

АЛЕН БАДЬЮ
Этика
ОЧЕРК О СОЗНАНИИ ЗЛА



Бадью, Ален

Этика: Очерк о сознании Зла / Пер. с франц. В. Е. Лапицкого. — СПб., Machina, 2006. — 126 с. (Критическая библиотека)

Своего рода «второй манифест» одного из виднейших философов современной Франции Алена Бадью (р. 1937) представляет собой приложение сформулированной в его «Манифесте философии» универсальной философской системы к сфере морали и этики. Для широкого круга читателей, интересующихся актуальными проблемами философской мысли и ее практическими приложениями.

ISBN 5-90141-011-4

© Editions Nous, 2003

© В. Е. Лапицкий, перевод, 2006

© А. Г. Наследников, издание, дизайн, 2006



ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к английскому изданию	7	
Введение	13	
СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК?		17
1 Смерть Человека?	18	
2 Основания этики прав человека	22	
3 Человек—живое животное или бессмертная единичность?	25	
4 Несколько принципов	33	
I СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ДРУГОЙ?		35
1 Этика в смысле Левинаса	35	
2 «Этика различия»	37	
3 От Другого к Совсем-Другому	38	
4 Этика как разложение религии	42	
5 Возвращение к Тому же	44	
6 «Культурные» различия и культурализм	46	
7 От Того же к истинам	47	
II ЭТИКА, ФИГУРА НИГИЛИЗМА		50
1 Этика как служанка необходимости	51	
2 Этика как «западное» господство над смертью	55	
3 Биоэтика	57	
4 Этический нигилизм между консерватизмом и влечением к смерти	61	
IV ЭТИКА ИСТИН		63
1 Бытие, событие, истина, субъект	63	
2 Формальное определение этики истины	68	
3 Опыт этической «состоятельности»	74	
4 Аскетизм?	79	
V ПРОБЛЕМА ЗЛА		85
A Жизнь, истины, Добро	85	
B О существовании Зла	89	
C Возврат к событию, верности, истине	97	
D набросок теории зла	102	
1 Личина и террор	102	
2 Предательство	110	
3 Неименуемое	114	
Заключение	123	
Библиография		

ПРЕДИСЛОВИЕ К АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ

История этой книги довольно своеобразна. Собственно, все началось с заказа на брошюру для серии, адресованной лицеистам и студентам университетов. Я согласился написать ее из дружбы к инициатору этого проекта Бенуа Шантру, одному из немногих сегодня издателей, достойных этого звания. Я работал над ней вдали от города, летом 1993 года, на протяжении двух недель, подстегиваемый непрерывной чередой телефонных звонков все от того же Бенуа Шантра. Мой подход, таким образом, напоминал на тот момент упражнение в рамках наложенных извне ограничений: определенное количество типографских знаков, необходимость оставаться доступным неподготовленному читателю, непременные отсылки к текущим событиям, ну и так далее.

При всем том действительные трудности заключались совершенно в ином. Они проистекали из противоречивого состояния моего ума. С одной стороны, мною двигала неподдельная ярость. Мир впал в «этическое» исступление. Все подряд назойливо смешивали политику с лицемерным и бессмысленным катехизисом. Интеллектуальная контрреволюция, принявшая форму морального терроризма, навязывала гнусности западного капитализма в качестве новой универсальной модели.

Предполагаемые «права человека» сплошь и рядом служили тому, чтобы свести на нет любую попытку изобрести формы свободной мысли. В результате моя книга стала чем-то вроде памфлета. По целому ряду пунктов мой издатель и друг вынужден был просить, чтобы я слегка умерил свои инвективы. Однако же, с другой стороны, некоторые из поднятых в этой книге вопросов требуют изощренной и изобретательной дисциплины мысли. Я же извлек еще далеко не все практические—и, что касается нашего случая, этические—следствия из онтологии истин, выдвинутой пятью годами ранее в «Бытии и событии» (1988), так что даже для меня самого многие из получивших развитие в настоящей книге моментов были новыми и не до конца проясненными.

Таким образом, я оказался зажат между упрощенческими искушениями памфлетиста и необходимой строгостью концептуальных инноваций. Решением—если это было решение—стало равномерное рассредоточение идеологической ярости по ходу философских построений. В результате книга начинается как политическая атака на идеологию прав человека и защита антигуманизма 1960-х, а заканчивается очерком этики истин, в которой я разграничиваю человеческое животное (чьи права не так-то легко идентифицировать) и субъект как таковой—субъект, понимаемый как локальный фрагмент истины-процедуры и как бессмертное порождение некоего события.

Удивительнее всего, что эта довольно-таки странная комбинация борьбы против идеологического течения (в то время предметом консенсуса являлось

нравоучительное морализаторство, не что иное как обобщенная виктимизация) и концептуального схематизма имела заметный успех, не в последнюю очередь и в лицах, На Нестоящий момент «Этика» наряду с «Манифестом философии» является наиболее популярной из моих книг. Кик иногда случается, многие были благодарны, что я рискнул откровенно высказать то, о чем не слишком удобно говорить. И эти люди—а может, и не они одни,— ивают также, что я иду на этот риск только с точки зрения подлинно философского предприятия, по действительно настоящим причинам, а не для того, чтобы Привлечь к себе внимание. Истина, между тем, в том, что я куда как слишком робок, чтобы радоваться привлеченному к своей персоне вниманию.

Сегодня я могу взглянуть на эту вышедшую почти семь лет назад книгу под двумя разными углами: с точки зрения идеологической полемики и с точки зрения теоретических построений.

Что касается первого, я ни о чем не сожалею. С тех пор нам пришлось пережить и налеты западных бомбардировщиков на Сербию, и недопустимую блокаду Ирака, и непрекращающиеся угрозы в адрес Кубы. Все это до сих пор оправдывается невероятными излияниями морализаторских проповедей. Международный Трибунал явно готов во имя «прав человека» арестовать и судить кого угодно и где угодно, если тот пытается оспорить Новый Мировой Порядок, вооруженным стражем которого является НАТО (сиречь США). Сегодня наш «демократический» тоталитаризм укрепился прочнее некуда. Сейчас как никогда необходимо, чтобы свободные умы поднялись против сервильности подобного образа мысли, против того жалкого морализаторства, во имя которого мы обязаны принимать в их абсолютной несправедливости господствующие пути этого мира. И все же можно, по-видимому, сказать, что консенсус понемногу слабеет. Вторжение в Сербию по крайней мере вызвало дебаты, каковым в отношении Боснии или Ирака просто не было места. Американский империализм и европейское раболепие изобличаются сегодня куда чаще, чем несколько лет тому назад. Не стоит обольщаться, повсюду господствует убаюканный крушением авторитарного социализма враг. Но вместе с тем мы вступаем в длительный период переустройства—как освободительной политической мысли, так и соответствующих ей действенных практических сил. И в качестве дополнительных лозунгов этого переустройства мы можем провозгласить две существенные на сегодняшний день установки: упразднение НАТО и роспуск Международного суда по правам человека. Что же до теоретических построений, здесь нужно сказать, что идеи сей маленькой книжицы, хотя и ориентированы в правильном направлении, составляют не более чем некий предварительный набросок. Сейчас я продолжаю их развивать и подчас модифицирую—в отношении, по меньшей мере, следующих четырех пунктов.

I. Поскольку я утверждаю, что не может быть никакой «общей» этики, а только этика единичных истин, относящаяся, следовательно, к какой-то

частной ситуации, понятие ситуации должно играть особенно существенную роль. Теперь я полагаю, что ситуацию не следует понимать просто как множественность. Мы должны также учитывать и сеть поддерживаемых ею отношений, каковая включает наделение смыслом того способа, которым множественность проявляется в ситуации. Это значит, что ситуация должна пониматься и как, в своем *бытии*, чистая множественность (в соответствии с доводами «Бытия и события»), и как, в своем *явлении*, результат трансцендентального законоположения. все это будет развито в моей будущей книге, озаглавленной «Логика мира» и задуманной как продолжение "Бытия и события».

2. Сегодня я уже не берусь настаивать, что единственным следом, оставляемым событием в затронутой им ситуации, является данное этому событию имя. Эта идея на самом деле предполагала, что имеется скорее два события, а не одно {событие-событие и событие-именование), и точно так же скорее два субъекта, и не один (субъект, который именует событие, и субъект, который верен этому именованию). Поэтому теперь я утверждаю, что событие имплицитивно—в том смысле, что благодаря ему становится возможным отделить утверждение, которое будет существовать как таковое, когда само событие исчезнет. Это утверждение Пребывало ранее в состоянии неразрешенности, то есть ПС имело определенного значения. Обретая свое место, событие решает о его значении (определяет его истинность и тем самым модифицирует всю логику ситуации, весь ее трансцендентальный режим). Другими словами, и здесь онтологическую теорию события должна довершить некая логическая теория. Эти пункты детально развиты в моих семинарах 1996-1997 и 1997-1998 годов и будут проработаны в «Логиках мира».

3. Под субъектом не может пониматься исключительно субъект, верный истине. Этические импликации этого пункта особенно значимы. Ибо ранее мне не удавалось объяснить появление реакционных инноваций: вся моя теория нового ограничивала его процедурами истины. Но, в конечном счете, очевидно, что реакция и даже силы смерти могут нести на себе печать креативной силы события. Я уже подчеркивал ранее тот факт, что нацизм остается необъяснимым без ссылки на коммунизм и, точнее, на Октябрьскую революцию 1917 года. И поэтому должен признать, что событие открывает субъективное пространство, в котором обретают свое место не только прогрессивная и истинностная субъективная фигура верности, но и другие настолько же инновационные, хотя и негативные фигуры—как, например, фигура противодействия, та фигура, которую я называю «темным субъектом».

4. Наконец, траектория истины не должна выводиться исключительно из множественной природы ситуации или из «энциклопедии знаний» этой ситуации. Мы должны понять, как она соотносится с логическими

преобразованиями. Это возвращает к вопросу о том, как истины *проявляются*, тогда как до сих пор мною рассматривалось только их бытие (то есть сам тот факт, что истины суть родовые множественности). Таким образом, вы можете заметить, что теоретический базис нижеследующей книги претерпел определенное развитие. Но, на мой взгляд, в ключевых точках он остается достаточно надежным и по-прежнему может служить одновременно и живым, и связным введением к тому далеко идущему предприятию, каковое, я надеюсь, заново определит, что же именно стоит на кону в современной философии.

Не могу не поблагодарить в заключение как издательство Verso, принявшее на себя интеллектуальные и политические обязательства по публикации английского перевода моей книги, так и переводчика Питера Халлуарда, настоящего—тем более что он далеко не всегда согласен с моими теориями—друга.

Ален Бадью, апрель 2000

ВВЕДЕНИЕ

Некоторым ученым словам, долгое время пребывавшим в заточении в словарях и академической Прозе, выпадает везение (или невезение)—почти как смирившейся старой деве, которая, не понимая почему, вдруг становится любимицей салона,—выйти на свежий воздух эпохи: стать предметом публичных обсуждений, а то и плебисцитов, освещаться прессой, телевидением и даже внедриться в государственные дискурсы. Сегодня огнями рампы залито слово «этика», изрядно припахивающее своим греческим происхождением— как и курсом философии,—и вызывающее в памяти Аристотеля (ну как же, знаменитый бестселлер: «Никомахова этика»!).

По-гречески *этика* имеет отношение к поискам правильного «способа существования» или мудрости в поступках. На этом основании она оказывается частью философии—той ее частью, которая наводит в практической сфере жизни порядок сообразно осуществлению Добра. Несомненно, с наибольшей последовательностью трактовали этику не просто как часть философии, а как *самое ядро* философской мудрости, стоики. Мудр тот, кто, сумев разграничить то, что от него зависит, и то, что не зависит, выстраивает свою волю вокруг первого и бесстрастно претерпевает второе. Вспомним, впрочем, что стоики имели обыкновение сравнивать философию с яйцом, скорлупой которого является логика, белком—физика, а желтком—этика.

В Новое время, когда, начиная с Декарта, центральной становится проблема субъекта, *этика* оказывается почти что синонимом нравственности—или, как сказал бы Кант, практического разума (отличаемого от разума теоретического). В центре внимания оказываются взаимоотношения субъективного действия и выявляемых им намерений с универсальным

Законом. Этика есть принцип суждения о практиках Субъекта, будь то субъект индивидуальный или коллективный.

Заметим, что Гегель вводит тонкое различие между «этикой» («нравственностью», *Sittlichkeit*) и «моральностью» (*Moralität*). Он связывает этический принцип с *непосредственным* действием, тогда как моральность касается действия *осознанного*. Например, по его словам, «нравственный порядок по существу состоит в непосредственной решительности»¹.

В рамках нынешнего «возврата к этике» это Последнее слово используется, очевидно, в весьма расплывчатом, но при этом, несомненно, более близком к Канту (этика суждения), нежели к Гегелю (этика решения), смысле.

Действительно, «этика» обозначает сегодня принцип отношения к «тому, что происходит», не вполне отчетливо регулирующий наше толкование исторических (этика прав человека), научно-технических (этика живого, биоэтика), «социальных» (этика бытия-в месте), медийных (этика коммуникации) и прочих ситуаций.

Эта норма толкований и мнений опирается на Институты и располагает собственной властью: Имеют место «национальные комиссии по этике», назначаемые Государством. Одно за другим задумываются о своей «этике» профессиональные сообщества. Во имя «этики прав человека» предпринимаются даже военные экспедиции.

В отношении осуществляемого в социуме обесценивания ссылок на этику настоящий очерк преследует двоякую цель:

—Во-первых, изучить действительную природу этого феномена, каковой, как в общественном мнении, так и в институтах, составляет главную «философскую» тенденцию нашего времени. Мы попытаемся показать, что на деле перед нами самый настоящий нигилизм и угрожающее отрицание всякой мысли.

¹ Гегель, *Феноменология духа* (VI, А, Б). Весь этот «нравственный» раздел «Феноменологии духа» хоть и сложен, но весьма впечатляющ.

—Во-вторых, оспорить у этой тенденции само слово «этика», придав ему совсем иной смысл. Вместо того, чтобы связывать его с абстрактными категориями (Человек, Право, Другой...), мы соотнесем его с *ситуациями*. Вместо того, чтобы сводить к жалости по отношению к жертвам, превратим его в непреходящий девиз *единичных процессов*. Вместо того, чтобы усматривать в этике лишь охранительную благонамеренность, свяжем ее с судьбой *ряда истин*.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК?

В общепринятом сегодня значении этого слова, «этика» в первую очередь касается «прав человека»—или, шире, прав всего живого.

Предполагается, что существует некий всегда и всюду опознаваемый в таком

качестве человеческого субъект, обладающий в некотором роде естественными «правами»: правом на жизнь, на достойное существование, на «основные» свободы (свободу мнения, выражения, демократического назначения правительств и т. д.). Эти права предполагаются самоочевидными и являются предметом широкого консенсуса. «Этика» состоит в том, чтобы заботиться об этих правах, добиваться их соблюдения.

Это возвращение к старой доктрине естественных прав человека, очевидно, связано с крушением революционного марксизма и всех опиравшихся на него фигур прогрессивной ангажи-, рованности. Лишившись всяких коллективных; ориентиров, утратив представление о «смысле Истории», не в состоянии более надеяться на социальную революцию, многие интеллектуалы, а вместе с ними и обширные сектора общественного мнения, политически примкнули к экономике капиталистического типа и к парламентской демократии. В «философии» им вновь открылись достоинства неизменной идеологии их вчерашних противников: гуманистический индивидуализм и либеральная защита прав от всех ограничений, накладываемых организованной ангажированностью. Вместо того чтобы искать условия некоей новой политики коллективного освобождения, они в общем и целом приняли лозунги установившегося «западного» порядка. И тем самым наметился решительный отход от всего того, что было продумано и предложено в шестидесятые годы.

Смерть Человека?

Мишель Фуко вызвал в ту эпоху скандал, заявив, что Человек, понимаемый как субъект, есть историческое, сконструированное понятие, принадлежащее определенному дискурсивному режиму, а отнюдь не вневременная самоочевидность, способная служить основанием прав или некоей универсальной этики. Он возвестил о прекраще-: НИИ действия этого понятия после того, как тот !. тип дискурса, который единственно придавал ему смысл, исторически отжил свое.

Точно так же Луи Альтюссер заявил, что история—вовсе не становление абсолютного Духа или пришествие некоего субъекта-субстанции, как полагал Гегель, а закономерный рациональный процесс, называемый им «процессом без субъекта», подступиться к которому может лишь особая наука—исторический материализм. Отсюда следовало, что и гуманизм прав человека, и гуманизм абстрактной этики—не более чем воображаемые конструкции, идеологии, и надлежит иступить на путь, названный Альтюссером путем «теоретического антигуманизма».

В это же время Жак Лакан приступил к освобождению психоанализа от всех психологических, нормативных тенденций. Он продемонстрировал, что следует абсолютно разграничивать Я, ноображаемую фигуру единства, и Субъект. Что субъект не имеет никакой субстанции, никакой «природы». Что он подчиняется и случайным законам языка, и всегда своеобразной истории объектов желания. Откуда следовало, что любое видение аналитического

лечения как восстановления некоего «нормального» желания—обман и, более общим образом, что не существует никакой нормы, на которую могло бы опереться представление о «человеческом субъекте», чьи права и обязанности призвана была бы определить философия.

Тем самым оспаривалось само представление об идентичности, будь то природной или духовной, Человека, а следовательно, и сам фундамент «этической» доктрины в ее сегодняшнем понимании: консенсуальное законодательство, касающееся людей вообще, их потребностей, их жизни и смерти. Или иначе: оспаривалось самоочевидное и универсальное размежевание с тем, что плохо, что не подобает человеческой сущности. Не означает ли это, что Фуко, Альтюссер, Лакан проповедовали приятие того, что есть, безразличие к судьбам людей, цинизм? Парадокс—мы проясним его ниже—в том, что *как раз наоборот*: все они, каждый по-своему, были бдительными и смелыми борцами за дело—куда уж до них сегодняшним поборникам «этики» и «прав». Мишель Фуко, например, неукоснительно отстаивал свою позицию по вопросу о заключенных и уделял этому немалую часть своего времени, выказывая недюжинный талант пропагандиста и организатора. Цель Альтюссера сводилась к тому, чтобы заново определить подлинную политику освобождения. Сам Лакан, хотя и оставался клиницистом до мозга костей, отдававшим лучшие часы своей жизни выслушиванию людей, придавал решающее значение борьбе с «нормативной» направленностью американского психоанализа и рабским подчинением мысли американскому образу жизни, *american way of life*. И организационные и полемические вопросы неизменно оказывались в его глазах равнозначными вопросам теоретическим.

Когда поборники современной «этической» идеологии провозглашают, что возвращение к Человеку и его правам освободило нас от «мертвящих абстракций», порожденных «идеологиями», это просто курам на смех! Да было бы счастьем видеть сегодня столь неотлучную заботу о конкретных ситуациях, столь сдержанное и терпеливое внимание к реальности, столь бескорыстную готовность вникать в дела самых разных, самых, на первый взгляд, чуждых привычному интеллектуальному кругу людей—все то, чему мы были свидетелями в 1965-1980 годах.

Собственно говоря, было показано, что тематика «смерти Человека» совместима с восстанием, с радикальным недовольством в отношении устоявшегося порядка, с безоговорочным погружением в ситуативную реальность, тогда как тема эти-ки и прав человека, в свою очередь, совместима с безмятежным эгоизмом западных толстосумов, с рекламой и низкопоклонством перед властями. Таковы факты.

Прояснение этих фактов требует изучения оснований «этической» тенденции.

2 Основания этики прав человека

Непосредственной опорой этой тенденции в корпусе классической философии служит Кант². В настоящий момент идет широкомасштабное «возвращение к Канту», разнообразные варианты и оттенки которого образуют, по правде говоря, самый настоящий лабиринт. Я здесь буду иметь дело только с «усредненной» доктриной.

По сути дела, от Канта (или от представления о Канте, или, еще того лучше, от теоретиков «естественного права») в ней сохраняется идея о наличии императивных, формально представимых требований, которые не должны подчиняться эмпирическим соображениям или изучению ситуации; а также то, что эти императивы применимы к случаям агрессии, преступления. Зла; к этому присовокупляется, что всякое право, будь то национальное или международное, должно санкционировать эти императивы; что, следовательно, правительства обязаны отразить их в своем законотворчестве, наделив всей полнотой требуемой ими реальности; и что в противном случае -имеются все основания эти правительства к тому принудить (право на гуманитарное вмешательство или право на вмешательство права).

2 Кант, *Основы метафизики нравственности*.

Этика понимается здесь и как способность априорно отличить Зло (ибо в современном применении этики Зло—или отрицание—первично: Предполагается консенсус по поводу того, что такое варварство), и как конечный принцип суждения, в частности—суждения политического: хорошо то, что явным образом противостоит некоему Злу, идентифицируемому как таковое априори. Само право—это прежде всего право «против» Зла. «Правовое государство», собственно, Требуется потому, что только оно удостоверяет Пространство идентификации Зла (это «свобода мнения», каковая в этической оптике прежде всего является свободой определять Зло) и предоставляет средства для третейского суда, когда дело не вполне ясно (аппарат юридических предосторожностей).

Ключевые послышки этого клубка убеждений вполне ясны:

1) Предполагается некий общечеловеческий субъект, случающееся с которым зло универсально идентифицируется как таковое (пусть даже что универсальность часто и выступает под со-нершенно парадоксальным именем «общественного мнения»), так что этот субъект в одно и то же время является и субъектом пассивным, претерпевающим, рефлектирующим—тем, кто страдает; и субъектом суждения, активным, определяющим—тем, кто, идентифицируя страдание, знает, что нужно всеми доступными средствами добиться его прекращения.

- 2) Политика подчиняется этике в том единственном смысле, который действительно в счет при подобном видении вещей: как сочувственное и возмущенное суждение наблюдателя происходящего.
- 3) Добро устанавливается относительно Зла, а не наоборот.
- 4) «Права человека» являются правами на не-Зло—на то, чтобы не подвергаться агрессии и притеснению ни в своей жизни (ужасам убийства и казни), ни в своем теле (ужасам пыток, репрессий и голода), ни в своей культурной идентичности (ужасам унижения женщин, притеснения меньшинств и т. д.).

Сила этой доктрины заключается прежде всего в ее очевидности. Действительно, из опыта известно, что страдание видно невооруженным глазом. Уже теоретики XVIII века сделали сострадание—отождествление со страданием живого—главной движущей силой отношения к другому. Уже греческие теоретики тирании отметили, что основными причинами развенчания политических лидеров являются их коррупция, равнодушие и жестокость. А опыт церковью свидетельствует о том, что легче достичь согласия по поводу плохого, нежели хорошего: им всегда было легче указать, чего не следует делать,—и даже удовольствоваться воздержанием от этого,—нежели разбираться, что же, собственно, делать следует. Кроме того, несомненно, что отправной точкой любой достойной своего имени политики служат те представления, которые складываются у людей об их жизни и правах.

Таким образом, может показаться, что этот набор очевидностей способен скрепить собой планетарный консенсус, обретая тем самым силу для (своего собственного насаждения).

И однако же следует заявить, что все не так, что эта «этика» несостоятельна и что донельзя зримая реальность являет собою разгул эгоизма, конец или крайнюю слабость освободительных политических движений, разрастание «этнического» насилия и повсеместную власть необузданной конкуренции.

**Человек—живое животное
или бессмертная единичность?**

Существо вопроса—допущение некоего универсального человеческого Субъекта, позволяющего свести этику к правам человека и гуманитарной деятельности.

Мы уже видели, что этика подчиняет идентификацию этого субъекта универсальному признанию причиняемого ему зла. Таким образом, этика определяет человека *как жертву*. Могут сказать: «Да нет же! Вы забываете о деятельном субъекте, который выступает против варварства!» Будем и в самом деле точны: человек—это *тот, кто способен признать себя жертвой*. Именно это определение и следует объявить неприемлемым. Основных

причин тому три.

1) Прежде всего, потому, что состояние жертвы, страдающего зверя, изможденного умирающего, уподобляет человека его животной подоснове, его простой, беспримесной сущности живого существа (жизнь, как говорит Биша³, это всего лишь «совокупность сопротивляющихся смерти функций»). Конечно, род людской является одной из разновидностей животных. Человек смертен и хищен. Но ни одна из этих ролей не способна очертить его исключительное место в мире живого. В качестве палача человек—животное отродье, выродок, но нужно иметь смелость заявить, что и как жертва он чаще всего немногим лучше. Все рассказы подвергшихся пыткам⁴ и уцелевших весьма убедительно свидетельствуют: если палачи и бюрократы застенков и лагерей способны относиться к своим жертвам как к идущему на бойню скоту, с которым они, откормленные преступники, не имеют ничего общего, то дело еще и в том, что эти жертвы в самом деле превратились в подобных животных. Для этого было сделано все необходимое. Что некоторые все равно остаются людьми и свидетельствуют об этом,— доказанный факт. Но они-то как раз и совершают невероятное усилие, прославляемое очевидцами—в которых оно пробуждает торжествующее узнавание—как почти непостижимая неуступчивость в Них *того, что не совпадает с сущностью жертвы*.

3 Французский врач, анатом и физиолог XVIII века.

4 Henri Alleg, *La Question*, 1958. Нелишне будет сослаться на совсем недавние и близкие к нам эпизоды пыток, систематически проводившихся французской армией с 1954 по 1962 год.

Тут-то, если мы желаем его осмыслить, и кроется Человек: в том, что делает его» как говорит Варлам Шаламов в своих «Колымских рассказах»⁵, животным куда неуступчивее лошади, неуступчивее не в слабом своем теле, а в упрямстве остаться Тем, что он есть, то есть, как раз таки, чем-то отличным от жертвы, отличным от бытия-к-смерти—и, стало быть, *не просто смертным*.

Существом бессмертным—вот кем показал себя Человек в тягчайших ситуациях, в какие его только можно поставить, исключительным образом обособляясь в многообразном и хищном потоке жизни. Чтобы осмыслить что-либо касательно Человека, нужно исходить именно из этого. Так что если существуют «права человека», то это уж конечно не право на жизнь наперекор смерти, не Право на выживание наперекор нищете. Это прайм Бессмертного, утверждающиеся сами по себе, или права Бесконечного, вершащие свое верхо-иенство над возможностью страдания и смерти. То, что в конце концов все мы умрем и от нас не останется ничего, кроме праха, не может поколебать бессмертие Человека в тот момент, когда он утверждает, что готов идти наперекор воле-быть-животным, к которой его приводят обстоятельства.

5 Варлам Шапамов, *Колымские рассказы*. Эта воистину вызывающая восхищение книга облакает в художественную форму подлинную этику.

И каждый человек, нам это доподлинно известно, *способен*, когда ничто этого не предвещает, оказаться таким бессмертным; в обстоятельствах грандиозных или заурядных, ради важнейшей или же второстепенной истины—роли не играет. В любом случае субъективация бессмертна и создает Человека. Без нее есть лишь биологический вид—«двуногое без перьев», очарование которого не вполне очевидно.

Если не исходить из этого (что можно сформулировать очень просто: Человек мыслит. Человек соткан из ряда истин), если отождествить Человека с его чистой реальностью живого существа, то мы неминуемо придем к действительной противоположности тому, на что, казалось бы, указывает этот принцип. Ибо в действительности это «живое» заслуживает презрения и *презрения сподобится*. Кто не видит, что в гуманитарных экспедициях, вмешательствах, в благотворительных высадках легионеров предполагаемый универсальный Субъект подвергается расщеплению? Со стороны жертв—предстающее на телеэкране дичащееся животное. Со стороны благодетеля—добросовестность и требовательность. И почему же это разделение всегда определяет одних и тех же исполнителей на одни и те же роли? Кто не чувствует, что эта благосклонная к мировой нищете этика скрывает за своим Человеком-жертвой хорошего Человека, белого Человека? Так как варварство ситуации осмысляется только в терминах «прав человека»,—в то время как речь всегда идет о той или иной политической ситуации, которая вызывает к политической мыслепрактике и подлинными действующими лицами которой всегда уже на месте,—с высот нашего, с виду цивилизованно-гражданского, мира оно воспринимается как нецивилизованное, требующее от носителей цивилизации цивилизирующего вмешательства. Ну для любого вмешательства во имя цивилизации *требуется* исходное презрение ко всей ситуации, включая также и жертв. Вот почему теперь, после десятилетий смелой критики колониализма и империализма, «этика» сосуществует с гнусной самоудовлетворенностью «Запада», с чеканным тезисом, согласно которому нищета третьего мира является результатом его собственной недееспособности, его собственной никчемности, короче—его *недочеловечности*.

2) Во-вторых, жертвенное определение человека неприемлемо потому, что если этический «консенсус» основывается на признании Зла, то отсюда следует, что любая попытка собрать людей вокруг позитивной идеи Добра и тем более охарактеризовать Человека на основе подобного Проекта оказывается на деле *подлинным источником зла как такового*. Именно это и втемяшили нам в голову уже лет так пятнадцать: любой революционный проект, квалифицируемый как «утопический», оборачивается, говорят нам, тоталитарным кошмаром. Всякий раз воля

провести в жизнь идею справедливости или равенства приводит только к ухудшению. Всякая коллективная воля к Добру порождает Зло⁶.

Но эта софистика опустошительна. Ибо если речь идет только о том, чтобы поддержать этическое выступление против априорно признаваемого Зла, как сможем мы принять какие бы то ни было изменения в том, что есть? Где почерпнет человек силу, чтобы быть бессмертным, каковым он является? Какою окажется судьба мысли, каковая, как известно, есть утверждающее изобретение—или ее нет вовсе? На деле цена, которую платит этика,—это тупой *консерватизм*. Мало того, что этическая концепция человека в конечном счете либо биологична (образы жертв), либо «западна» (самодовольство вооруженного благодетеля), она к тому же налагает запрет на любое масштабное позитивное видение возможностей. То, что нам здесь расхваливают, то, что легитимирует этика, в действительности является консервацией пресловутым «Западом» того, чем он обладает.

6 André Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, 1977. Именно Глюксман больше всех настаивал на абсолютном приоритете осознания Зла и на идее о том, что чреватый катастрофой примат Добра был порождением философии. Таким образом, «этическая» идеология частично укоренена в работах «новых философов» конца 1970-х годов.

Именно основываясь на этом обладании (обладании не только материальном, но и обладании своим собственным бытием), этика и определяет Зло как, некоторым образом, то, что не доставляет ей удовольствия. Но *Человек как бессмертный держится на неподрасчетном и необладаемом. Он держится на не-сущем*. Пытаться запретить ему представлять себе Добро, подчинять Добру свои коллективные способности, работать на свершение не предполагаемых возможностей, думать о том, что может быть,—в радикальном отрыве от того, что есть,—значит просто-напросто запретить ему саму человечность.

3) Наконец, в-третьих, своим априорным негативным определением Зла этика запрещает себе осмысление единичности складывающихся ситуаций, с которого обязательным образом начинается всякая собственно человеческая деятельность. Так, разделяющий «этическую» идеологию врач на собраниях и комиссиях будет принимать в расчет всевозможные соображения о «больных», воспринимаемых им точно так же, как воспринимается поборниками прав человека безликая толпа жертв: как «человеческая» со-нокупность реальных недочеловеков. Но тот же самый врач не увидит ничего непотребного, если о *таком-то* человеке не позаботятся в больнице с применением всех необходимых средств, поскольку у него нет бумаг или он не зарегистрирован службами социального обеспечения. В очередной раз обязывает «коллективная» ответственность! Затусованным же здесь остается то факт, что имеется всего одна медицинская ситуация: ситуация

клиническая⁷, и нет надобности ни в какой «этике» (нужно лишь ясное видение *этой* ситуации), чтобы знать, что врач остается, врачом, только если подходит к ситуации, сообразуясь с правилом максимально возможного: оказывать помощь тому, кто ее просит (здесь— никакого вмешательства!), причем до конца, используя все свои знания, все средства, о существовании которых ему известно, и не принимая в расчет ничего другого. И если ему хотят запретить это попечение, блюдя интересы государственного бюджета, статистики заболеваемости или миграционных законов, так пусть пришлют жандармов! Но и тогда верх должен взять его неукоснительный Гиппократов долг. «Этические комиссии» и прочие рассуждения о «расходах на здоровье» и «управленческой ответственности», будучи радикально внеположны единственной собственно медицинской ситуации, в действительности могут лишь запретить быть ей *верным*.

7 Cécile Winter, *Qu'en est-il de l'historicité actuelle de la clinique?* ЭТОТ основанный на размышлениях Мишеля Фуко текст самым что ни на есть решительным образом провозглашает осмысленную волю переформулировать в, условиях нынешней медицины клинические требования как ее единственное основание.

Ибо быть ей верным означает: использовать возможности этой ситуации *до конца*. Или, если угодно, по мере возможности извлечь из этой ситуации все, что способно утвердить человечность: например—попытаться быть в этой ситуации бессмертным.

На самом деле ведомая этической идеологией бюрократическая медицина нуждается в «больных» как в безликих или статистических жертвах, но всякая действительная, единичная ситуация просьбы тут же ставит ее в тупик. И в результате «управленческая», «ответственная» и «этическая» медицина сводится к отвратительному решению о том, кто из больных подлежит попечительству «французской системы здравоохранения», а кого, по соображениям бюджета и общественного мнения, следует отослать умирать на задворках Киншасы.

Несколько принципов

Нужно отбросить «этику» как идеологический Аппарат, ни в чем не идти на поводу у негативного, жертвенного определения человека. Этот аппарат отождествляет человека с простым смертным животным, он является симптомом некоего весьма тревожного консерватизма и своей абстрактной, статистической общностью не позволяет осмыслить своеобразный, единичный характер той или иной ситуации.

Противопоставим ему три положения:

—Положение 1. Человек определяется по своей утвердительной мысли, по тем единичным истинам, на которые он способен, по тому Бессмертию,

которое делает его самым неуступчивым и самым парадоксальным из животных.

—Положение 2. Зло следует определять, исходя из позитивной способности к Добру, исходя, следовательно, из расширенного использования возможностей и отказа от охранительного консерватизма, будь он даже охранением самого бытия,— а никак не наоборот.

—Положение 3, Всякая человечность коренится в мыслительном определении единичных ситуаций. «Этика вообще» не существует. Существует только—в отдельных случаях—этика процессов, посредством которых используются возможности ситуации.

Но тут вмешивается адепт изощренной этики, бормоча: «Бессмыслица! Бессмыслица с самого начала. Этика никоим образом не основывается на определенности Субъекта, в том числе и на его определении как признанной жертвы. Этика в принципе есть этика *другого*, она—принципиальная открытость к другому, она подчиняет тождество различию».

Рассмотрим этот путь. Оценим его новизну.

Отправной точкой для взгляда на этику как на этику другого» или «этику различия» служат скорее положения Эмманюэля Левинаса, а не Канта. Начав с феноменологических штудий (образцовое противопоставление Гуссерля и Хайдеггера), Левинас посвятил свои сочинения тому, чтобы (Подвинуть философию, пропуская вперед этику. Именно ему, задолго до сегодняшней моды, мы обязаны своего рода этическим радикализмом⁸.

1 Этика в смысле Левинаса

Схематически: Левинас придерживается мнения, что, будучи заложницей своего греческого происхождения, метафизика упорядочила мысль, сообразуясь с логикой

8 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1961. Это его главное произведение.

Того же, под началом субстанции и тождественности. Но, согласно ему, невозможно добраться до подлинной мысли о Другом (и, следовательно, до этики связи с другим), исходя из деспотизма Того же, неспособного даже это Другое признать. Диалектика Того же и Другого, «онтологически» рассматриваемая под началом самотождественности, организует отсутствие Другого в действенной мысли, подавляет любой истинный *опыт* другого и перекрывает дорогу этической открытости к инаковости. Таким образом, нужно переадресовать мысль к принципиально отличному, не греческому источнику, к началу, которое предлагает радикальную и первичную открытость к Другому, онтологически предшествующую построению

тождества. И точку опоры для подобной смены вех Левинас находит в древнееврейской традиции. Законом (в одновременно и незапамятном, и действенном смысле, обретенном Законом еврейским) именуется в точности основанное на бытии-до-Того-же предшествование этики отношения к Другому в сравнении с теоретической мыслью, понимаемой как «объективная» фиксация закономерностей и тождеств. В действительности Закон говорит мне не то, что есть, а то, что навязываемо существованием других. Можно было бы противопоставить Закон (Другого) законам (реальности).

Для греческой мысли подобающее поведение предполагает прежде всего теоретическое освоение опыта, дабы поступок соответствовал рациональности бытия. Исходя из чего и возникают законы полиса и человеческой деятельности. Для еврейской этики в смысле Левинаса все укоренено в непосредственной открытости к Другому, Которой рефлектирующий субъект отодвигается в сторону. «Ты» берет верх над «я». И в этом весь смысл Закона.

Левинас предлагает целый ряд феноменологических тем, в которых опробуется оригинальность Другого; центральное место среди них занимает тема лица, единичного и «личностного» дара Другого через его плотскую эпифанию; лицо—отнюдь не опыт миметического узнавания (Другой как «подобный», *тождественный* мне), а, напротив, то, исходя из чего я этически воспринимаю себя как бы «посвященным» Другому как явлению и подчиненным в своем бытии этому посвящению.

Этика для Левинаса—*новое имя мысли*, той мысли, которая отвергла свое «логическое» пленение (принцип тождественности) ради пророческого повиновения основополагающему Закону инаковости.

2 «Этика различия»

Быть может, зная о том, быть может, не ведая, но Следуя именно этой схеме нам и объясняют сегодня, что этика—это или «признание другого» (противовес расизму, который этого другого отрицает), или «этика различия» (в противовес субстанциалистскому национализму, который стремится избавиться от иммигрантов, или сексизму, готовому отрицать существо женского рода) или «мультикультурализм» (в противовес предписанию унифицированной модели поведения и менталитета). Или просто-напросто добрая старая «терпимость», которая состоит в том, чтобы, не возмущаться, что другие думают и поступают иначе, нежели вы.

Сии благоразумные рассуждения лишены как силы, так и истины. Они заведомо проигрывают в том состязании, которое сами же возвещают между «терпимостью» и «фанатизмом», между «этикой различия» и «расизмом», между «признанием другого» и «приверженностью к тождеству».

К чести философии, необходимо прежде всего признать, что эта идеология «права на различие», или современный догмат доброй воли по отношению к «другим культурам», как нельзя далеки от подлинных концепций Левинаса.

3 От Другого к Совсем-Другому

Основное—но также и весьма поверхностное— возражение, которое можно выдвинуть против этики (в смысле Левинаса), состоит в следующем: в чем же, собственно, *удостоверяется* изначальность моей пре-данности Другому? Феноменологический анализ лица, ласки, любви не способен Основать единственно на них антионтологический (или антитождественностный) тезис автора "Целостности и бесконечности». С таким же успехом проясняет, чем постижение другого обяза-но забвению самого себя, и «миметическая» концепция, возводящая начало доступа к этому другому к моему собственному удвоенному образу: на самом деле я дорожу тем самым-собою-на-рас- стоянии, каковое, как раз в силу своей «объектив-ности» для моего сознания, и конструирует меня в качестве устойчивой данности— внутреннего, *данного в своей внепопожности*. Психоанализ блестяще объясняет, как эта конструкция Я через отождествление с другим—этот зеркальный эффект⁹—сочетает в себе нарциссизм (я нравлюсь себе во внешности другого в качестве видимого себе самого себя) и агрессивность (я приклады-ваю к другому мое собственное влечение к смерти, мое архаическое желание саморазрушения).

Тем не менее мы предельно далеки от того, что хочет донести до нас Левинас. Как всегда, чистому анализу феноменального являвания не под силу провести грань между разнонаправленными ориентациями.

9 Jacques Lacan, «Le Stade du miroir» in *Écrits*, Seuil, 1966.

Ко всему прочему, необходимо эксплицировать *определяющие* для той или иной ориентации мыслительные аксиомы.

Трудность, каковая служит в то же время и точкой приложения подобных аксиом, можно сформулировать следующим образом: этический примат Другого над Тем же требует, чтобы опыт ина-ковости был онтологически «гарантирован» как опыт расстояния (или сущностной нетождественности), *преодоление* которого как раз и является этическим опытом как таковым. Однако же ничто в простом феномене другого не содержит подобной гарантии. Просто-напросто потому, что конечность являвания другого, несомненно, *может* выступать как сходство—или как подражание—и тем самым вновь препровождать к логике Того же. Другой всегда слишком схож со мною, чтобы возникала *необходимость* в гипотезе о первоначальной открытости к его инако-вости.

Таким образом, нужно, чтобы феномен другого (его лицо) свидетельствовал о некоей радикальной инаковости, которую, однако, он содержит не сам по себе. Нужно, чтобы Другой, каким он является мне в конечном, был эпифанией расстояния от по-настоящему бесконечного другого, преодоление которого и является первоначальным этическим опытом.

Что означает: вразумительность этики требует, дабы Другого некоторым

образом *подкреплял некий принцип инаковости*, выходящий за рамки простого конечного опыта. Левинас называет этот принцип: это «Совсем-Другое», и совершенно очевидно, что речь идет об этическом имени Бога. Другой имеет место только потому, что является непосредственным феноменом Совсем-Другого. Конечная преданность нетождественному имеет место только потому, что имеет место бесконечная преданность этого принципа тому, что пребывает вне его. Этика имеет место только Потому, что имеет место неизъяснимый Бог.

В предприятии Левинаса примат этики Другого над теоретической онтологией того же неразрывно связан с религиозной аксиомой, и поверить, что объединяемое этой мыслью можно разъединить,—значит оскорбить ее интимное движение, ее субъективную строгость. По правде говоря, философии Левинаса не существует. Это уже даже и не философия как «служанка» теологии— это философия (в греческом смысле слова), *аннулированная* теологией, каковая, впрочем, оказывалась отнюдь не теологией (все еще слишком Греческое наименование, которое предполагает Приближение к божественному через сущность и предикаты Бога), а как раз таки этикой.

Вместе с тем тот факт, что этика оказывается конечным именем религиозного как такового (того, что связывает* с Другим под неизъяснимой властью Совсем-Другого), еще полнее отдаляет ее от всего, к чему приложимо слово «философия».

*Имеется в виду в равной степени традиционная и сомнительная этимология, возводящая слово **религия** к латинскому **re-jigare**, связывать. — Прим. пер.*

Скажем напрямик: предприятие Левинаса просто-напросто с исключительным упорством напоминает нам, что любая попытка положить в основу мысли и действия этику по сути своей религиозна. Можно сказать, что Левинас—последовательный и изощренный толкователь данности, которую не скроешь никакими академическими опытами по затуманиванию или абстрагированию: отошедшая от своего греческого применения (в котором она явно подчинена теоретическому) и взятая во всей своей общности, этика оказывается разновидностью сугубо набожного дискурса.

4 Этика как разложение религии

Чем же может стать эта разновидность, если постараться устранить или хотя бы замаскировать ее религиозное значение, целиком сохранив абстрактную схему ее внешней организации («при-знание другого» и т. п.) ? Ответ ясен; чепухой на постном масле. Набожным дискурсом без набожности, душевным приложением к бездарным правительствам, культурной социологией, подменяющей на потребу проповедей угасшую классовую борьбу. Первое подозрение посещает нас, как только мы замечаем, что афишируемые апостолы этики и «права на различие» явным образом *впадают в ужас от*

любых мало-мальски резких отличий. Ведь для них африканские обычаи—варварство, исламисты—изуверы, китайцы погрязли в тоталитаризме, и так далее, и тому подобное. На самом деле, с этим пресловутым «другим» можно иметь дело, только если это *хороший* другой, а кто же это, как не *такой же как мы*? Ну конечно, уважение к различиям! Но с той оговоркой, что отличающийся должен представлять парламентскую [демократию, придерживаться рыночной экономики, поддерживать свободу мнений, феминизм, экологическое движение... Что можно высказать И по-другому: я уважаю различия—если, конечно же, наравне со мной уважает вышеозначенные различия и отличающийся от меня. Так же, как «врагам свободы нет свободы», нет и уважения к тому, чье отличие состоит как раз в том, что он не уважает различия. Достаточно посмотреть на на-нязчивую раздражительность поборников этики по отношению ко всему, что напоминает об исламском «фундаментализме».

Проблема заключается в том, что, судя по всему, «уважение к различиям» и этика прав человека определяют некую *идентичность!* И в дальнейшем уважение к различиям применяется лишь в меру их благоразумного соответствия этой идентичности (каковая, в конечном счете, служит определением одного лишь богатого, но явно клонящегося к закату Запада). Даже иммигранты в их страны кажутся поборникам этики должным образом отличными, только если «интегрировались», если хотят интегрироваться (что при ближайшем рассмотрении означает: если они хотят *устранить* свое отличие). Вполне может статься, что в отрыве от религиозной проповеди, которая по крайней мере сообщала ей размах явленной в «откровении» идентичности, этическая идеология—всего-навсего последнее слово цивилизованного завоевателя: «Становись таким, как я, и я буду уважать твое отличие».

5 Возвращение к Тому же

Истина в том, что на территории нерелигиозной мысли, мысли действительно современной истинам нашего времени, нужно раз и навсегда оставить всю эту этическую проповедь касательно другого и его «признания». Ибо подлинный—и необыкновенно трудный—вопрос заключается в *признании Того же.*

Изложим наши собственные постулаты. Нет никакого Бога. Что можно сформулировать и так: Единое не есть. Множественное «без Единого»—поскольку всякая множественность в свою очередь всегда является множественностью множественностей—вот закон бытия. Единственная точка остановки—пустота. Бесконечность, о чем было ведомо уже Паскалю, есть общее место любой ситуации, а отнюдь не предикат некоей трансценденции. Ибо бесконечность, как поймал, создав теорию множеств, Кантор, в действительности не что иное, как самая общая формы множественно-бытия. На самом деле всякая *ситуация*, поскольку она есть, есть множественность, состоящая из бесконечного числа элементов, каждый

из которых сам по себе представляет Множественность. Рассмотренные в их простой Принадлежности к ситуации (к бесконечной множественности), животные вида *Homo sapiens* являются самыми обычными множественностями. Что же тогда следует думать о другом, о различиях, об их этическом признании ?

Бесконечная инаковость—просто-напросто *то, что есть*. Какой угодно опыт есть развертывание до бесконечности бесконечных различий. Даже пресловутый рефлексивный опыт самого себя является отнюдь не интуицией некоего единства, и лабиринтом дифференциаций, и Рембо, конечно же, не зря заявлял: «Я есть другой». Имеется столько же отличий между, скажем, китайским крестьянином и молодым норвежским управленцем, сколько и между мною и кем бы то ни было еще—включая меня самого.

Столько же—а стало быть, *ни больше, ни меньше*.

«Культурные» различия и культурализм

Современная этика любит поднять шумиху по поводу «культурных» различий. Именно такого рода различия и подразумевает в основном ее концепция «другого». Ее великий идеал—спокойное сосуществование культурных, религиозных, национальных и прочих «сообществ», отказ от «исключения».

Сразу нужно подчеркнуть, что эти различия не представляют для мысли никакого интереса, что они являют собой не более чем очевидную бесконечную множественность человеческого рода, равно явственную, если сравнить меня с моим кузенком из Лиона или шиитскую «общину» Ирака с зажиревшими техасскими ковбоями.

Объективным (или историческим) фундаментом современной этики является культурализм, поистине туристическое восхищение многообразием нравов, обычаев, верований. В особенности же—неизбежной пестротой воображаемых формаций (религии, сексуальные представления, формы воплощения власти...). Да-да, сущность этической «объективности» зиждется на вульгарной социологии, прямом продолжении колониального изумления перед дикарями,—разумеется, с учетом того, что дикари встречаются и среди нас (наркоманы предместий, общины верующих, секты: весь журналистский декорум угрожающей внутренней инаковости),—которой этика не меняя исследовательского аппарата, противопоставляет *свое* «признание» и *своих* социальных тружеников.

К противовес этим бесплодным описаниям (все, ЧТО нам рассказывают, относится к реальности, Которая одновременно и очевидна, и сама по себе несостоятельна), подлинная мысль должна утверждать следующее: поскольку различия имеют место, а любая истина—прибытие того, чего еще нет, различия являются в точности тем, что каждая истина *низлагает*— или выявляет его несущественность. Мотив «признания другого» не поможет прояснить ни одну конкретную ситуацию. В любой современной коллективной конфигурации есть люди отовсюду, люди, которые по-разному

едят, говорят на разных наречиях, носят непохожие головные уборы, участвуют в разных ритуалах, сложно и очень по-разному относятся к сексуальности, привержены к сильной власти или беспорядку,—так-то и движется мир.

От Того же к истинам

Если с философской точки зрения другой не так уж важен, то дело в том, что вся сложность выпадает на долю Того же. В самом деле, То же есть НО то, что есть (то есть бесконечная множественность различий), а то, что происходит. Мы уже; назвали то, по отношению к чему имеет место, только приход Того же: это истина. Только та или иная истина как таковая безразлична к различиям. Это известно испокон века, даже если софисты всех времен лезут из кожи вон, стараясь затемнить несомненный факт: всякая истина для всех одна и та же.

«Культурными» различиями, столь же броскими, сколь и несущественными, конечно же, невозможно охватить то, что должно постулироваться в каждом из нас и что мы назвали его «бытием бессмертного». Это наша способность к истинному—например, способность быть *тем самым, что призывается некоторой истиной к собственной «тождественности»*. Или, сообразно обстоятельствам, способность к наукам, к любви, к политике или искусству, поскольку таковы универсальные имена, под которыми, по нашему мнению, предстают истины.

Только путем настоящего извращения, цена которого будет в масштабе истории просто ужасающей, удалось уверовать, что некая «этика» может опираться на культурный релятивизм. Ведь это притязание на то, что основой Закона может быть случайное положение вещей.

Нет этики, кроме этики *истин*. Или точнее: нет этики, кроме этики процессов истины, тех трудов, которые приводят в этот мир *ряд* истин. Этику следует понимать в том смысле, который предполагался Лаканом, когда он говорил, противостоя тем самым Канту и мотиву общей морали, об этике психоанализа. Этика как таковая не существует. Есть только этики *чего-то* (политики, любви, науки, искусства).

Нет, на самом деле, и единственного Субъекта, а есть столько субъектов, сколько есть истин, и столько субъективных типов, сколько процедур истины.

Мы, со своей стороны, укажем четыре фундаментальных «типа»: политический, научный, художественный и любовный.

Каждое человеческое животное, участвуя в той или иной единичной истине, включается в один из четырех субъективных типов.

Цель философии—построить такое *место мысли*, в котором сосуществовали бы различные (субъективные типы, представленные в единичных, своеобразных истинах своего времени. Но это сосуществование отнюдь не является унификацией, вот почему невозможно говорить об *одной* Этике.

ЭТИКА, ФИГУРА НИГИЛИЗМА

Определим ли мы ее как консенсуальное представление о Зле или как заботу о другом, прежде всего этика обозначает характерную для современного мира неспособность назвать Добро и проявить к нему волю. И даже более: господство этики—симптом того, что в мире доминирует особая комбинация смирения перед необходимостью и чисто негативной, даже разрушительной воли. Эту комбинацию следует охарактеризовать как нигилизм.

Ницше весьма убедительно продемонстрировал, что род людской предпочитает желать ничто желанию ничего не желать. Сохраним за этой волей к небытию—словно бы изнанкой слепой необходимости—имя нигилизма.

Этика как служанка необходимости

Современное имя необходимости, как мы знаем,—«экономика». Именно исходя из экономической объективности—каковую стоит звать по имени: логика Капитала—наши парламентские режимы организуют мнение и субъективность, заведомо обреченные утверждать необходимое. Безработица, производственная анархия, неравенство, полное обесценивание ручного труда, преследование иностранцев,—все это скрепляет выродившийся консенсус по поводу случайного, как погода (экономическая «наука» дает еще более ненадежные прогнозы, нежели метеорология), положения дел, внешнюю вынужденность Которого—неумолимую и бесконечную—нужно, однако, констатировать.

В своей практикуемой сегодня форме парламентская политика состоит отнюдь не в постановке соотносимых с теми или иными принципами целей или обеспечении средств для их достижения. Она состоит в преобразовании экономического спектакля в безропотное (хотя и очевидно нестабильное) консенсуальное мнение, (Сама по себе экономика не плоха и не хороша, в ней нет места никаким ценностям (разве что рыночным, с деньгами в качестве всеобщего эквивалента). Она более или менее «работает». Политика является субъективным (или валоризирующим) моментом сей нейтральной внешней данности. Ибо возможности, движение которых она якобы организует, в действительности заранее четко очерчены и аннулированы внешней нейтральностью; экономического референта—так что общая субъективность неминуемо сводится к своего рода озлобленному бессилию, бессодержательность которого худо-бедно прикрывают выборы и «громкие» фразы партийных лидеров.

И уже здесь, на первом этапе построения сов-; ременной субъективности (в терминах «общественного мнения»), этика играет роль аккомпанемента. Она первым делом удостоверяет отсутствие всякого проекта, всякой политики освобождения, всякого истинно общего дела. Перекрывая во имя Зла и прав человека путь к позитивному назначению возможностей, к Добру как

сверхчеловеческому в человеке, к Бессмертному как властителю времени, она принимает в качестве объективного фундамента всех ценностных суждений игру необходимого.

Знаменитый «конец идеологий», провозглашаемый повсюду в качестве знаменующей «возвращение этики» благой вести, фактически означает всеобщую смычку среди вывертов необходимости вкупе с необычайным оскудением деятельной, воинствующей силы принципов.

Сама идея консенсуальной «этики», которая исходит из общих всем чувств, испытываемых при виде жестокостей, и заменяет собой «старые идеологические расхождения», является мощным фактором субъективного смирения и согласия с тем, что есть. Ибо всякому освободительному проекту, всякому возникновению некоей небывалой возможности свойственно вносить раскол в умы. Ну разве могут вписаться в ситуацию, не встретив в ней решительных противников, неподрасчетность истины, ее новизна, прорыв, осуществляемый ею в установившемся знании? Именно потому, что истина, будучи изобретаема, оказывается единственным, что есть *для всех*, в действительности она вершится только *против* господствующих мнений, каковые всегда работают не на всех, а на некоторых. И эти некоторые располагают, конечно же, своим положением, своими капиталами, своими медийными инструментами. Но сверх всего у них есть инертная мощь реальности и времени, направленная против того, что всегда, как свойственно всякой истине, остается лишь рискованным, шатким появлением возможности Вневременного. Как с присущей ему простотой говорил Мао Цзэдун: «Если у нас есть идея, единицу придется разделить на-двое». Этика же откровенно преподносится как душевное приложение к консенсусу. «Деление на-двое» вызывает у нее ужас (да это же идеология, пассаизм...). Таким образом, она составляет часть того, что воспрещает любую идею, любой последовательно осмысленный проект, и довольствуется, сдобрив неосмысленные, безымянные ситуации гуманитарной болтовней (каковая, как мы уже говорили, не несет в себе никакой позитивной—гуманной—идеи).

В равной степени «забота о другом» означает, что речь не идет, речь не может идти о предписании *нашей* ситуации—и, в конечном счете, нам самим—доселе не изведанных возможностей. Закон (права человека и т. п.) всегда *уже здесь*. Он регламентирует суждения и мнения касательно того, что происходит пагубного в переменчивом где-то. Но вопрос о том, чтобы добраться до основания этого «Закона», до поддерживающей его консервативно-охранительной сущности, не встает.

Франция, которая при правительстве Виши проголосовала за закон о статусе евреев, а как раз сейчас поддерживает под видом законов о «незаконных иммигрантах» расовую идентификацию предполагаемого внутреннего врага; Франция, в которой на субъективном уровне господствуют страх и бессилие, являет собой, как всем известно, «островок прав и свобод». Идеологию этого островного положения составляет этика; именно поэтому она придает такое значение—по всему миру, преисполнившись самодовольства от

«вмешательства»,—канонеркам Права. Но тем самым, повсеместно распространяя *внутри* высокомерие и трусливое самодовольство, она заведомо; пресекает любое сплочение вокруг сильной мысли о том, что может (и, стало быть, должно) быть сделано *здесь и теперь*. И в этом опять оказывается лишь разновидностью консервативно-охранительного консенсуса. Тем не менее нужно отчетливо понимать, что покорность (экономической) необходимости—не единственная и не худшая из составляющих общественного духа, сцементировать который признана этика. Ибо максима Ницше заставляет нас учесть, что над любым не-волием (любим бессилием) поработала воля к небытию, другое имя которой—влечение к смерти.

Нас должно было бы куда больше шокировать, чем то, в общем-то, имеет место, одно замечание, которое постоянно появляется во всех статьях и комментариях, посвященных войне в бывшей Югославии: в них с неким субъективным возбуждением, с декоративной патетикой отмечается, что эти жестокости происходят «в двух часах Перелета от Парижа». Авторы всех этих текстов, естественно, привержены правам человека, этике, гуманитарному вмешательству, убеждению, что Зло (которое, казалось, было искоренено с падением «тоталитарных режимов») вершит свое чудовищное возвращение. Но внезапно эти рассуждения начинают казаться несуразными: если речь идет об этических принципах, о жертвенной сущности Человека, о том, что «права человека универсальны и неотъемлемы», то какое нам, собственно, дело до длительности воздушного путешествия? Или «признание другого» оказывается острее, если этот другой обнаруживается у меня, если можно так выразиться, чуть ли не под боком?

В этом *пафосе* близости можно разгадать двусмысленный трепет—на полпути между страхом : и наслаждением—при виде ужасов и разрушений, войны и цинизма *наконец-то совсем рядом, с нами*. У самых врат надежного убежища цивилизации этическая идеология располагает возмутительной и восхитительной комбинацией смутного Другого (хорваты, сербы и эти загадочные боснийские «мусульмане») и отъявленного Зла. Этическая *пицца* подана Историей нам прямо на ДОМ.

Уж слишком велик аппетит этики ко Злу и Другому, чтобы не порадоваться молча (молчание—отвратительная изнанка ее болтовни) их лицемерию *вблизи*. Ибо ядро заложенного внутри этики господства—всякий раз решать, кому умирать, а кому—нет.

Этика нигилистична, поскольку подспудно убеждена: *единственное, что в самом деле может произойти с человеком, это смерть*. И это в самом деле так—*стоит только* отвергнуть истины, стоит отказаться от бессмертного разъединения, которое они вершат в какой бы то ни было ситуации. Нужно выбирать между Человеком как возможным носителем случайности истин И Человеком как бытием-к-смерти (или к-счастью—это одно и то же). Это тот же самый выбор, что вершится между философией и «этикой»— или между

смелостью истин и нигилистическим мироощущением.

Биоэтика

Именно это, конечно же, проясняет, почему среди «общественных вопросов», которыми—тем более что ни один из них не имеет ни малейшего смысла—упивается наша повседневность, этика выбирает в первую очередь нескончаемые дебаты по поводу эвтаназии.

Слово *эвтаназия* со всей ясностью ставит вопрос: «Когда и как во имя нашего представления о счастье можно кого-то убить?» Оно служит именем того устойчивого ядра, исходя из которого действует этическое чувство.

Известно, как именно этическая «мысль» постоянно пользуется «человеческим достоинством». Но комбинация бытия-к-смерти и достоинства создает в точности представление о «достойной смерти».

Комиссии, пресса, судейские чиновники, политики, священнослужители, медики обсуждают санкционированное законом этическое определение достойным образом *административной смерти*.

И конечно же, страдание, деградация не «достойны», не соответствуют гладкому, юному, упитанному образу, составленному нами о Человеке и его правах. Разве не ясно, что «дебаты» по поводу эвтаназии свидетельствуют прежде всего о радикальном изъяне символизации, которому подвержены сегодня старость и смерть? О том, что *живым* смотреть на них нестерпимо? Этика находится здесь на стыке двух влечений, противоречащих друг другу только на первый взгляд: определяя Человека как не-Зло, то есть через «счастье» и жизнь, она одновременно и очарована смертью, и не способна вписать ее в мысль. На балансе остается остаток—превращение самой смерти в как можно более скромное зрелище, в исчезновение, от которого живые вправе ожидать, что оно не нарушит их призрачной привычки обходиться без понятия. Этический дискурс тем самым одновременно и фаталистичен, и решительно не трагичен: он «попустительствует» смерти, не выдвигая против нее Бессмертие сопротивления.

Отметим, ибо таковы факты, что «биоэтика» и государственная одержимость эвтаназией входили в число недвусмысленно заявленных нацизмом категорий. По сути дела, нацизм и был от начала и до конца этикой Жизни. У него имелось свое собственное представление о «достойной жизни», и он неумолимо брал на себя необходимость класть конец жизням недостойным. Нацизм обособил и до предела развил нигилистическое ядро «этической» ориентации, когда у той появились политические средства стать чем-то иным, нежели болтовней. В этом отношении появление в нашей стране отвечающих за «биоэтику» крупных государственных комиссий сулит дурное. Поднимутся громкие протесты. Заявляют, что именно с учетом нацистского ужаса необходимо принять закон, защищающий право на жизнь и на достоинство, когда стремительное развитие науки предоставляет нам возможности для самых разных генетических манипуляций. Эти протесты не

должны нас впечатлять. Нужно упорно настаивать, что необходимость в таких государственных комиссиях и в подобном законотворчестве указывает; в сознаниях и конфигурации умов эта проблематика остается весьма и весьма подозрительной. Соединение «этики» и «био» *само по себе* угрожающе. Точно так же, как угрожающе и подобие префиксов в евгенике (позорной) и эвтаназии * (уважаемой). Гедонистическая доктрина «благо-смертия» не сумеет стать плотиной для могучего и на сей раз действительно смертоносного стремления к «благо-рождению», очевидной инстанции жизненного «благо-получия».

* Эти префиксы происходят от греч. *эв*, хорошо. — *Прим. пер.*

Суть проблемы в том, что любое исходящее счастья определение Человека некоторым образом нигилистично. Отлично видно, что баррикадам, воздвигнутым у врат нашего болезненного процветания, изнутри в качестве противове са нигилистическому влечению отвечает смехотворная, пособническая плотина этических комиссий.

Когда премьер-министр, политический певчий этики гражданства, провозглашает, что Франция «не может принять у себя всех нищих мира», он естественно, воздерживается от того, чтобы сказать нам, согласно каким критериям и каким методами собираются очертить круг, отделяющий тех из вышеозначенных нищих, которые будут приняты, от тех кого попросят— конечно же предварительно задержав,—отправиться обратно по месту своей смерти, дабы мы могли наслаждаться своими нераздельными богатствами— каковые, как известно, обуславливают и наше счастье, и нашу «этику».

Наверняка нет определенности и в «ответственных» и, очевидно, «коллективных» критериях, на основании которых комиссии по биоэтике собираются четко разграничить евгенику и эвтаназию, научное усовершенствование белого человека и «достойную» ликвидацию уродов, страдальцев, тех, на кого нельзя смотреть без содрогания.

Случай, жизненные обстоятельства, чересполосица убеждений в сочетании с тщательным—и без каких-либо исключений—уходом в клинической ситуации стоят в тысячу раз больше, нежели напыщенные, ориентированные на массмедиа призывы к созданию инстанций, отвечающих за биоэтику, поле деятельности которой, как и само ее имя, весьма дурно пахнет.

Этический нигилизм

между консерватизмом и влечением к смерти

Рассматриваемая как фигура нигилизма и к тому же подкрепленная тем фактом, что наши общества не имеют будущего, которое можно было бы представить в качестве всеобщего, этика колеблется между парой взаимосвязанных желаний: между консервативным желанием, дабы повсеместно была признана законность порядка, свойственного нашему «западному» положению, тесному сплетению необузданной объективной

экономики и правового дискурса; и смертоносным желанием, которое разом и осуществляет, и прикрывает завесой полное господство над жизнью, то есть, другими словами, обрекает *то, что есть*, на «западное» господство над смертью.

Вот почему этику было бы лучше назвать—коли ее язык греческий—«эвуденозой»*, блаженным нигилизмом.

* От греч. *уден*—пустота, нуль.—Прим. пер.

Против которого можно выдвинуть только то чьим способом быть является еще не быть, но на что наша мысль провозглашает себя способной. !

У каждой эпохи—и ни одна из них в конечном счете ничуть не лучше другой—своя собственная фигура нигилизма. Меняются имена, но под этими именами (например, «этика») всегда обнаруживается смычка консервативной пропаганды и смутного желания катастрофы.

Вырваться из нигилизма можно, лишь провозгласив волю к тому, что консерватизм постановляет невозможным, лишь утверждая истины наперекор желанию небытия. Наперекор этике жизненного благо-получия, реальное содержание которой состоит в том, чтобы решать о смерти, единственный принцип этики истин—это возможность невозможного, каковую преподносят нам всякое любовное свидание, всякое научное переобоснование, всякая художественная находка, всякий эпизод политики освобождения.

IV ЭТИКА ИСТИН

Для философа это трудная задача—вырвать имена у того, что протитует их употребление. Уже Платон с огромным трудом отстаивал слово *справедливость* от его изворотливого и переменчивого употребления софистами.

Попытаемся все же, несмотря на все вышесказанное, сохранить слово *этика*, поскольку долгую и почтенную линию составляют и те, кто со времен Аристотеля разумно им пользовались.

1 Бытие, событие, истина, субъект

Если не существует этики «вообще», то дело тут в отсутствии абстрактного Субъекта, который мог бы ею руководствоваться. Имеется всего-навсего то или иное частное животное, приведенное обстоятельствами к тому, чтобы *стать* субъектом. Это означает, что все, чем оно является, его тело, его способности, оказывается в данный момент востребовано, чтобы себе проложила дорогу одна из истин. Именно тогда от человеческого животного требуется быть бессмертным, каковым он не являлось.

Что же это за «обстоятельства»? Это обстоятельства некоей истины. Но что

под этим следует понимать? Ясно, что *имеющее место* (множественности, бесконечные различия, «объективные ситуации: например, обычное состояние отношения к другому до любовной встречи) подобные обстоятельства определить не может. В объективности подобного типа животное, как правило устраивается как сможет. Нужно, следовательно предположить, что ведущее к образованию субъекта имеется *сверх того* или неожиданно случается в ситуациях как то, чего эти ситуации и обычный способ себя в них вести учесть не в состоянии. Скажем, что *субъект*, который превышает животное (остающееся, однако, его единственным носителем), требует, чтобы произошло нечто, нечто не исчерпывающееся простым вхождением в «то, что имеет место». Это *пополнение* мы назовем *событием*¹⁰ и будем отличать множественно-бытие, в котором речь не заходит истине (а только о мнениях), от события, которое принуждает нас решиться на *новый* способ быть.

Alain Badiou, L'Être et l'événement. Seuil, 1988. Теория события требует долгих концептуальных отступлений, каковые и развернуты в этой книге.

Некоторые из таких событий засвидетельствованы во всех подробностях: Французская революция 1792 года, встреча Элоизы и Абеляра, создание Галилеем физики, изобретение Гайдном классического музыкального стиля и т. д. Но наряду с ними есть и другие: Культурная революция в Китае (1965-1967), личная любовная страсть, создание французским математиком Гротендиком теории топосов, изобретение Шенбергом додекафонии... С какого же «решения» ведет тогда начало процесс истины? С решения строить свои отношения с ситуацией *с точки зрения событийного пополнения*. Назовем такой подход *верностью*. Быть верным событию означает продвигаться в ситуации, пополненной этим событием, *осмысляя* (но любая мысль есть практика, испытание) ее «согласно» событию. А это, поскольку событие было вне всех стандартных законов ситуации, вынуждает, разумеется, *изобретать* новый способ быть и действовать в этой ситуации. Ясно, что под влиянием любовной встречи— и если я хочу быть ей действительно верным—я должен перестроить снизу доверху мой обычный способ «обживать» мою ситуацию. Если я хочу быть верным событию «Культурная революция», я должен во всяком случае осуществлять политику (в частности, по отношению к рабочим) совершенно иным образом, чем предлагает социалистическая и профсоюзная традиция. И точно так же Берг и Веберн, верные музыкальному событию, носящему имя «Шенберг», не могут как ни в чем не бывало следовать по пути декадентского неоромантизма. После текстов Эйнштейна 19 года, если я верен их радикальной новизне, я могу продолжать заниматься физикой в ее классических рамках—и т. д. Событийная верность есть реальный (и мыслительный, и практический) разрыв в том конкретном порядке (политическом, любовном, художественном, научном...! в котором имело место событие.

Назовем «истиной» (*одной* из истин) реальны процесс верности некоторому событию. То, что эта верность *производит* в соответствующей ситуации. Например, политику французских маоистов между 1966 и 1976 годами, которая пытается осмыслить и осуществить верность двум тесно переплетенным между собой событиям. Культурной революции в Китае и Маю 1968-г во Франции. Или так называемую «современную» музыку (имя и приемлемое, и странное) которая хранит верность великим венцам начала века. Или алгебраическую геометрию 1950 . 1960 годов, верную понятию универсума (в смысле Гротендика), и т. д. По сути, истина есть остав ленный в ситуации материальный след событий ного пополнения. Таким образом, это *имманентный разрыв*. «Имманентный», поскольку истин действует в ситуации—и нигде более. Нет никакого Неба истин. «Разрыв», поскольку то, что делаете процесс истины возможным, то есть событие, не находило в ситуации употребления, не поддавалось осмыслению в рамках устоявшегося знания.

Скажем также, что процесс истины чужероден установленным для ситуации знаниям. Или, используя выражение Лакана, что он является в них «дырой». Назовем «субъектом» носителя верности, то *есть носителя* процесса истины. Субъект, следовательно, никоим образом не пред-существует процессу. Он абсолютно не существует в ситуации «перед» событием. Можно сказать, что процесс истины *индуцирует* субъект.

Здесь нужно предупредить, что так понимаемый «субъект» не дублирует ни субъект психологический, ни даже субъект рефлексии в смысле Декарта или трансцендентальный субъект в смысле Канта. Например, субъект, индуцированный верностью любовной встрече, субъект любви, *не есть* «любящий» субъект, описанный моралистами-классиками. Поскольку такой психологический субъект связан с человеческой природой, движим логикой страстей. Тогда как тот, о котором мы говорим, не имеет никакого природного, «естественного» предсуществования. Влюбленные входят как таковые в состав *одного* субъекта любви, и тот *избыточен* по отношению к каждому из них.

Точно так же субъект революционной политики—не индивидуальный активист, как, впрочем, и не химера «классового субъекта». Это особы продукт, у которого бывали разные имена (под час «партия», подчас нет). И, хонечно же, активист входит в состав этого субъекта, которы опять-таки по отношению к нему избыточен {этот-то избыток и позволяет ему явиться в качестве бессмертного).

Или еще, субъект художественного процесса это не художник («гений» и т. п.). В действительности точечными субъектами искусства являются произведения. И художник входит в состав этих субъектов (произведения суть «его» произведения), хотя нет никакой возможности свести их к «нему» (и, впрочем, о каком таком «нем» шла бы тогда речь?).

События суть неприводимые единичности, рамках ситуаций они «вне закона». Верные истине процессы суть имманентные, каждый раз всецело изобретенные разрывы. Субъекты, которые являются *локальными*

случайностями процесс истины («точки» истины), суть частные, ни с чем не сопоставимые индукции.

По отношению к таким субъектам—может статья—законно говорить об «этике истин».

2 Формальное определение этики истины

Будем вообще называть «этикой истины» принцип продолжения процесса истины—или, более точным и сложным образом, *то, что придает состоятельность присутствию кого-то в составе субъекта, индуцируемого процессом этой истины.*

Развернем эту формулировку.

1) Что следует понимать под «кем-то»? «Кто-то»—животное человеческого рода, тот частный тип множественности, который причисляется к этому роду устоявшимся знанием. Именно *это* тело со всем, на что оно способно, входит в состав «точки истины». Если, конечно, имело место событие и *имманентный* разрыв в *длинной* форме сохраняющего *верность* процесса. «Кто-то», таким образом,—возможно, *вот этот* зритель, мысль которого потрясена, захвачена и обезоружена театральным блеском и который входит тем самым в сложную конфигурацию художественного момента. Или этот ученый, корпящий над математической проблемой,—в тот самый миг, когда после неблагодарных трудов по перебору смутных фрагментов знания перед ним вдруг брезжит решение. Или вот этот влюбленный, чье видение реальности одновременно и затуманено, и смещено, поскольку поддержка другого позволяет ему восстановить в памяти мгновение признания. Или этот активист, которому в самом конце полного осложнений собрания удастся найти простые, но доселе ускользавшие слона, способные, как все соглашаются, послужить в данной ситуации руководством к действию.

Будучи тем самым включен в то, что удостоверяет его принадлежность процессу истины в качестве опорной точки, этот «кто-то» одновременно и остается *самим собою*, ничем иным, кроме самого себя, опознаваемой среди прочих множественной единичностью, и пребывает *над собой в избытке*, поскольку случайная траектория верности *проходит через него*, пронизывает его единичное тело и включает его прямо внутри времен ни в мгновение вечности.

Скажем, что все, что можно о нем *знать*, целиком вовлечено в имеющееся, что материально нет ничего другого, кроме этого референта знания' но зато все это включено в имманентный разрыв, процесса истины, так что сопринадлежа и к своей собственной ситуации (политической, научной; художественной, любовной...), и к *становящейся* истине, «кто-то» неощутимо, внутренне разрывается, или продырявливается, той истиной, которая «проходит» сквозь ту *знаемую* множественность, какую он является.

Можно сказать и проще: «кто-то» был просто *не в состоянии знать, что он способен* на эту сопринадлежность и к ситуации, и к случайно траектории истины, способен к этому становлению субъектом.

В той степени, в какой он входит в состав некоего субъекта, в какой он является само-субъективацией, «кто-то» существует, сам о том *не зная*.

2) Далее, что нужно понимать под «состоятельностью»? Просто-напросто, что имеется *некий закон незнаемого*. Если действительно «кто-то» входит в состав субъекта истины, лишь «целиком» подчиняясь постсобытийной верности, остается проблема: как узнать, чем он, этот «кто-то», в этом испытании *становится*?

Обычное поведение человеческого животного связано с тем, что Спиноза называет «упорствованием в бытии»* и что представляет собой не что иное, как преследование своих интересов, то есть самосохранения. Это упорствование является законом кого-то, *каким он себя знает*. Но испытание истины не подпадает под этот закон. Принадлежать к ситуации—естественная судьба кого угодно, но принадлежность к составу субъекта истины диктуется особой траекторией, продолжающимся разрывом, о котором очень трудно знать, как он накладывается или комбинируется с простым упорством само-постоянства.

Мы называем «состоятельностью» (или «субъективной состоятельностью») принцип этого наложения—или комбинации. Иначе говоря, тот способ, которым наш энтузиаст-математик *вовлекает свое упорствование в то, чем это упорствование разрывается или опровергается* и в чем И заключается его принадлежность к процессу истины. Или способ, которым наш возлюбленный будет целиком «самим собою» в продолжающемся испытании своей включенности в субъект любви.

Следуя лексике А. Бадью, мы предпочли этот вариант перевода знаменитого спинозовского *conatus'a* принятому в классическом русском переводе Н. А. Иванцова «стремлению пребывать в своем состоянии».—
Прим. пер.

Наконец, состоятельность состоит в том, чтобы вовлечь свою единичность {животное «кто-то»} в продолжение субъекта истины. Или иначе: поставить упорствование того, что знаемо, на службу собственной длительности незнаемого.

Лакан коснулся этой точки, когда предложил в качестве этического правила: «Не уступать в своем желании». Поскольку желание конститутивно для субъекта бессознательного, оно есть незнаемое *par excellence*, так что «Не уступать в своем желании» на самом деле означает: «Не уступать в том, чего сам в себе не знаешь». Добавим, что испытание незнаемого есть отдаленное последствие событийного пополнения, продырявливание «кого-то» верностью этому исчезнувшему пополнению, и под «не уступать» в конечном

сче те понимается: не уступать своему собственному охвату процессом истины.

Но так как процесс истины есть верность, если «Не уступать» является правилом состоятельности—а следовательно, этики истины,—можно полным правом сказать, что от «кого-то» требуется *быть верным верности*. На что он способен только если заставит работать на это свой собственный принцип продолжения, упорствования в бытии того, что он есть. *Связывая* (это-то и есть со-стоятельность) знаемое неизвестным.

Этика истины формулируется тогда без всякого труда: «Делай все, что можешь, упорствуя в продлении того, что избыточно к твоему продлевающему упорствованию. Упорствуй в прерывании, Охватывай в своем бытии то, что охватило и прорвало тебя».

«Техника» состоятельности каждый раз оказывается своеобразной, зависящей от «животных» черт кого-то конкретного. Для состоятельности субъекта, которым он отчасти стал, оказавшись потребованным и охваченным процессом истины, один «кто-то» воспользуется собственной треногой и волнением, второй—своим высоким ростом и невозмутимостью, третий—ненасытным стремлением к господству, четвертый—меланхолией, еще один—застенчивостью... Весь материал людского многообразия предоставляет «состоятельности» себя формировать, связывать—в то же самое время, конечно же, противопоставляя ей чудовищную инерцию, подвергая «кого-то» постоянному искушению уступить, вернуться в Лоно простой принадлежности к «обычной» ситуации, вымарать последствия неизвестного.

Этика заявляет о себе в хроническом конфликте между двумя функциями составляющей все бытие «кого-то» множественной материальности: с одной стороны—простое развертывание, принадлежность к ситуации, то, что можно назвать *принципом заинтересованности*; с другой—со-стоятельность, связь известного неизвестным, то, что можно назвать *субъективным принципом*.

Тогда легко описать проявления состоятельности, набросать феноменологию этики истин.

Опыт этической «состоятельности»

Приведем два примера.

1) Если определить заинтересованность как «упорствование в бытии» (каковое, напомним, является простой принадлежностью к множественным ситуациям), то ясно, что этическая состоятельность проявляется как *незаинтересованная заинтересованность*. Она состоит в ведении заинтересованности в том смысле, что задействует средства упорствования (единичные черты человеческого животного, «кого-то»). Но в каком то радикальном смысле она незаинтересованна поскольку ставит своей целью

связать эти черты в верность, обращенную, в свою очередь, к некоей первичной верности, той, которая составляя процесс истины и сама по себе не имеет ничего общего с «заинтересованностью» животного, которая безразлична к своему продлеванию, которой предопределена вечность.

Можно поиграть здесь на двусмысленности слова *интерес*. Конечно же, энтузиаст-математик, зритель, застывший в театральном кресле, преображенный возлюбленный, воодушевленный активист проявляют по отношению к тому, чем занимаются,—по отношению к приходу в них незнаемого Бессмертного, о своей способности на которое они не знали,—величайший интерес. Нет ничего в мире, что смогло бы острее проявить остроту существования, чем тот актер, благодаря которому я встречаюсь с Гамлетом, чем мое мысленное восприятие того, что значит быть вдвоем, чем эта проблема алгебраической геометрии, бесчисленные разветвления которой мне внезапно открылись, чем то собрание под открытым небом у заводской проходной, где я убедился, что мое политическое высказывание объединяет и преображает. И тем не менее, с точки зрения моих интересов смертного и хищного животного, во всем этом нет ничего, что меня касалось бы, знание о чем говорило бы мне: вот подходящие для меня обстоятельства. Я в этом весь целиком, я связываю составляющее меня в *избыток над самим собой*, индуцируемый прохождением через меня истины. Но вместе с тем я и остановлен, прерван, Отменен—не-заинтересован. Ибо я не мог бы, сохраняя характеризующую этическую состоятельность верность верности, интересоваться самим собой и, следовательно, преследовать свои интересы. Вся моя способность к интересу, которая и составляет мое собственное упорствование в бытии, *излита* на дальнейшие следствия из решения данной научной проблемы, на исследование мира в свете любовного двоебытия, на то, во что обратится моя сегодняшняя встреча с вечным

Гамлетом, или на следующий этап политического процесса, когда сборища перед заводом будут разогнаны.

В этике истин всего один вопрос: как мне в качестве кого-то *продолжать* быть в избытке к своему собственному бытию? Связывать состоятельным образом то, что я знаю, с последствиями охвата незнаемого ?

Можно сказать и по-другому: как мне продолжать *мыслить*⁷. То есть поддерживать в единичном времени моего множественно-бытия—и единственно материальными ресурсами этого бытия— Бессмертное, которое при моем участии заставила явиться в составе субъекта истина.

2) Как мы уже сказали, всякая истина отменяет установившиеся знания и, следовательно, противостоит мнениям. Ибо *мнениями* называются представления без истины, анархические отбросы находящегося в обращении знания.

Но мнения—цемент социальности. Это именно то, чем человеческие животные поддерживают друг друга, *все* без исключения, и иначе быть не

может: погода, новый фильм, детские болячки, низкая зарплата, омерзительность государства, новости местной футбольной команды, телепередачи, отпуск, далекие или близкие преступления, напасти государственной системы образования, последний диск модной рок-группы, тонкие перепады собственной души, не слишком ли много вокруг приезжих, невротические симптомы, карьерные успехи, маленькие кулинарные радости, прочитанная книга, магазины, где недорого можно купить как раз то, что нужно, машины, секс, солнце... Что делали бы мы, жалкие, если бы все это не обращалось вокруг нас, не повторялось среди населяющих города животных? На какую гнетущую тишину мы были бы осуждены! Мнение составляет первичную материю любой *коммуникации*.

Известно, сколь удачлив сегодня этот термин, известно, что некоторые полагают, будто именно здесь и коренятся демократия и этика. Да, часто утверждается, что очень важно «коммунициро-нать», что всякая этика есть «этика коммуникации»¹¹. Если спросить: коммуницировать, сообщать... хорошо, но *что*?—ответить не составит труда: мнения, мнения по всему спектру множественностей, опробуемых этими особыми множественностями, человеческими животными, в настойчивом определении своих интересов.

Мнения, в которых *нет ни грана истины*. Ни, впрочем, и лживости. Мнение не дотягивает до истинного или ложного как раз потому, что его единственная должность—быть сообщаемым, коммуникабельным. Зато все проходящее по ведомству процесса истины *несообщаемо*.

Jùt\$enHabeimas, Théorie de l'agir cornmunicationnei, Fayard, 1987. Хабермас пытается расширить «демократическую» рациональность, включая коммуникацию в самые основы своей антропологии. С этой точки зрения он участвует — с противоположного, в сравнении с Левинасом, края — в том, что можно было бы назвать философской субструктурой «этического» течения.

Коммуникация приспособлена единственно к мнениям (и, повторим еще раз, мы не мой ли бы без них обойтись). Для всего же, что касается истин, требуется, чтобы имела место *встреча*. Бессмертное, на которое я способен, не может быть вызвано во мне под воздействием коммуникативной социальности, оно должно быть *на прямую* схвачено верностью. Что означает: я должен быть разорван в своем множественно-бытии траекторией имманентного разрыва и, в ко нечном счете, востребован, пусть даже и того не зная, событийным пополнением. Вхождение в состав субъекта истины может быть лишь *тем, что с вами случилось*.

Свидетельство чему доставляют конкретные обстоятельства, в которых кто-то бывает охвачен верностью: любовная встреча, внезапное ощущение, что стихотворение *адресовано* именно вам, научная теория, едва различимая поначалу красота которой совершенно вас покоряет, активное приятие политической позиции... Не составляет исключения и философия, ведь

каждый знает, что для того, чтобы сохранять в ней требуемый незаинтересованный интерес, нужно раз в жизни встретить слово Учителя. Одним словом, этика истины совершенно противоположна «этике коммуникации». Она есть этика *реального*, если и в самом деле, как настаивает Лакан, всякий доступ к реальному—из разряда встречи. И состоятельность, составляющая содержание этического правила: «Продолжать!», не действует, если не придерживается нити этого реального, Его можно сформулировать и так: «Никогда не забывай то, с чем ты повстречался». Но с учетом того, что не-забвение не есть память (ох уж эта невыносимая, журналистская «этика памяти»!). Незабвение состоит в том, чтобы мыслить и практиковать подстройку моего множественно-бытия к содержимому в нем Бессмертному, которое составилось в субъект прорывом встречи.

В одной старой книге¹² мы сформулировали так: «Любите то, во что вы никогда не поверите во второй раз». В этом этика истины абсолютно противоположна мнению и просто этике, каковая— нечто иное, как схема мнений. Ибо правило, которому следуют мнения, таково: «Любите только то, во что верите испокон веку».

4 Аскетизм ?

Не аскетична ли этика истин? Не требует ли она от нас отречения? С самого рассвета философии эти споры весьма существенны. Ими затронут уже Платон, страстно стремившийся доказать, что философ, человек истин, «более счастлив», чем наслаждающийся тиран, и что, следовательно, наделенное чувствами животное не *отрекается* ни от чего существенного, посвящая свою жизнь Идеям.

12 Alain Badiou, *Théorie du sujet*. Seuil, 1982. В своих заключительных «лекциях» эта книга содержит рассуждения по этике субъекта, ориентированные, правда, несколько иначе, чем в настоящем тексте.

Будем говорить об «отречении», если нужно умерить прыть в преследовании наших интересов, преследовании, которое, если оставить в стороне истины, занимает все наше множественно-бытие. Имеет ли место отречение, когда меня охватывает истина? Наверняка нет, поскольку этот охват *выражается в исключительно насыщенных моментах существования*. Можно дать им то или иное имя: в любви имеет место счастье, в науке— радость (в смысле Спинозы—интеллектуальное блаженство), в политике—энтузиазм, а в искусстве—удовольствие. Эти «аффекты истины», помимо того что сигнализируют о вхождении кого-то в субъективный состав, лишают смысла все рассуждения об отречении. Примеры опыт поставляет в изобилии. Но этика не из разряда чистого охвата. Она направляет субъективную состоятельность, недаром ее правило гласит: «Продолжать!». Ну а мы уже видели, что это продолжение предполагает действительное отклонение от «упорствования в бытии». Материалы нашего множественно-бытия

организуются в направлении субъективного состава, в направлении верности верности, а уже не простого преследования наших интересов, Резонно ли считать это отклонение отречением ?

Здесь мы находимся, надо признать, в, собственно, *неразрешимой* точке. «Неразрешимость» означает, что никакой расчет не позволяет решить, имеет здесь место существенное отречение или нет.

—С одной стороны, этика истин, несомненно, принуждает держаться на столь значительном расстоянии от мнений, что в прямом смысле слова является *асоциальной*. Эта асоциальность признавалась испокон века: в качестве иллюстраций вспомним Фалеса, который упал в колодец из-за того, что пытался открыть секрет небесного движения, пословицу; «Влюбленные других не замечают», обособленность судеб великих революционеров, тему - «одинокости гения» и т. д. Уровнем ниже, это современный сарказм в отношении «интеллей» или непременно представление о политическом активисте как о «догматике» или «террористе». Оплачивается же асоциальность постоянным ограничением, когда дело доходит до преследования интересов, поскольку это преследование как раз и управляется социальным взаимодействием и коммуникацией. И дело тут не столько в подавлении (хотя оно, очевидно, и существует, и может принимать экстремальные формы), сколько в непреодолимом, собственно онтологическом¹³ расхождении между постсо-бытийной верностью и нормальным ходом дел, между *истиной* и *знанием*.

13 См. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, *op. cit.* Произвольный элемент, рассматриваемый мнением, всегда входит в *конструктивное* множество (охватываемое классификациями). Тогда как тот же элемент, рассмотренный исходя из процесса истины, входит во множество *родовое* (в самых общих чертах—уклоняющееся от всех установ-ленных классификаций).

—С другой стороны, нужно признать, что вовлеченный в субъективный состав «я сам» *тождествен* тому, кто преследует свои интересы: для нас нет двух отчетливо отличающихся фигур «кого-то». Во всех случаях востребованными остаются одни и те же живые множественности. Эта двусмысленность моего множественного состава приводит к тому, что интерес уже не может быть ясно представлен как четко разграниченный с незаинтересованной заинтересованностью. Всякое представление о самом себе есть фиктивное наложение единства на бесконечные множественные составляющие. Не вызывает сомнений, что эта фикция вообще говоря цементируется интересами. Но так как составляющие двусмысленны (они же служат и для того, чтобы связать мое присутствие в виде верности), вполне может статься, что, даже управляемое интересом, фиктивное единство упорядочивается как таковое вокруг субъекта, вокруг Бессмертного, а не вокруг социализированного животного.

По сути дела, *возможность* того, что для этики истин не требуется никакого

аскетизма, объясняется тем, что в качестве материи для фиктивного объединения схема заинтересованности имеет единственно материю, состоятельность которой придает этика истин. Вот почему незаинтересованную заинтересованность можно представить просто как интерес. Когда дело обстоит подобным образом, уже не уместно говорить об аскетизме: сознательную практику действительно направляет принцип интереса.

Но здесь идет речь только о простой возможности, а ни в коем случае не о необходимости. Действительно, не забудем, что из сказанного отнюдь не следует, будто *все* составляющие моего множественно-бытия задействованы вместе—причем не только в состоятельности субъекта истины, но и в преследовании моих интересов. Таким образом, всегда может случиться так, что внезапная мобилизация той или иной «спящей» составляющей, то ли под социализованным давлением интересов, то ли в качестве очередного этапа верности, дестабилизирует весь предшествующий фиктивный монтаж, посредством которого я организую свое само-представление. После чего восприятие незаинтересованной заинтересованности как просто интереса может разрушиться, раскол окажется представи-мым, и на повестку дня выйдет аскетизм—вместе со своей изнанкой: искушением уступить, выйти из субъективного состава: под влиянием навязчивости непристойных желаний разрушить любовь, из-за предложенного покоя «услужливых благ» предать политику, сменить научную одержимость на погоню за признанием и почестям или под прикрытием пропаганды, изобличающе «преодоленный» характер авангарда, опустить до академизма.

Но тогда приход аскетизма тождествен раскрытию субъекта истины как чистого *саможелания*. Субъект должен некоторым образом продолжать на свой страх и риск, уже не предохраняемый двусмысленностями представляющей фикции. Это характерная точка неразрешимости: соизмеримо ли это желание субъекта упорствовать в своей состоятельности с желанием животного воспользоваться своим социализованным шансом? В этой точке уже ничто не освобождает от храбрости. Вооружимся, если возможно, оптимизмом Лакана, который писал: «Желания, того что называется желанием [Лакан говорит здесь о субъективном неизвестном], достаточно, чтобы жизни не было смысла порождать трусость»¹⁴.

14 Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, p. 782.

V

ПРОБЛЕМА ЗЛА

Мы уже подчеркивали, до какой степени современная этическая идеология укоренена в консенсуально признанной очевидности Зла. Мы перевернули это суждение, определив утвердительный процесс истин в качестве центрального ядра—и возможного состава субъекта, и (для входящего в этот

состав «кого-то») единичного происшествия *упорствующей* этики. Стоит ли говорить, что следует отказать понятию Зла во всякой пригодности и просто-напросто препроводить его к его очевидным религиозным истокам?

А Жизнь, истины, Добро

Мы не пойдем здесь ни на какие уступки мнению, согласно которому якобы имеется своего рода «естественное право», основанное в конечном; счете на очевидности того, что наносит Человеку вред.

Сведенное просто к своему естеству, человеческое животное не следует помещать в особые условия по сравнению с его биологическими спутниками. Сей систематичный убийца преследует в возведенных им гигантских муравейниках те же интересы выживания и удовлетворения, заслуживающие не большего и не меньшего уважения, чем у какого-нибудь крота или жужелицы. Он показал себя самым хитрым из всех животных, самым терпеливым и самым упрямым в рабском! следовании жестоким желанием собственной власти. К тому же он сумел поставить на службу своей смертной жизни присущую только ему способность располагаться на траектории истин, так что ему перепадает доля Бессмертного. Именно это и предчувствовал Платон, когда указывал, что долг его знаменитого узника, ускользнувшего из пещеры и ослепленного солнцем Идеи, состоит в том, чтобы вернуться назад в темноту и приобщить своих товарищей по рабству к тому, чем он был захвачен на пороге темного мира. Только сегодня мы в полной мере оцениваем, что же означает это возвращение: это возвращение от галилеевской физики к технической машинерии, о теории атома к бомбам и атомным электростанциям. Возвращение от незаинтересованной заинтересованности к грубому интересу, форсирование знаний несколькими истинами. В результате которого человеческое животное стало абсолютным хозяином своего биотопа, каковой, по правде говоря,—всего-навсего заштатная планета.

Так понимаемое человеческое животное (а больше мы о нем ничего и не знаем), разумеется, не сопряжено «в себе» ни с каким ценностным суждением. Определяя человека через степень его витальной мощи, Ницше, несомненно, прав, когда провозглашает его по сути невинным, внутренне чуждым Добру и Злу. Его неотступно преследует образ вернувшегося к этой невинности сверхчеловека, наконец-то освобожденного от мрачной и направляемой могущественной фигурой Священника затеи по уничтожению жизни. Нет, никакая жизнь, никакая естественная сила не смогла бы оказаться по ту сторону Добра и Зла¹⁵. Напротив, надо сказать, что любая жизнь, включая и жизнь человеческого животного, пребывает относительно Добра и Зла *по эту сторону*.

То, что ведет к появлению Добра и, путем простого следствия, Зла, связано исключительно с редкостным осуществлением процессов истины.

Ошеломленное имманентным разрывом, человеческое животное видит, что в

расстройство пришел сам принцип его выживания—его интересы. Скажем тогда, что Добро, если под ним понимать, что сто-то может войти в состав субъекта истины, есть именно внутренняя норма длящегося расстройства жизни.

Ницше, *К генеалогии морали*. Это самая систематичная книга Ницше, книга, в которой излагается суть его «жизненной» критики ценностей.

Об этом, впрочем, все знают: навыки выживания безразличны к какому бы то ни было Добру. Любое преследование собственных интересов может быть узаконено только своим успехом. Напротив, стоит мне влюбиться (и само французское выражение «*tomber amoureux*», со словом «*tomber*», «упасть», говорит о расстройстве обычного порядка), или впасть в отгоняющее сон неистовство мысли, или столкнуться с тем, что некий радикальный политический выбор оказывается несовместим с любым принципом непосредственной заинтересованности, и вот я уже вынужден соизмерять жизнь, свою жизнь социализированного человеческого животного, с чем-то от нее отличным. Особенно если, помимо счастливой, восторженной уверенности: я захвачен, мне хочется знать, продолжаю ли я—и если продолжаю, то каким образом—свой путь жизненного расстройства, наделяя тем самым изначально расстроенное неким вторичным парадоксальным обустройством, тем самым, каковое мы ранее называли «этической состоятельностью».

Если имеет место Зло, то его надлежит мыслить на основе Добра. Без учета Добра и, таким образом, истин остается только жестокая невинность жизни, которая пребывает по эту сторону от Добра *и от Зла*.

Следовательно, сколь бы странным это ни показалось, абсолютно необходимо, чтобы Зло было возможным измерением истин. По сему поводу мы не ограничимся слишком легким платоновским решением: Зло как простое отсутствие истины, Зло как неведение Добра. Ибо сама идея неведения непостижима. Для кого отсутствует истина? Для человеческого животного как такового, ожесточенно преследующего свои интересы, нет никаких истин, одни только мнения,—благодаря этому-то оно и социализируется. А что касается субъекта—Бессмертного,—для него истины просто не может не быть, поскольку из нее и из нее одной, данной как траектория верности, он и строится.

Таким образом, если Зло все-таки определимо как одна из форм множественно-бытия, оно должно возникать как *(возможное) следствие самого Добра*. Это можно выразить и так: Зло имеет место только потому, что имеют место истины,— и в меру существования субъектов этик истин.

Или: Зло, если оно существует, является извращенным следствием мощи истинного.

Но существует ли Зло ?

В **О существовании Зла**

Поскольку мы отбрасываем любое представление о консенсуальном—или априорном—существовании Зла, единственно последовательной линией мысли будет определить Зло на нашей собственной территории, то есть как возможное измерение процесса истины, И лишь потом исследовать совпадения между ожидаемыми последствиями этого определения и «вопиющими» (поставляемыми мнениями) примерами исторического или частного Зла.

Мы, однако, будем действовать более индуктивным образом, ведь цель настоящей книги— как можно ближе подойти к текущему состоянию этого круга вопросов.

Сами приверженцы «этической» идеологии хорошо знают, что идентификация зла—отнюдь не мелочь, даже если в конечном счете любое их построение покоится на том постулате, что в этом вопросе имеется некая очевидность мнений. Исходя из этого, они поступают так же, как, мы видели, Левинас с «признанием другого»,—радикализуют свой тезис. Точно так же, как Левинас в конечном счете привязывает первоначальность «открытия к Другому» к допущению о Совсем-Другом, приверженцы этики привязывают кон-сенсуальную идентификацию Зла к допущению о некоем *радикальном* Зле.

Хотя представление о радикальном Зле восходит (как минимум) к Канту, его современная версия систематическим образом опирается в качестве «примера» на истребление в Европе евреев нацистами. Но не будем беззаботно употреблять слово *пример*. Пример обычно—это, конечно же, нечто предполагающее повторение или подражание. Что касается холокоста, он служит примером радикального Зла, указывая на то, чьему повторению или подражанию надо воспрепятствовать любой ценой. Или, точнее, на то, неповторяемость чего служит нормой всякого суждения о ситуации. Таким образом, речь идет о «примерности» преступления, примерности отрицательной. Но остается нормативная функция примера: истребление нацистами евреев является радикальным Злом потому, что предоставляет нашему времени уникальный, ни с чем не сравнимый—и в этом смысле трансцендентный, или невыразимый—эталон просто Зла. Холокост служит для оценки исторических ситуаций (Полное зло как несоизмеримая мера Зла) тем же самым, что и Бог Левинаса для оценки инаковости (Совсем-другое как несоизмеримая мера Другого).

Выходит, что холокост и нацисты одновременно объявляются невыразимыми, невыразимыми, без мыслимых прецедентов и последователей—ведь они определяют абсолютную форму Зла,—и тем не менее постоянно вспоминаются, сравниваются, прилагаются как схема к любым обстоятельствам, в связи с которыми требуется вызвать в общественном мнении осознание Зла,—поскольку всякий выход к Злу как таковому

возможен лишь при историческом условии Зла радикального. Именно так в 1956 году, желая узаконить вторжение в Египет англо-французских сил, политики и пресса, ни секунды не колеблясь, выдвинули формулу: «Насер— это Гитлер». То же самое мы вновь видим и в последнее время: то по отношению к Саддаму Хуссейну (в Ираке), то по отношению к Слободану Милошевичу (в Сербии). При этом, однако, настойчиво напоминает, что холокост и нацисты были уникальны и сравнивать их с кем бы то ни было— профанация.

В действительности, этот парадокс—парадокс радикального Зла (и, по правде говоря, любой, «трансцендентализации» неких реальности или понятия). Нужно, чтобы служащее мерой было неизмеримо и тем не менее постоянно измерялось. Холокост—одновременно и то, что дает меру всему Злу, на которое способна наша эпоха, будучи само по себе без меры, и то, с чем, тем самым без конца его измеряя, следует сравнивать все, что требуется судить согласно очевидности Зла. Это преступление в качестве высшего отрицательного примера неподражаемо, но вместе с тем и любое преступление оказывается ему подражанием.

Чтобы выйти из этого порочного круга, на который мы обречены из-за того, что хотим препоручить проблему Зла консенсуальному суждению мнения (суждению, которое должно быть наперед структурировано допущением радикального Зла), надо, очевидно, оставить тему абсолютного Зла, неизмеримой меры. Эта тема, как и тема Совсем-Другого, принадлежит религии.

Между тем ясно, что истребление европейских евреев—это жестокое государственное преступление, чудовищное настолько, что лишь возмутительная софистика способна усомниться: речь здесь, вне зависимости от подхода, идет о Зле, которое ничто не снимает и не позволяет мирно («гегельянски») классифицировать под рубрикой переходной необходимости исторического развития.

Так что безоговорочно примем единичность холокоста. Чтобы объединить в одном понятии нацистскую политику и политику Сталина, истребление евреев в Европе и депортацию и бойни в Сибири, была выдвинута весьма заурядная категория—«тоталитаризм». Подобное смешение ничем не помогает мысли, даже мысли о Зле. Нужно признать, что холокост невозможно свести к чему-то иному (как, впрочем, невозможно свести к иному и сталинское партийное государство).

Но проблема как раз в том, чтобы локализовать эту единичность. По сути дела, приверженцы идеологии прав человека пытаются локализовать ее непосредственно в Зле—в соответствии с их задачами чистого мнения. Мы уже видели, что зга попытка религиозной абсолютизации Зла непоследовательна. Кроме того, как и все, что возводит на пути мысли непреодолимый «предел», она представляет собой большую угрозу. Ибо действительность неподражаемого состоит в постоянном подражании, и, повсюду замечая Гитлера, мы забываем, что он мертв и что происходящее у нас на глазах знаменует приход новых единичностей Зла.

В действительности, осмыслить единичность; холокоста—значит, прежде всего, осмыслить единичность нацизма как политики. В этом вся проблема. Гитлер сумел провести истребление евреев как колоссальную военизированную операцию, потому что захватил власть, а захватил власть он от имени политики, одной из категорий которой являлся «еврей». В своем стремлении во что бы то ни стало локализовать единичность холокоста непосредственно в Зле приверженцы этической идеологии чаще всего категорически отрицают, что нацизм был политикой. Но их позиция одновременно и слаба, и лишена смелости. Слаба, поскольку именно утверждение нацизма в качестве «массовой» субъективности, включающее и возведение слова «еврей» в ранг политической схемы, и сделало холокост возможным, а потом и необходимым. Лишена смелости, поскольку невозможно осмыслить политику до конца, если отказываешься признать тот факт, что может существовать политика, чьи внутренне присущие категории, чьи субъективные предписания преступны. Приверженцы «демократии прав человека» очень любят вслед за Ханной Арендт определять политику как сцену «бытия-вместе». Правда, именно с этим определением они и заходят в тупик, когда дело касается сущности политики нацистов. А ведь это определение—всего-навсего детская сказочка. Тем более, что бытие-вместе первым делом должно определить, кто в отвечающую этому «вместе» совокупность входит,—и именно в этом-то весь вопрос. Никто более Гитлера не желал, чтобы немцы были вместе. Нацистская категория «еврей» служила для того, чтобы дать имя внутренне немецкому, месту бытия-вместе, посредством возведения (безосновательного, но принудительного) внешнего ему, которое можно было бы травить внутри,—точно так же несомненность того, что ты находишься «среди французов», предполагает, что прямо тут же преследуются те, кто попадает в категорию «незаконных иммигрантов». Одной из особенностей нацистской политики было недвусмысленное провозглашение историч-ностной «общности», которая и наделялась победоносной *субъективностью*. Это провозглашение и обусловило субъективную победу нацизма и вынесло на повестку дня истребление евреев.

Таким образом, обоснованнее было бы сказать, что в сложившихся обстоятельствах связь между политикой и Злом вводится как раз таки с учетом и совместности (тематика общности), и бытия-с (тематика консенсуса, разделяемых норм).

Но важнее всего, что единичность Зла в конечном счете зависит от единичности той или иной политики.

Что приводит нас к мысли о подчинении Зла, если и не прямо Добру, то, по меньшей мере, процессам, которые числят себя по его ведомству.

Вероятно, нацистская политика не была процессом истины. Но она «охватила» немецкую ситуацию только потому, что была способна представиться таковым. Так что даже в этом случае, случае Зла, которое мы бы назвали скорее не ра дикальным, а предельным, понимание его «субъективного» бытия—вопрос о «ком-то», кто мог принимать участие в

исполнении его зверств словно бы выполняя свой долг,—должно достигаться в соотношении со свойственными процесс) политической истины координатами.

Можно было бы также заметить, что самые нестерпимые субъективные страдания—действительно поднимающие вопрос о том, что такое «делать кому-то зло», сплошь и рядом приводящие к убийству или самоубийству—обнаруживаются в перспективе процесса любовного.

В общем и целом, мы утверждаем:

— что Зло существует;

— что его надо отличать от насилия, вершимого человеческим животным ради самосохранения, ради преследования своих интересов,—от насилия, находящегося *по эту сторону* Добра и. Зла;

—что тем не менее нет радикального Зла, которое проясняло бы это различие;

—что Зло мыслимо отличимым от обычного биологического хищничества, только если воспринимать его со стороны Добра, то есть исходя из охваченности «кого-то» процессом истины;

—что, следовательно, Зло есть категория не человеческого животного, а субъекта;

—что Зло имеет место только постольку, поскольку человек способен стать Бессмертным, каковым он и является;

—что именно этика истин—как принцип состоятельности верности той или иной верности, или правило: «Продолжать!»—и пытается парировать Зло, которое делает возможным каждая единичная истина.

Остается связать эти тезисы, привести их в соответствие с тем, что мы знаем об общей форме истин.

С

Возврат к событию, верности, истине

Напомним, что тремя основными измерениями процесса истины являются:

—*событие* которое заставляет явиться «что-то другое», нежели ситуация, мнения или устоявшиеся знания; которое есть случайное, непредвиденное, тотчас же по появлении исчезающее пополнение;

—*верность*, каковая служит названием процесса: речь идет о последующем исследовании ситуации согласно императиву самого события; это продолжающийся и имманентный разрыв;

—собственно *истина*, каковая является той внутренней для ситуации множественностью, которая мало-помалу выстраивает верность; каковая есть то, что верность заново сочетает и производит.

Эти три измерения процесса обладают существенными «онтологическими» характеристиками:

1) Событие сразу и *ситуативно*—оно является событием в той или иной ситуации,—и *дополнительно*, а стало быть, абсолютно оторвано, или

освобождено, от всех правил данной ситуации. Так, внезапное возникновение с Гайдном (или под именем этого «кого-то», Гайдна) классического стиля относится к музыкальной—и ни к какой другой—ситуации, к ситуации, которая определяется господством барочного стиля. Для этой ситуации оно составляет событие. Но с другой стороны, допускаемое этим событием в качестве музыкальных конфигураций не прочитываемо в рамках достигнутой барочным стилем полноты, речь действительно идет о *чем-то другом*. Тогда возникает вопрос: что же осуществляет связь события с тем, «для чего» оно является событием? Эта связь есть *пустота в предшествующей ситуации*. Что под этим следует понимать? Что в сердцевине всякой ситуации, то есть положения дел, как основа ее бытия заложена некая «ситуативная» пустота, вокруг которой и организуется полнота (или устойчивые множественности) означенной ситуации. Именно так в самом сердце достигшего своей виртуозной завершенности барочного стиля имеется пустота (незаметная и в то же время решающая)—отсутствие подлинного осмысления музыкальной архитектоники. Событие-Гайдн оказывается своего рода музыкальным «именованием» этой пустоты. Ибо собственно событие состоит в совершенно новом архитектурном, тематическом принципе, новом способе сочинения музыки на основе варьируемых элементов. Как раз в том, что изнутри барочного стиля было просто-напросто невозможно заметить (в его рамках знанию об этом не было места).

Можно сказать, что, поскольку ситуацию составляют обращающиеся в ней знания, событие, именуя *незнаемое* в данной ситуации, именуется пустоту. Рассмотрим один прославленный пример. Маркс составляет событие в политической мысли тем, что обозначает именем пролетариата центральную *пустоту* зарождающихся буржуазных обществ. Ибо пролетариат—всего лишенный, отсутствующий на политической сцене—и является тем, вокруг чего организуется самодовольная полнота власти собственников капитала. В конечном счете, скажем, что фундаментальная онтологическая характеристика события—включение, именование ситуативной пустоты того, для чего оно составляет событие.

2) Что касается верности, мы уже достаточно сказали о том, как обстоит дело. Важнее всего, что она никогда не необходима. Принципиально неразрешимым остается вопрос, может ли предполагаемая ею для «кого-то» в ней участвующего незаинтересованная заинтересованность, пусть даже в фикции самопредставления, сойти просто за интерес. И, следовательно, поскольку единственным принципом упорствования является принцип интересов, упорствование кого-то в верности—продолжение бытия-субъектом человеческого животного—остается случайным. Мы знаем, что именно из-за этой случайности и есть место этике истин.

3) Наконец, если речь идет об истине как результате, то в первую очередь надо подчеркнуть ее силу. Мы уже затрагивали эту тему по поводу «возвращения» платоновского узника в пещеру, каковое является возвращением истины к знаниям. Истина «дырявит» знания, она им

чужеродна, но она также и единственный известный источник новых знаний. Скажем, что истина *вынуждает* знания. Глагол «вынуждать» указывает, что, поскольку сила истины есть сила разрыва, истина, возвращаясь к непосредственности ситуации или перерабатывая ту своего рода портативную энциклопедию, которой питаемы мнения, коммуникации и социальность, вершит насилие над устоявшимися и находящимися в обращении знаниями. Хотя отдельная истина как таковая всегда некоммуникабельна, ее отдаленным следствием ' является мощная переработка форм и референтов коммуникации. Без того, однако, чтобы эти переработки «выражали» истину или указывали на «прогресс» мнений. Так, вокруг великих имен классического стиля очень быстро складывается целое музыкальное *знание*—то знание, которое доселе не поддавалось формулировке. В этом нет никакого «прогресса», ибо классический академизм или культ Моцарта ничуть не выше того, что было до них. Но это—вынуждение знаний, часто весьма обширное обновление коммуникативных кодов (или мнений, которыми обмениваются по поводу «музыки» человеческие животные). Естественно, эти преобразенные мнения преходящи, в то время как истины, каковыми являются великие творения классического стиля, остаются навечно.

Точно такова же и судьба наиболее поразительных математических изобретений: попасть в конце концов на страницы университетских учебников, а то и служить отбору нашей «правлящей элиты» через вступительные экзамены в элитные учебные заведения. Порожденная математическими истинами вечность здесь ни при чем, но зато эти истины вынудили знания, теперь привлекаемые для обустройства социальности, и это—форма их возвращения к интересам человеческого животного. От этих трех измерений процесса истины—возвращения событием к *пустоте* ситуации, неуверенности *верности*, силы *вынуждения* знаний истиной—и зависит осмысление Зла.

Ибо у Зла есть три имени:

- воображать, что событие взывает не к пустоте, а к полноте предшествующей ситуации, есть Зло как *личина*, или *террор*;
- не сохранить верность есть Зло как *предательство* в самом себе Бессмертного, каковым являешься;
- отождествлять истину с некоей тотальной мощью есть Зло как *катастрофа*.

Террор, предательство и катастрофу и стремится парировать, единичным образом опираясь на вершащуюся истину, этика истин—а отнюдь не бессильная мораль прав человека. Но, как мы увидим, эти возможности вынесены на повестку дня самим процессом истины. И, следовательно, неоспоримо: Зло имеет место только потому, что действует некое Добро.

D набросок теории зла

1

Личина и террор

Мы уже видели, что не всякая «новизна» является событием. Нужно к тому же, чтобы вызываемое и именуемое событием было центральной пустотой той ситуации, для которой это событие оказывается событием. Этот вопрос об именовании относится к числу ключевых, и мы не сможем изложить здесь его полную теорию⁶. Легко, однако, будет понять, что, так как в самом событии заложено его исчезновение, ибо оно—своего рода свершающееся с ситуацией молниеносное пополнение, в ситуации удерживается и служит проводником верности нечто вроде следа, или имени, связанное с минувшим событием.

Когда нацисты говорят о «национал-социалистической революции», они заимствуют проверенные имена—«революция», «социализм»—великих политических событий современности (Французская революция 1792 года, Большевицкая революция 1917 года). С этим заимствованием связана и им узаконена целая серия характерных черт: разрыв со старым порядком, обращение за поддержкой к массовым собраниям, диктаторский стиль правления, *пафос* решения, апология Труженика и т. д.

И в то же время так названное «событие», во многих отношениях формально похожее на те, у которых оно позаимствовало свое имя и черты и без которых у него бы не было ни собственной темы, ни устоявшегося политического языка, характеризуется словарем полноты, или субстанции: национал-социалистская революция—говорят нацисты—обеспечивает достижение особой общностью, немецким народом, его истинно-го предназначения, каковое состоит во всеобщем господстве.

См. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, *op. cit.* Центральную роль в этой книге играют, с одной стороны, теория имени события, с другой—теория языка-субъекта. Вторая, в частности, довольно изощрена.

Тем самым предполагается, что «событие» вызывает к бытию, а также и именуется, не пустоту предшествующей ситуации, а ее полноту. Не универсальность того, что как раз таки не держится ни за какую частную особенность (ни за какую частную множественность), а абсолютную частность общности, в свою очередь укорененную в особенностях почвы, крови и расы.

Истинное событие может лежать у истока истины—единственного, что есть для всех и что вечно,—как раз потому, что оно связано с частностью ситуации только через посредство ее пустоты. Пустота, множественность-изничтожения, никого не исключает и не ограничивает. Она есть абсолютная нейтральность бытия. Так что верность, истоком которой служит событие, хотя и является имманентным разрывом в единичной ситуации, адресована

тем не менее всем и каждому.

Напротив, поскольку вызванный захватом власти нацистами в 1933 году впечатляющий разрыв, каковой формально неотличим от события—это-то и сбилось с толку Хайдеггера¹⁷,—мыслился как «немецкая» революция и был верен только предполагаемой национальной субстанции одного народа, на самом деле он адресован лишь тем, кого сам же определяет как «немцев».

17 Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1985. Из этой достаточно анекдотической книги видно, как Хайдеггер—на целую эпоху—оказался пленником личины. Он считал, что хранит событие своей собственной мысли.

И тем самым—с момента именованья и несмотря на то, что это именованье—«революция»—функционирует только в приложении к действительно универсальным событиям (например, к революциям 1792 и 1917 годов),—абсолютно не способен на какую бы то ни было истину. Когда под заимствованными у реальных процессов истины именами радикальный разрыв в ситуации вызывает вместо пустоты к «наполненной» частности—или к предполагаемой субстанции—этой ситуации, будем говорить, что мы имеем дело с *личиной истины*.

«Личину» нужно понимать в самом сильном смысле слова: в личине должны быть задействованы абсолютно все формальные черты истины. Не только привносящее силу радикального разрыва универсальное наименование события, но и «обязательство» верности, и выдвигание *личины субъекта*, вознесенной—без всякого, однако, явления Бессмертного—над человеческой животностью других, тех, кто произвольным образом объявляется не принадлежащим к общностной субстанции, выдвигание и господство которой обеспечивается личиной события.

В отличие от верности событию, верность личине выверяет свой разрыв не по универсальности пустоты, а по замкнутой частности некоей абстрактной совокупности («немцы» или же «арийцы»). Ее осуществление неотвратимо ведет к нескончаемому построению этой совокупности, а для этого нет иных средств, кроме одного: «опустошения» всего вокруг этой совокупности.

Изгнанная выдвиганием личины «события-субстанции» пустота возвращается вместе со своей универсальностью как нечто требующее осуществления для того, чтобы была субстанция. Что можно сказать и по-другому: «всем» (а «все» здесь неизбежно не обладает немецкой общностной субстанцией, каковая есть не «все», а осуществляющее свое господство над «всеми» множественное «кто-то») адресуется не что иное, как смерть—или та ее отложенная форма, какою является рабство на службе у немецкой субстанции.

Тем самым содержанием верности личине (каковая, поскольку и в самом деле имеет форму верности, требует от всякого принадлежащего к немецкой

субстанции «кто-то» продлеваемых жертвоприношений и мобилизации) оказываются война и бойня. И это не средства, в этом сама реальность подобной верности.

В случае нацизма пустота вернулась в первую очередь под именем «еврей». Были, конечно же, и другие; цыгане, душевнобольные, гомосексуалисты, коммунисты... Но имя «еврей» оказалось именем имен, призванным обозначить то, исчезновение чего создавало вокруг воображаемой немецкой субстанции, обещанной личиной «национал-социалистическая революция», пустоту, достаточную, чтобы опознать эту субстанцию. Выбор этого имени отсылает, несомненно, к его очевидной связи с универсальностью, в частности—универсальностью революционной, к той *пустоте*, что, в общем и целом, уже содержалась в этом имени, то есть с тем в нем, что *соотносится с универсальностью и вечностью истин*, В то же время в своем использовании для организации холокоста имя «еврей» является политическим творением нацистов, лишенным какого бы то ни было предсуществующего референта. Никто не может разделить с нацистами использование этого имени, которое предполагает личину и верность личине—а стало быть, абсолютную единичность нацизма как политики. Но нужно признать, что даже и тут эта политика подражает процессу истины. Всякая верность подлинному событию именуется противников своего упорствования. Б противоположность консенсуальной этике, которая стремится избегать раскола, этика истин всегда в той или иной степени воинственна, боевита. Ибо чужеродность мнениям и устоявшимся знаниям конкретно проявляется в борьбе против любого рода попыток пресечения, извращения, возврата к непосредственным интересам человеческого животного, против сарказма и подавления в отношении являющегося в субъекте Бессмертного. Этика истин предполагает опознание этих попыток и, следовательно, особую операцию, которая состоит в наименовании своих врагов. Подобные наименования, в частности—«еврей», принесла с собой и личина «национал-социалистическая революция». Но в этих именах происходит подрыв личиной подлинного события. Ибо враг подлинной субъективной верности представляет собой как раз таки замкнутую совокупность, субстанцию, общину. Именно в противовес этим инертным образованиям должна утверждаться ценность ; случайной траектории истины и ее универсальной обращенности.

Все взывания к почве, крови, расе, обычаям, общине работают прямо против истин, и именно эта совокупность именуется в качестве врага в этике истин. В то время как верность личине, выдвигая на первый план общину, кровь, расу и т. п., j в качестве врагов именуется как раз таки—например, под именем «еврея»,—абстрактную универсальность, вечность истин, адресованность всем и каждому,

К этому нужно добавить, что трактовка подразумеваемого под именами в этих двух случаях диаметрально противоположна. Ведь «кто-то», сколь бы злостным врагом истины он ни был, всегда предстает в этике истин способным стать Бессмертным, каковым он и является. Мы можем, таким

образом, бороться с суждениями и мнениями, которыми он обменивается с другими, извращая любую верность, но не с его *личностью*, каковая в данных обстоятельствах не имеет значения и к которой в конечном счете тоже адресуется любая истина. Тогда как пустота, нарабатываемая хранящим верность личине вокруг ее предполагаемой субстанции, должна быть реальной, выкроенной из самой плоти. Поскольку она не является субъективным приходом какого-либо Бессмертного, верность личине—этому ужасному подражанию истинам—предполагает в том, кого она определяет в качестве врага, единственно его неукоснительно частное существование человеческого животного. И, следовательно, это-то существование и должно нести на себе возвращение пустоты. Вот почему отправление верности личине с необходимостью оказывается *отправлением террора*. Под террором здесь будет пониматься не политическое понятие Террора, связанное (в универсализуемую пару) с понятием Добродетели Бессмертными из Комитета общественного спасения, а простая и незамысловатая редукция всех и каждого к их бытию-к-смерти. Так понимаемый террор в действительности постулирует: чтобы была субстанция, *ничего* не должно быть.

Мы проследили за примером нацизма, потому что он весьма существенной частью входит в ту «этическую» конфигурацию («радикальное Зло»), которой мы противопоставляем этику истин. Здесь идет речь о личине события, дающего место политической верности. Условия его возможности кроются в действительно событийных и, стало быть, универсально адресованных политических революциях. Но существуют также и личины, связанные с совершенно другими типами возможностей процессов истины. Установить их— полезное упражнение для читателя. Так, можно заметить, что некоторые сексуальные страсти являются личинами любовного события. Не вызывает никакого сомнения, что они вызывают на этом основании террор и насилие. Грубые, граничащие с мракобесием наставления предстают личинами науки, и их губительные последствия у всех на виду. И так далее. Но эти насилие и вред всякий раз оказываются непостижимы, если не исходить в их осмыслении *из процессов истины*, личину которых они организуют.

В итоге, наше первое определение Зла будет таким: Зло есть процесс личины истины. И по своей сущности оно является вершимым над всеми террором— под изобретаемым им именем.

2 Предательство

Предыдущая глава оказалась у нас довольно развернутым вступлением к этой теме. Как мы уже говорили, вопрос: возьмет ли незаинтересованная заинтересованность, вдохновляющая становление субъектом человеческого животного, верх над его простыми интересами, когда это человеческое животное уже не сможет совместить и то, и другое в благовидной фикции единства самого себя, по сути своей неразрешим.

Речь здесь идет о том, что можно назвать кризисными моментами. В самом процессе истины «кризиса» не существует. Инициированный событием, он по полному праву разворачивается до бесконечности. Но возможен кризис одного или нескольких «кто-то», входящих в состав индуцируемого этим процессом субъекта. Всем известны моменты кризиса у влюбленного, упадка духа—у исследователя, усталости—у активиста, творческого бесплодия—у художника. Сюда же относятся и длительное непонимание математического доказательства тем, кто это читает, и необоримые темноты стихотворения, красота которого тем не менее угадывается, и т. п.

Мы уже говорили, откуда берется подобный опыт: под давлением требований заинтересованности—или, наоборот, императива трудной новизны в субъективном продолжении верности— возникает разрыв в фикции, за счет которой я сохраняю как образ самого себя смешение интересов и незаинтересованной заинтересованности, человеческого животного и субъекта, смертного и бессмертного. После чего открывается чистый выбор между «Продолжать!» этики этой истины и логикой «упорствования в бытии» простого смертного, которым я являюсь.

Именно кризис верности, изменяя образу, всегда и подвергает испытанию единственное правило состоятельности и, стало быть, этики: «Продолжать!». Продолжать даже тогда, когда утерян след, когда больше не чувствуешь, что через тебя «проходит» процесс, когда само событие затемнено, когда его имя затерялось или задаешься вопросом, не дано ли оно заблуждению, а то и личине.

Ибо хорошо известное существование личин весомо помогает в придании кризисам формы. Мнение нашептывает мне (и, стало быть, нашептываю себе я сам, ведь я никогда не нахожусь вне мнений), что моя верность вполне может оказаться вершимым мною над собою же террором, а верность, которой я верен, очень схожа, слишком схожа с тем или иным несомненным Злом. Такое всегда возможно, поскольку формальные черты этого Зла (как личины) в точности те же, что и у истины.

И тогда я подвергаюсь опасности *предать* истину. Предательство не есть простое отречение. К сожалению, невозможно просто «отречься» от истины. Отрицание в себе Бессмертного—совсем не то же самое, что отказ, прекращение: я всякий раз должен убеждать себя, что Бессмертный, о котором идет речь, *никогда не существовал*, и таким образом присоединяться по этому пункту к мнениям, само существование которых на службе у интересов является в точности этим отрицанием. Ибо Бессмертный, если я признаю его существование, предписывает мне продолжать, за ним стоит вечная мощь вызывающих его истин. И, следовательно, нужно, чтобы я предал в себе становление субъектом, чтобы я стал врагом той истины, субъект которой составлял—подчас вместе с другими—тот «кто-то», которым являюсь я.

Этим объясняется, почему бывшие революционеры оказываются вынуждены заявить о своих прежних заблуждениях и глупости, влюбленный перестает

понимать, почему он любил эту женщину, а усталый ученый доходит до того, что теряет веру в становление своей науки и начинает бюрократически над ним глумиться. Так как процесс истины является имманентным разрывом, вы можете его «покинуть» (что означает, по сильному выражению Лакана, обратиться к «услужливым благам»), только порвав с этим ранее вас охватившим разрывом. И мотивом для разрыва с разрывом служит непрерывность. Непрерывность ситуации и мнений: под именем «политики» или «любви» имела-де место в лучшем случае иллюзия, в худшем—личина. И получается, что поражение этики истины в неразрешимой точке кризиса предстает предательством.

И это Зло, от которого нет возврата, второе после личины имя Зла, возможности которого подвержена истина.

3 Неименуемое

Как мы уже говорили, истина—таков ее эффект «возвращения»—преобразует коммуникационные коды, меняет режим мнений. Дело не в том, что мнения становятся «истинными» (или ложными). Они на это не способны, и в своем вечном множественно-бытии истина остается безразличной к мнениям. Но они становятся *другими*. Это означает, что некогда очевидные для мнения суждения более ни на что не годятся, что необходимы другие, что изменились способы коммуникации, и т. д.

Мы назвали этот эффект переработки мнений *силой* истин.

И тогда перед нами встает следующий вопрос: является ли сила истины в той ситуации, где она продолжает свою верную траекторию, силой потенциально всеобъемлющей?

В чем же состоит на самом деле гипотеза о *всеобъемлющей* силе той или иной истины? Чтобы это понять, нужно вспомнить о наших онтологических аксиомах: ситуация (объективная), в частности, та, в которой «работает» истина (субъективная), всегда остается множественностью, состоящей из бесконечного числа элементов (каковые, впрочем, в свою очередь являются множественностями). Что же тогда такое общая форма мнения? Речь идет о суждении, выносимом по поводу того или иного элемента объективной ситуации: «Погода стоит предгрозовая», «А я вам скажу, что все политики—подонки» и т. д. Для того чтобы можно было «обсуждать» элементы ситуации—каковые суть все, что принадлежит к этой ситуации—в терминах мнения, требуется, чтобы они были тем или иным образом поименованы, «Именованность» означает всего-навсего, что человеческие животные в состоянии сообщаться по поводу этих элементов, социализировать их существование, подчинить их своим интересам.

Назовем «языком ситуации» возможность прагматически называть составляющие ее элементы и, следовательно, обмениваться мнениями по их поводу.

Всякая истина тоже имеет дело с элементами ситуации, поскольку ее процесс—не что иное, как их испытание *с точки зрения события*. В этом

смысле имеет место опознание этих элементов процессом истины, и, когда речь заходит о том, что кто-то входит в состав субъекта истины, он наверняка внесет свою лепту в это опознание, используя язык ситуации, которым в качестве «кого-то» он пользуется наравне со всеми остальными. С этой точки зрения, процесс истины проходит через язык ситуации, как он проходит и через все ее знания.

Но испытание элемента *согласно истине*—*нечто* совсем другое, нежели прагматическое суждение о нем в терминах мнения. Речь идет не о том, чтобы присвоить этот элемент в интересах—впрочем, весьма расходящихся, поскольку мнения не согласуются друг с другом—человеческих животных. Речь идет единственно о том, чтобы высказаться о нем «по-истине» исходя из постсобытийного имманентного разрыва. И это высказывание незаинтересованно, оно стремится наделить элемент своего рода вечностью, с чем согласуется становление Бессмертным «кого-то», участвующего в субъекте истины—в субъекте, который и является реальной точкой высказывания.

Отсюда вытекает ключевое следствие: истина в конечном счете *меняет имена*. Под этим надо понимать, что ее собственное наименование элементов есть *нечто иное*, нежели прагматическое наименование, как в своей исходной точке (событие, верность), так и в своем предназначении (вечная истина). Так обстоит дело, даже если процесс истины проходит через язык ситуации. Тем самым следует согласиться, что, помимо языка объективной ситуации, который позволяет обмениваться мнениями, существует *язык-субъект* (язык субъективной ситуации), который допускает запись истины.

На самом деле, этот пункт очевиден. Математизированный язык науки никоим образом не является языком мнений, в том числе и мнений по поводу науки. Язык любовного объяснения внешне может выглядеть весьма банальным («я тебя люблю», например), и тем не менее оказывается, что его *сила* в данной ситуации лежит вне обычного употребления тех же слов. Язык стихотворения—вовсе не журналистский язык. Ну а язык политики до такой степени своеобразен, что общественное мнение окрестило его «казенным». Но нас интересует тот факт, что, будучи направлена на мнения, сила истины вынуждает прагматические наименования (язык объективной ситуации) отклониться и деформироваться при соприкосновении с языком-субъектом. Именно это и ничто другое меняет под влиянием истины устоявшиеся коды коммуникации.

Теперь мы можем определить, чем могла бы быть *всеобъемлющая* сила истины: это всеобъемлющая сила языка-субъекта. Или способность именовать и оценивать *все* элементы объективной ситуации исходя из процесса истины. Закостеневший и ставший догматичным («ослепший»), язык-субъект претендовал бы на то, что может поименовать исходя из своих собственных аксиом всю совокупность реальности—и преобразовать тем самым мир.

Не знают ограничений уже и возможности языка ситуации: любой элемент может быть поименован на основе каких угодно интересов и подвергнуться

суждению в общении человеческих животных. Но так как в любом случае вышеозначенный язык *непоследователен* и предоставлен прагматическому обмену, это призывание к тотальности не имеет особого значения.

Во-первых, тем самым предполагается, что вся совокупность объективной ситуации поддается трактовке в частной *согласованности* субъективной истины.

Далее, естественно предположить, что возможно *подавить мнения*. Если действительно язык-субъект обладает тем же полем приложения, что и язык ситуации, если о каждом предмете можно высказать нечто истинное, то сила истины проявится не в простой деформации прагматических и коммуникативных типов употребления, а в абсолютной власти истинностного именованя. Истина вынудит тогда простое замещение языка ситуации языком-субъектом. Что можно сказать и так: свершится Бессмертное—как полное отрицание его носителя—человеческого животного.

Когда Ницше намеревается «сломать надвое мировую историю», взорвав христианский нигилизм и распространив на Жизнь великое дионисийское «да», или когда отдельные красные стражи китайской Культурной революции провозглашают в 1967 году полную ликвидацию эгоизма, их манит к себе именно призрачное видение ситуации, в которой исчезли интересы, а мнения *заменила* истина. Великий позитивизм XIX века воображал аналогичным образом, что научные высказывания вот-вот *заменяют* по всем поводам мнения и верования. А немецкие романтики восхищались мирозданием, насквозь пронизанным абсолютизированной поэтикой.

Но Ницше сошел с ума. Красные стражи, успев совершить огромные разрушения, были расстреляны, посажены в тюрьмы или предали свою верность. Наш век стал кладбищем позитивистских представлений о прогрессе. А романтики, уже тогда с готовностью совершавшие самоубийства, увидели в аватарах «эстетизированной» политики, как их «литературный абсолют» порождает чудовищ¹⁸.

Дело в том, что в действительности всякая истина предполагает сохранить в составе индуцируемых ею субъектов и «кого-то», сохранить всегда двойственную активность испытываемого истиной человеческого животного. Даже этическая «состоятельность», как мы уже видели, является всего-навсего незаинтересованной направленностью—в рамках верности—некоего упорство-вания, источник которого лежит в заинтересованности. Так что всякое стремление к всеобъемлющей силе истин разрушает то, что эти истины поддерживает.

Бессмертное существует только в человеческом животном и через него. Истины вершат свой единичный прорыв только в гкани мнений.

18 Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire*, Seuil, 1988. На протяжении ряда лет эти два автора работают над преемственностью

между немецким романтизмом и эстетизацией политики в фашизме. См. также книгу одного из них: Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, C. Bourgois, 1978.

Нужно, чтобы мы общались, высказывали свое мнение. Именно мы, такие как есть, подвержены становлению субъектом. Нет другой Истории, кроме нашей, нет никакого грядущего истинного мира. Мир в качестве мира есть и пребудет по сю сторону от истинного и ложного. Нет мира, залученного в связность Добра. Мир есть и пребудет по эту сторону от Добра и Зла. Добро является Добром, лишь пока не домогается сделать мир хорошим. Его единственное бытие заключается в наступлении в конкретной ситуации некоей единичной истины. Таким образом, нужно, чтобы сила истины была также и бессилием.

Любая абсолютизация силы истины организует Зло. Это Зло не только разрушительно внутри ситуации (поскольку желание подавить мнения по сути совпадает с желанием подавить в человеческом животном саму его животность, то есть его бытие), но и в конце концов прерывает процесс истины, от имени которого оно производится, будучи не в состоянии сохранить в составе его субъекта двойственность интересов (незаинтересованную заинтересованность и просто интересы).

Вот почему мы назовем эту фигуру Зла *катастрофой*—катастрофой истины, вызванной абсолютизацией ее силы.

То что истина не обладает всеобъемлющей силой, в конечном счете означает, что язык-субъект, продукт процесса истины, не способен наименовать все элементы ситуации. Должен существовать по меньшей мере один реальный элемент, одна существующая в ситуации множественность, которая остается недоступной истинностным наименованиям и тем самым препоручается только мнению, только языку ситуации. Точка, которую истина не может вынудить.

Назовем этот элемент *неименуемым* истины¹⁹.

Неименуемое неименуемо не «в себе»: оно потенциально доступно языку ситуации, по его поводу несомненно можно обмениваться мнениями. Ибо общению нет никаких пределов. Неименуемое неименуемо для языка-субъекта. Можно сказать, что этот термин не годится для увековечения или недоступен Бессмертному. В этом смысле он служит символом *чистой* реальности ситуации, ее жизни без истины.

Трудная задача (философской) мысли—определить точку неименуемого для того или иного типа процесса истины. Не может быть и речи о том, чтобы здесь в это пускаться. Тем не менее скажем, что можно установить, что, когда речь идет о любви, власти истины (каковая есть истина о двоих) не подлежит сексуальное наслаждение как таковое. В математике, которая служит образцом непротиворечивой мысли, неименуема именно непротиворечивость: действительно, известно, что изнутри математической системы невозможно доказать непротиворечивость этой системы (такова знаменитая теорема Гёделя)²⁰.

13 Alain Badiou, *Conditions, Seuil, 1992* Неименованному посвящено в этом сборнике два текста: «Лекция об изъятии» и «Истина: вынужденно и неименованное».

Наконец, общность, коллектив неименованы в политике: всякая попытка «политически» наименовать какую-либо общность приводит к катастрофическому Злу (как видно и на предельном примере нацизма, и на реакционном употреблении слова «французы», все предназначение которого сводится к преследованию живущих здесь, во Франции, людей по произвольному обвинению в «чуждости»).

Для нас важен общий принцип: на сей раз Зло заключается в том, чтобы в условиях некоторой истины стремиться любой ценой вынудить наименование неименованного. Именно таков принцип катастрофы.

Личина (коррелирующая с событием), *предательство* (коррелирующее с верностью), *принуждение неименованного* (коррелирующее с силой истинного)—таковы фигуры Зла, Зла, возможность которого ставит на повестку дня единственно опознаваемое как таковое Добро, то есть процесс истины.

Le théorème de Gödel, Seuil, 1990. Важно понять, что *в точности* гласит эта теорема.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы начали с радикальной критики «этической» идеологии и ее социализированных вариантов: доктрины праз человека, жертвенного видения Человека, гуманитарного вмешательства, биоэтики, неопределенного «демократизма», этики различий, культурного релятивизма, морального экзотизма и т. д. и т. п.

Мы показали, что эти интеллектуальные тенденции нашего времени сводятся в лучшем случае к вариантам древнего морализаторского и религиозного проповедничества, в худшем—к угрожающей смеси консерватизма и влечения к смерти.

В потоке каждое мгновение взывающих к «этике» *мнений* мы обнаружили тяжелый симптом отказа от того единственного, что отличает людской род от хищного животного, каковым он также является,—отказа от способности войти в состав и становление ряда вечных истин.

С этой точки зрения мы готовы без колебаний заявить, что «этическая» идеология является в наших обществах главным (но преходящим) противником всех тех, кто стремится воздать должное мысли, какую бы она ни была.

Вслед за этим мы привели набросок реконструкции приемлемой этической концепции, основное правило которой подчинено становлению истин. В

общей форме это правило гласит: «Продолжать!». Продолжать быть «кем-то», человеческим животным наравне с другими, которое, однако, оказывается *охвачено* и *смещено* событийным процессом истины. Продолжать быть получающей стороной того субъекта истины, которым, нам довелось стать.

В недрах парадоксов этого правила мы и встретились с зависимой, таким образом, от Добра (от истин) подлинной фигурой Зла в трех ее разновидностях: *личина* (быть терроризирующе верным ложному событию), *предательство* (отступить от истины ради своих интересов), принуждение неименуемого, или *катастрофа* (поверить, что сила истины всеобъемлюща). Тем самым Зло является возможностью, которая открывается только при встрече с Добром. Этика истин, стремящаяся всего только придать *состоятельность* тому «кто-то», каким мы являемся и какое, оказывается, своим животным упорствованием должно поддерживать вневременное упорствование субъекта истины, своим действенным и упорным включением в процесс истины пытается к тому же предотвратить Зло.

Таким образом, под императивом: «Продолжать!» этика соединяет ресурсы различения (не увлекаться личинами), смелости (не уступать) и сдержанности (не предаваться крайностям Всеобщности).

Этика истин не предлагает ни подчинить мир абстрактному господству Права, ни бороться против внешнего и радикального Зла. Напротив, своей собственной верностью истинам она пытается предотвратить Зло, в котором признает изнанку или теневую грань этих истин.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель, *Никомахова этика*
A. Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992
A. Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, 1977
И. Кант, *Основы метафизики нравственности*
J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986
E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1961
Ф. Ницше, *К генеалогии морали*
Платон, *Государство*
Б. Спиноза, *Этика*
J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987
В. Шаламов, *Колымские рассказы*

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ

Эмманюэль Левинас, *О Морисе Бланшо*

Один из крупнейших французских философов XX века, ученик и критик Гуссерля и Хайдеггера Эмманюэль Левинас в 1920-е годы обучался в Страсбургском университете, где познакомился с Морисом Бланшо. Двух молодых людей на долгие годы связала тесная дружба (по словам самого Бланшо, Левинас был единственным, с кем за всю свою жизнь он перешел на «ты»), взаимное уважение к мысли друг друга и определенная мысли же близость—в академических философских кругах даже укоренилось было отношение к Бланшо как к своего рода «секуляризатору» системы Левинаса. Сам Левинас относится к проблеме отношений творчества Бланшо и собственной философии существенно

осторожнее; этой теме и посвящено несколько его эссе, собранных в книге, ключевой темой которой становятся философские коннотации литературных и критических произведений писателя, их связь-отталкивание с мыслью Хайдеггера и соотнесенность этих поисков с собственной, этически окрашенной мыслью Левинаса. В качестве приложения в книгу включена поздняя статья Бланшо «Наша тайная спутница», посвященная его старинному другу.

Издание осуществлено в рамках программы "Пушкин" при поддержке Министерства иностранных дел Франции посольства Франции в России.

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Étrangères Français et de l'Ambassade de France en Russie.

ALAIN BADIOU
l'éthique
ESSAI SUR LA CONSCIENCE DU MAL
NOUS
PARIS

Ален Бадью ЭТИКА
Издатель Андрей Наследников
Лицензия № 01625 от 19 апреля 2000 г.
191136, Санкт-Петербург, а/я 42; e-mail: an@axioma.spb.ru
Формат 70 x 90 / 32. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная
Отпечатано с готовых диапозитивов в ППП «Типография "Наука"»
421099, Москва, Шубинский пер., 6. Зак. № 4737

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ

Жан-Клод Мильнер, *Констатации*

Профессор университета Париж-VII Жан-Клод Мильнер (р. 1941)—не только, как сам он несколько претенциозно подчеркивает, лингвист, но и влиятельный философ, «весьма популярный в масс-медиях левый интеллигент». По форме целый ряд его работ—политические размышления, пикантно оттеняемые строго рациональным, напоминающим *modus geometricus* Спинозы методом рассуждений, аксиоматическим методом непреложных, логически безупречных, а на самом деле сплошь и рядом парадоксальных и подчас даже вычурных доказательств и выводов.

В триптих «Констатации» автор свел три свои работы. Первая, собственно «Констатация» (1992), посвящена общему анализу того, чем может и хочет быть сегодня—и, главное, завтра—«революция», тому кризису, который претерпела сама ее концепция в конце XX века. «Тройное удовольствие» (1997) в косвенном диалоге с «Историей сексуальности» Мишеля Фуко прослеживает смену парадигм сексуального наслаждения—от античности через де Сада к Новому времени. Наконец, «Малларме в гробнице» (1999)—*tour de force* чисто филологического анализа, позволяющего вычитать из темнейшего сонета Малларме пучок его глубинных, в очередной раз связанных с политикой и выводящих к теме исторической судьбы России смыслов.