворачивая наш универсум, но внося в него возмущение. Было бы верхом наивности полагать, что такая деятельность призраков способна уберечь нас от повторения ошибок; умение забывать порождает эпистемологические разрывы, столь тотальные, что многие авторы, наделенные даром ретроспекции, склонны их абсолютизировать. Однако в самом этом забвении, как его изнанка, всегда присутствует работа призраков. Забвение является той связующей нитью, что обеспечивает нас иллюзией целостности и постоянства наличного состояния мира.

Явление призрака разрывает эту нить, как с горечью заметил Гамлет после появления призрака. «Он с помощью алгебры доказывает, что внук Гамлета – дедушка Шекспира, а сам он призрак собственного отца» [9, с. 18]. Эта позиция джойсовского героя по-прежнему близка Деррида [10].

Итак, призрак есть свидетель памяти ослабленной, способной обеспечить нас коллективным иммунитетом, но не убить. Он не устраняет грозящих нам ужасом и безумием воспоминаний, напротив, он выступает их агентом, свидетелем, истором (Фуко). Однако, приходя из своего призрачного мира и будучи отделен от живущих гранью несуществования, он не может нанести смертельной раны, хотя и наносит рану неисцелимую, подобную той, от которой страдал Увечный Король из артурианского цикла, равно неспособный ни исцелиться, ни умереть. (Коллективная память, сформировавшая предания этого цикла, весьма пронизательно указывает на то, что вместе со своим увечным государем страдает и его земля.)

Итак, призрак несет с собой болезнь, но это не болезнь-к-смерти (смертельной она станет лишь в том случае, если мы, подобно Гамлету, примем сторону призрака), а скорее прививка, действующая по гомеопатическому принципу, который еще Гегель считал необходимым для сохранения государства и общества [11]. Это болезнь экономического порядка (недаром Делез и Гваттари настаивали на том, что всякая машина, в особенности же машина капиталистическая, работает только будучи сломанной), болезнь эквивалентности, сталкивающей с акторами, ей не подчиняющимися, что, с одной стороны, ставит под удар сам принцип универсальной эквивалентности, а с другой – позволяет построенной на ней системе приобрести иммунитет против всего, что этой эквивалентности избегает. В итоге создается неустойчивое равновесие памяти, при котором неудобные воспоминания постоянно вторгаются в упорядоченную реальность и в то же время вредоносное воздействие их минимизируется. Такова работа скорби.

Скорбь превращает наш разум в своего рода крипту, где дорогие нам умершие неким образом продолжают свое существование. Лишь память и позволяет им вести их сверх-жизнь. Сознание утраты хоронит их и в то же время не дает им уйти совсем. Недаром Ницше заметил, что человечество похоронит своих мертвецов лишь тогда, когда вымрет окончательно. Несчастное сознание, которым завладела скорбь, конституируется памятью, которая, в свою очередь, конституирует населяющих его духов. Если скорбь одерживает победу и полностью завладевает сознанием, оно превращается в дом с привидениями, где самому человеку уже почти нет места. Гегелевская идея несчастного сознания отмечает существование в истории человеческого сознания целых эпох, когда оно вольно или невольно превращается в такое пристанище призраков.

Проницательный Ж. Делез разработал целую теорию опережающего повторения, которое задним числом конституирует «первичное» событие. Именно работа скорби может конституировать (а Делез считал, что так всегда и бывает) свой объект. Можно ведь весьма эмоционально переживать утрату фантазматического объекта или никогда не существовавшего исторического деятеля. Точно так же работа памяти может вызывать стыд за совершенные в прошлом поступки, которых в действительности никто не совершал. Идеи греха и коллективной или индивидуальной виновности являются едва ли не самыми постоянными феноменами в истории человечества. Событие-симулякр или социально значимый мифологический персонаж служат скрепами как архаичного, так и современного общества. И здесь мы имеем дело с призраком иного рода.

Если скорбь по утраченному дорогому нам лицу интроецирует его в наше сознание, то тоска по никогда не существовавшему является искажением и симуляцией этого процесса. «Криптическая инкорпорация, по Деррида, имитирует, симулирует процесс интроекции (интериоризации), не совершая той работы скорби, при которой достигается интроекция.

В то время как интроекция принадлежит к порядку наличия, субъекта, спиритуального, онтологического, инкорпорация принадлежит к порядку симулякра, объекта, призрака, хонтологического. Ее “ин-” – не просто банальное “в-”нутри как полнота наличия в ин-троекции, но фатальное, радикальное “ин-” как нередуцируемость посредника, пребывающего сокрытым, что, по Деррида, означает внешнее внутреннего или внешнее и внутреннее как внешнее внешнего или внутреннего» [12, с. 74]. В самом деле, где здесь внешние связи, интроецируемые и усваиваемые нашим сознанием в качестве внутренних? Это отношение оказывается перевернутым, а вернее, вывернутым наизнанку, может быть, даже не раз, как это было в случае с джойсовским Гамлетом.

Можно было бы создать своего рода классификацию призраков, наподобие тех классификаций, которые были детально разработаны в средневековой ангелологии и (хотя и не столь четко в том, что касается основания классификации) в демонологии эпохи Возрождения. Тогда можно было бы говорить по меньшей мере о призраках двух порядков, первый из которых представлял бы собой явление из мира мертвых, тогда как второй относился бы к порядку никогда не бывших, то есть оказался бы «плохим» симулякром (здесь не обязательно отсылать к Бодрийяру [13], ибо у Платона это различие уже было детально проработано). К призракам второго рода принадлежит и марксов призраком коммунизма – фигура эмблематичная для XIX и XX столетий, да и теперь являющаяся к нам с укором, правда, сейчас уже рассчитывая попасть в первую категорию. И Деррида настаивает на том, что нужно относиться к нему с уважением, обращаться к нему и говорить с ним, хотя сам прекрасно сознает, откуда явился этот призрак, какие силы вызвали его и кому случалось действовать от его лица в трагических перипетиях минувшего столетия. По-видимому, для него важно не столько то, что может сказать нам сам этот призрак, сколько то, что можем сказать ему мы. Нам нет дела до пророческого тона, который обычно избирает

для себя этот пришелец; существенной является возможность обращаться к нему, формулируя собственные сущность и даже самый факт существования в качестве интеллигибельной коллективности.

Но призрак коммунизма – это не просто призрак социального или коммуникативного действия. Он обладает вполне отчетливой физиономией, собственной довольно продолжительной историей, генеалогией и может похвастать способностью заключать многократно усиливающие его историческую важность альянсы. Вместе с тем это по-прежнему призрак, инкорпорация которого, как уже было сказано, носит симулятивный характер. Более того, это призрак никогда не бывшего, лишенный референции и не освящаемый исторической традицией, которая одна уже могла бы его увековечить [14]. Он проник в интеллектуальное пространство контрабандой, поселился в коллективном сознании тайком и по-прежнему пребывает там на нелегальном положении. Однако чувствует себя здесь столь уверенно, что будоражит коллективную совесть, призывает нас быть достойными неких идеалов и, как положено призраку, упрекает нас в том, что мы оказались не на высоте этих самых идеалов. Конфуций, которому перестал являться во сне некий благородный предок, считал это признаком своего морального падения. Призрак коммунизма добивается от нас того же; если он перестанет нам являться, тем хуже для нас. Если порожденный памятью призрак более или менее подчиняется общим закономерностям, так что в его отношении

возможна даже некоторая политическая экономия, то призрак-симулякр, будучи чем-то вроде искусственного вируса, ведет себя непредсказуемо.

Пора подвести итоги, к которым мы пришли. Прежде всего, можно признать весьма основательным тезис Деррида о необходимости обращения к призраку, который представляет собой фигуру, необходимую для формулирования самоотношения коллективного сознания. Отталкиваясь от этого тезиса, мы можем утверждать, что призрак выступает актором, конституирующим пространство и внутреннюю структуру коллективной памяти, становится в одно и то же время инициатором и катализатором развития отношений, интроецируемых коллективным сознанием. Конституирование фигуры призрака совсем не обязательно связано с коллективным воспоминанием о реально имевших место событиях или личности; напротив, зачастую наибольшую значимость имеют те призраки, что не привязаны к реальному референту в историческом прошлом и сами конституируют коллективные воспоминания. Таким образом, населяющие коллективную память человечества призраки всегда являются конструктами человеческого сознания, сущностями из регистра воображаемого. Механизмы закрепления призраков в качестве точек кристаллизации коллективной памяти могут описываться в терминах политической экономии как парадоксальные объекты, не сводимые к универсальной эквивалентности, но сами эту эквивалентность поддерживающие.

## Список литературы

1. MacDonald E. Deconstruction's Promise: Derrida's Rethinking of Marxism // *Sci. Soc.* 1999. Vol. 63, № 2. P. 145–172.
2. Hyland D.A. Spectres of Interpretation // *Res. Phenomenol.* 2012. Vol. 42, № 1. P. 3–17. DOI: [10.1163/156916412x628711](https://doi.org/10.1163/156916412x628711)
3. Joseph J. Derrida's Spectres of Ideology // *J. Political Ideol.* 2001. Vol. 6, № 1. P. 95–115. DOI: [10.1080/13569310120040177](https://doi.org/10.1080/13569310120040177)
4. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. / пер. Б. Скуратова. М.: Logos-altera; Ecce homo, 2006. 254 с.

5. *Ле Гофф Ж.* Рождение чистилища / пер. В. Бабинцева, Т. Краевой. М.: АСТ; Екатеринбург: У-Фактория, 2009. 537, [5] с.
6. *Hussey A.* Spectacle, Simulation and Spectre: Debord, Baudrillard and the Ghost of Marx // *Parallax*. 2001. Vol. 7, № 3. P. 63–72. DOI: [10.1080/13534640110064039](https://doi.org/10.1080/13534640110064039)
7. *Кустурица Э.* Где мое место в этой истории? Автобиография / пер. Э. Болдиной. М.: РИПОЛ классик, 2019. 380 с.
8. *Борхес Х.Л.* Сочинения. В 3 т. Т. 1: Эссе. Новеллы. Рига: Полярис, 1994. 558 с.
9. *Джойс Дж.* Улисс / пер. В. Хинкиса и С. Хоружего. М.: Республика, 1993. 671 с.
10. *Prendergast C.* Derrida's Hamlet // *Substance*. 2005. Vol. 34, № 1. P. 44–47. DOI: [10.1353/sub.2005.0020](https://doi.org/10.1353/sub.2005.0020)
11. *Боянич П.* Аллергологии: От аналогии суверенитета к атрибутам насилия / пер. А.В. Дьякова // *Хора*. 2008. № 4. С. 30–45.
12. *Чолоденко А.* Крипт, дом с привидениями кино / пер. А.В. Дьякова // *Хора*. 2008. № 2. С. 72–84.
13. *Abinnett R.* The Spectre and the Simulacrum: History After Baudrillard // *Theory Cult. Soc.* 2008. Vol. 25, № 6. P. 69–87. DOI: [10.1177/0263276408095545](https://doi.org/10.1177/0263276408095545)
14. *Gaston S.* Jacques Derrida and the Challenge of History. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2019. DOI: [10.1177/0263276408095545](https://doi.org/10.1177/0263276408095545)

## References

1. MacDonald E. Deconstruction's Promise: Derrida's Rethinking of Marxism. *Sci. Soc.*, 1999, vol. 63, no. 2, pp. 145–172.
2. Hyland D.A. Spectres of Interpretation. *Res. Phenomenol.*, 2012, vol. 42, no. 1, pp. 3–17. DOI: [10.1163/156916412x628711](https://doi.org/10.1163/156916412x628711)
3. Joseph J. Derrida's Spectres of Ideology. *J. Political Ideol.*, 2001, vol. 6, no. 1, pp. 95–115. DOI: [10.1080/13569310120040177](https://doi.org/10.1080/13569310120040177)
4. Derrida J. *Spectres de Marx: L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, 1993. 278 p. (Russ. ed.: Derrida Zh. *Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyy internatsional*. Moscow, 2006. 254 p.).
5. Le Goff J. *La naissance du Purgatoire*. Paris, 1981. 509 p. (Russ. ed.: Le Goff Zh. *Rozhdenie chistilishcha*. Moscow, 2009. 537 p.).
6. Hussey A. Spectacle, Simulation and Spectre: Debord, Baudrillard and the Ghost of Marx. *Parallax*, 2001, vol. 7, no. 3, pp. 63–72. DOI: [10.1080/13534640110064039](https://doi.org/10.1080/13534640110064039)
7. Kusturica E. *Ou suis-je dans cette histoire?* JC Lattès, 2011. 300 p. (Russ. ed.: Kusturitsa E. *Gde moe mesto v etoy istorii? Avtobiografiya*. Moscow, 2019. 380 p.).
8. Borges J.L. *Sochineniya. T. 1: Esse. Novelly* [Works. Vol. 1: Essays. Short Stories]. Riga, 1994. 558 p.
9. Joyce J. *Ulysses*. Moscow, 1993. 671 p. (in Russ.).
10. Prendergast C. Derrida's Hamlet. *Substance*, 2005, vol. 34, no. 1, pp. 44–47. DOI: [10.1353/sub.2005.0020](https://doi.org/10.1353/sub.2005.0020)
11. Bojanić P. Allergologii: Ot analogii suvereniteta k atributam nasiliya [Allergologies. From an Analogy of Sovereignty to Attributes of Violence]. *Khora*, 2008, no. 4, pp. 30–45.
12. Cholodenko A. Kript, dom s privideniyami kino [The Crypt, the Haunted House, of Cinema]. *Khora*, 2008, no. 2, pp. 72–84.
13. Abinnett R. The Spectre and the Simulacrum: History After Baudrillard. *Theory Cult. Soc.*, 2008, vol. 25, no. 6, pp. 69–87. DOI: [10.1177/0263276408095545](https://doi.org/10.1177/0263276408095545)
14. Gaston S. *Jacques Derrida and the Challenge of History*. Lanham, 2019. 349 p.

**For citation:** D'yakov A.V. The Ghosts of Derrida: Between the Discourse of Memory and the History of Philosophy. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2022, vol. 22, no. 5, pp. 78–85. DOI: [10.37482/2687-1505-V208](https://doi.org/10.37482/2687-1505-V208)

DOI: 10.37482/2687-1505-V208

*Aleksandr V. D'yakov*

Saint-Petersburg State University;

Novosmolenskaya nab. 1/138, St. Petersburg, 199397, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5747-6398> e-mail: a.diakov@spbu.ru**THE GHOSTS OF DERRIDA:  
BETWEEN THE DISCOURSE OF MEMORY AND THE HISTORY OF PHILOSOPHY**

The paper turns to a well-known philosophical experiment of J. Derrida, who introduced hauntology, an imaginary science of ghosts orientated towards the texts of K. Marx. Based on Derrida's productive idea, the author of this article suggests considering the figure of the ghost as being essential for the practice of memory and as constituting self-attitude of collective consciousness. The paper demonstrates the practical aspects of Derrida's thesis about the need to address the ghost, which is a figure necessary for the formation of collective memory. The ghost is viewed as an actor constituting the space and the internal structure of collective memory, at the same time being an initiator of and a catalyst for the development of relations introjected by collective consciousness. Oftentimes, the most significant are those ghosts that have no real referent in the historical past and constitute collective memories by themselves. Thus, the ghosts inhabiting the collective memory of humankind are always constructs of human consciousness, entities from the register of the imaginary. The author demonstrates how the mechanisms of fixing ghosts as points of crystallization of collective memory can be described in terms of political economy as paradoxical objects irreducible to universal equivalence, but supporting it. Taking Derrida's discourse about ghosts as a starting point, the author shows in what directions the sociological, political, aesthetic and philosophical aspects of this topic can be further developed. Moreover, according to the author, philosophy should retain in this process the function of integral discourse, which allows us to stay away from pure essayism and always remember our own goals and objectives.

**Keywords:** *memory, practice of memory, collective consciousness, Derrida, Marxism, hauntology, political economy.*

Поступила 18.04.2022

Принята 30.09.2022

Опубликована 15.11.2022

Received 18 April 2022

Accepted 30 September 2022

Published 15 November 2022