

А.М. СИДОРОВ

Кандидат философских наук, доцент

Доцент кафедры онтологии и теории познания Института философии

Санкт-Петербургского государственного университета

Санкт-Петербург, Россия

ЭТИКА И ТРАВМАТИЧЕСКИЙ ОПЫТ НИГИЛИЗМА¹

Статья посвящена этическим проблемам современной философии и культуры. Начало современности описывается как травматический опыт разрыва с традиционными метафизическими основами жизни. Новая интеллектуальная, психологическая и культурная ситуация со времен Ницше получила наименование «нигилизма». Нигилизм и история модерна взаимосвязаны на глубинном уровне. Европейский нигилизм – это утрата действенности божественных и трансцендентных оснований истин, моральных законов и социальных институтов. Задачей современной философии стал поиск ответа на вызов травмы распада значений, ставшей следствием открытия радикальной конечности человека, который не может больше искать опоры в трансцендентном. Наиболее характерным для современности ответом на этот вызов стала позиция «активного нигилизма», связанная с идеей автономии этического субъекта. На основе сопоставления различных концепций современной философии делается вывод о возможности этики и философии субъекта иного типа: без возвращения к метафизической трансценденции и без нигилистической автономии самоутверждающегося субъекта. Такая этика может быть основана на гетерономном травматическом требовании, которое определяет этического субъекта.

Ключевые слова: этика, нигилизм, травма, современность, субъект, автономия, А. Бадью, Э. Левинас

A. SIDOROV

PhD in Philosophy,

Saint-Petersburg State University

Saint-Petersburg, Russia

¹ Исследование выполнено при поддержке РФФИ по проекту № 18-011-00570 а «Теория культурной травмы: индивидуальный травматический опыт и опыт исторических катастроф».

ETHICS AND THE TRAUMATIC EXPERIENCE OF NIHILISM

The article is devoted to ethical problems of contemporary philosophy and culture. The beginning of modernity is described as a traumatic experience of breaking with the traditional metaphysical foundations of life. Since the time Nietzsche's time, the new intellectual, psychological and cultural situation has received the name "nihilism". Nihilism and the history of modernity are interconnected at a deep level. European nihilism is the loss of the effectiveness of the divine and transcendental foundations of truths, moral laws, and social institutions. The task of modern philosophy was to find an answer to the challenge of the trauma of the decay of meanings, which was the result of the discovery of a radical finitude of a person who can no longer seek support in the transcendental. The most characteristic response of modernity to this challenge has been the position of "active nihilism" associated with the idea of autonomy of an ethical subject. On the basis of a comparison of various concepts of modern philosophy a conclusion is made about the possibility of ethics and philosophy of the subject of a different type: without returning to the metaphysical transcendence and without nihilistic self-affirmative autonomy of the subject. Such an ethic of fidelity and endless demand can be based on heteronomous traumatic demand that determines the ethical subject.

Keywords: ethics, nihilism, trauma, modernity, subject, autonomy, A. Badiou, E. Levinas

Современная философия начинается не с опыта удивления, как утверждала античная традиция. Скорее, ее основное настроение определяется разочарованием. В «Или - или» Кьеркегор описывает состояние современного мира: «Все еще продолжает существовать, но никто уже больше ни во что не верит. Невидимая духовная связь, сообщавшая вещам значимость, исчезла...» [5, с. 489]. К концу XVIII века великие метафизические грезы о постижении себя, мира и Бога начали сменяться осознанием того, какими заблуждающимися и конечными существами мы являемся. Человеку до сих пор трудно принять свою конечность и ограниченность, и эта неспособность является источником многих трагедий. Тем не менее, современная философия, начиная с Канта пытается осмыслить конечность человека. Великое метафизическое утешение, которое приносила религия, заключалось в утверждении, что смысл человеческой жизни и объяснение зла и страданий находится за пределами самой жизни и за пределами человеческого вообще. Современное философствование начинается с осознания неправдоподобности подобных утверждений, с признания того, что вера в Бога или в какие-либо эквиваленты Бога больше невозможна. Собственное имя для такого травматического переворота – Модерн, современность, и задача философского модерна в лице его главных представителей заклю-

чалась в том, чтобы осмыслить смерть Бога и «ослабление реальности». Такое осмысление касается не только смерти Бога иудео-христианской традиции, но также и смерти всех тех идей, норм, принципов, правил, целей и ценностей, которые возвышались над людьми и придавали реальность всему существующему. Хайдеггер в 1925 году писал: «Философия, с ее радикальным упором на себя, вопрошанием, должна быть в принципе атеистической» [4, с. 468]. Основание этой дерзости – разочарование, возникающее из распада значений, из ощущения хрупкости и беспочвенности, сопровождающегося осознанием слишком-человеческого характера всего человеческого. Если легитимирующие теологические структуры и религиозные системы веры с помощью которых люди жили веками утратили свою действенность, то каков сегодня может быть ответ на вопрос о смысле жизни? Эта новая интеллектуальная, психологическая и культурная ситуация была названа нигилизмом. Нигилизм – это травматический разрыв порядка значений, после которого все, что люди до сих пор считали божественным, трансцендентным основанием истин и моральных законов, теряет силу. Задачей философии становится поиск ответа на проблему нигилизма – ответа, который был бы адекватен глубине разверзшейся бездне под ногами современного человека. Как заметил С.Кричли, «современная ситуация может спровоцировать последовательные, но, на мой взгляд, ошибочные ответы, которые можно описать как «пассивный нигилизм» и «активный нигилизм»» [8, с. 4]. Пассивный нигилист смотрит на мир как бы с некоей дистанции и находит его лишенным смысла. Активный нигилист тоже полагает, что существование лишено смысла, но вместо созерцания и ухода в себя он выбирает разрушение старого мира и создание новой реальности. Именно активный нигилизм, в различных его формах, имел и имеет решающее влияние на историю последних двух столетий. Утопические и радикальные проекты, начиная с фаланстеров Фурье с их абсолютной свободой желаний до революций XX века вдохновлялись этой силой отрицания отрицания. Если перевести позицию активного нигилизма в этические термины, то можно сказать, что практически для всех представителей философии модерна, несмотря на различия между ними, характерна идея автономии этического субъекта. Субъект и его «работа Негативности», отрицающая и пересоздающая реальность утверждает себя в деятельности Абсолютного Я Фихте и Абсолютного Духа Гегеля, в коллективном праксисе пролетариата Маркса и в решимости Dasein раннего Хайдеггера. С. Кричли высказывает предположение, что активизм Субъекта, который, начиная с Адорно и позднего Хайдеггера, обвиняется в приближении окончательной катастрофы человечества – это не единственный решающий ответ на проблему осмысленной жизни в секулярном мире. Возможен ли иной тип субъективности, переносящей свои усилия с нега-

тивистского самоутверждения на бытие, но при этом адекватной опыту современности и не отшатывающейся от того, что открыл нигилизм, от радикальной конечности человека, который не может больше искать опоры в трансцендентном? И каким может быть этический опыт подобного субъекта? Иначе говоря, возможна ли секулярная этика, этика эпохи нигилизма, этика без метафизики, этика травмы, которая в то же время не была бы этикой активного нигилизма, этикой, основанной на идее автономии самоутверждающегося субъекта? Ответ можно получить, сопоставив этические концепции А.Бадью и Э.Левинаса в каждой из которых можно обнаружить нечто вроде восстания гетерономного, вторжения внешнего, ставящего автономию субъекта под вопрос. Согласно С. Кричли, искомая этика в условиях нигилизма должна быть не этикой автономии и свободы, а «бесконечно требовательной этикой обязательства» [8, с. 3].

А.Бадью придает новое значение этике, связывая ее не с абстракциями, вроде Бога, Человека или Другого, а с конкретной *ситуацией*. Категория ситуации является центром этической теории Бадью. Если проблема с этикой Человека или Другого заключается в абстрактной универсальности этих понятий, то средство, которое предлагает от этого философского недуга Бадью – не релятивизм, а то, что можно было назвать *ситуированная универсальность*. Субъект вовлекается этически в ответ на требование, исходящее из ситуации, например, ситуации политической несправедливости. Но это требование несводимо к ситуации, а в принципе адресовано каждому и, следовательно, универсально. Но если в обычных работах по этике универсальность использовалась бы для обоснования норм, Бадью – и это наиболее провокационный момент в его концепции – говорит об *истинах*. Но у Бадью своеобразное понимание истины, не похожее ни на обоснованность утверждений, ни на хайдеггеровскую алетейю. Бадью противопоставляет то, что он называет истиной сфере объективности и обыденного знания. Сущность воздействия истины заключается в том, что она производит «дыру» в формах знания подобно лакановскому Реальному. Истина для Бадью – это название для исключительного события и процесса, который вызывает разрыв с повседневным потоком знаний и событий и приводит к появлению «субъекта» там, где прежде было просто человеческое животное, обитатель данной ситуации. Истина сначала – это вспышка, событие, несводимая сингулярность, и впоследствии определяется продолжающейся верностью субъекта, который создает новый способ быть в соответствии с этой истиной. Этот второй момент является решающим для Бадью – для него истина продуктивна, креативна, антиконсервативна, это появление того, чего еще не было. Особо нужно подчеркнуть в этом описании события и процесса, и в этике истины, следующей из него, позицию субъекта, конституирующуюся травмой. Истина как бы «протыкает» не

только наличный порядок знания, но и тех, кто решает жить в соответствии с ней.

Истина у Бадью – это не свойство высказываний, которое может быть проверено или научно верифицировано. Скорее нужно вспомнить о словах Иисуса из Евангелия от Иоанна: «Я есмь путь и истина и жизнь», то есть здесь истина понимается как правильная, подлинная жизнь, которой все люди должны стремиться быть привержены. Истина в таком случае *неразрывно* связана с изменением жизни, которая она несет, с приверженностью ей, верностью. Поэтому Бадью и пишет: «Назовем *истиной* реальный *процесс верности* некоторому событию» [2, с. 66]. Этический субъект у Бадью, превосходя свою биологическую конституцию и социальную идентичность, должен сохранять верность истине в ситуации непредсказуемости, негарантированности и неуверенности, поскольку сама возможность этического действия возникает буквально из ничего, из чистой случайности (в этом заключается материализм Бадью, как и близкого ему в этике Жижека, но в этом же и парадоксальные теологические черты такого материализма - случай выступает как благодать, как неожиданный шанс изменить привычный ход жизни). Как не вспомнить последние слова романа Беккета «Безымянный» (Бадью, кстати, написал книгу о Беккете): «... Наступит молчание, где я не знаю, никогда не узнаю, в молчании не знаешь, необходимо продолжать, я буду продолжать» [3, с. 462]. На фоне молчания и незнания «необходимо продолжать». Такое сочетание теологического с а-теистическим характерно для тех мыслителей модерна – Беньямина, Адорно, Хайдеггера и других – которые предпочли простым решениям проблемы нигилизма (возврат к традиции, отчаяние, преодоление во имя утопии) то, что Хайдеггер называл проникновением в сущность нигилизма, то есть, погружением в полный парадоксов опыт, где в ночи начинает мерцать мессианский свет, а «из ничего» возникает благодать.

Этика, также, не может быть основана на предварительно существующем понятии субъекта, поскольку субъект – это не то, кем, некто является, а кем он должен стать. Бадью говорит: «Субъект... никоим образом не предшествует процессу» [2, с. 67]. Можно говорить только о становлении-субъектом, в той мере, в какой он определяет себя в отношении к требованию, схваченному в ситуации. Событие приводит к появлению субъекта, который распознает следы события в ситуации – не с точки зрения объективного *знания*, ибо оно не знает разрывов и объясняет все в своих терминах, для него никаких событий не существует - но по сути с позиции *веры*, то есть ангажированного истолкования и решается на новый способ быть в соответствие с истиной, не имеющей никаких онтологических или эпистемологических гарантий. «С какого же «решения» ведет тогда начало процесс истины? С решения строить свои отношения с ситуа-

цией с точки зрения событийного пополнения. Назовем такой подход *верностью*» [2, с. 65]. Неудивительно, что такой этический опыт неизбежно вызывает теологические ассоциации, и сам Бадью проблему отношения субъекта к событию-истине рассматривал на примере апостола Павла. Конечно, воскресение Христа – не более, чем «басня» для атеиста и материалиста Бадью, но с его точки зрения в позиции Павла можно обнаружить «субъективный жест, схваченный в своей основополагающей мощи» [1, с. 2], жест провозглашения и верности Истине, который можно рассматривать вне зависимости от содержания веры. Итак, событие требует субъективного акта веры, который бессмысленен с точки зрения знания («Бог избрал немудрое мира сего, чтобы посрамить мудрых», говорит апостол). Это означает, что не существует никакого «закона истины», то есть, истина, в терминах Бадью, «сингулярна», не вписана ни в порядок существующего знания, ни в существующие социальные конвенции. Но – и это ключевой момент – *именно потому*, что истина сингулярна, то есть не основывается ни на какой уже существующей идентичности, она является также *подлинно универсальной*, то есть предназначена для каждого, независимо от его положения в социальной, политической или идеологической общности. «Ибо – если верно, что всякая истина возникает как сингулярная, - ее сингулярность непосредственно доступна для универсализации» [1, с. 5]. Парадокс в отношении субъекта к истине заключается в таком случае в том, что, с одной стороны, для возвещения истины и верности необходимо субъективное решение, вторжение субъективности, несводимое к объективному положению дел, с другой – сам субъект только и возникает как носитель верности событийной истине. Итак, истина события заключается в его провозглашении. Из этого следует, одновременно и то, что «...субъект не предшествует событию, которое он декларирует», и то, что «истина целиком субъективна» [1, с. 6]. Итак, структуру этического опыта, опыта становления субъекта как носителя процесса истины можно описать в понятиях апостола Павла, не связывая с ними определенного христианского содержания – в понятиях веры, надежды и любви («а теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше»). Для Бадью, эти понятия описывают состояния субъекта в процессе истины: вера (убеждение) – это момент провозглашения истины, надежда – предположение о завершении процесса истины, любовь - активное проявление субъектом своего убеждения.

Несмотря на то, что Бадью подверг суровой критике философию Левинаса, в их этических концепциях можно найти неожиданную близость. Новизна этики Левинаса заключается в том, что этический опыт, начинающийся со встречи с «лицом Другого», не основывается на идее автономии субъекта. Наоборот, этический опыт ставит мою автономию

под вопрос, поскольку требовательный призыв, исходящий от лица Другого налагает на меня обязательства, которые я не выбираю. С точки зрения Левинаса в западной философии было две главных тенденции – автономия и гетерономия. И первая, конечно же, всегда доминировала, особенно в Новое время с его субъективизмом. Для философии, разворачивающей проект автономии, главной ценностью была свобода субъекта, и все, что вставало на ее пути, должно было быть устранено – и в мысли, и в обществе. Левинас же утверждает, что ответственность предшествует свободе, и что прежде свободной деятельности субъекта, охватывающего всё сущее своим познавательным усилием, существует опыт гетерономного требования, которое призывает меня к ответу. Автономия уступает место требованию справедливости. Этическое требование непроницаемо для нашего познания, которое Левинас, вслед за Хайдеггером считает стремлением к обладанию, присвоению, господству Тождественного над Иным. Другого невозможно адекватно познать. «Присутствуя, лицо отказывается быть содержанием. В этом смысле оно не может быть понято, то есть охвачено» [7, с. 199].

Важно, что для Левинаса субъект в этическом смысле является ответом на требование другого. Я – это «Я для другого человека». Отвечая на требовательные просьбы сироты, вдовы, незнакомца, я становлюсь собой. Этическое пространство всегда, так сказать, искривлено в сторону другого, он всегда находится выше. Дело доходит до таких метафор, как «преследование другим» и «ощущение себя заложником в руках другого». К этому нужно добавить еще и то, что это требование, обращенное к субъекту, принципиально невыполнимо, а призыв – нескончаем. Не существует меры или критерия выполнения своего долга. Смысл этики в бесконечной ответственности, а не в присутствии, в осуществлении, и пока ответственность преобладает над присутствием, тотальность не может полностью поглотить бесконечность. В лице другого мы распознаем следы бесконечности. Именно поэтому мои отношения с другим всегда асимметричны. Левинас говорит о «другом, в своей трансцендентности господствующем надо мной» [7, с. 218]. В этических отношениях не может быть правил взаимности. Обязан всегда я, и я всегда должен уступить свое место. Именно этот перенос действия с себя на другого Левинас называет добром. Мои отношения с другим могут быть описаны (как это и происходило в истории философии) в терминах равенства и взаимности, только если предполагать некую нейтральную точку третьего лица, находящегося за пределами этих отношений. Именно эту нейтральную позицию, подчиняющую отношения с другим власти тотальности, отрицающей подлинное различие, Левинас отвергает, формулируя парадокс «отношений без отношений». Левинас имеет в виду этическую трансцендентность, невозможность измерить рас-

стояние, дистанцию отделяющую меня от другого. Только речь является способом преодолеть это расстояние и приблизить бесконечность. «Быть в отношении, не вступая в это отношение – значит говорить» [7, с. 217]. По сути, речь является единственной альтернативой убийству: ведь относиться к другому с точки зрения тотальности – значит отрицать его инаковость, значит, в конечном итоге, стремиться его уничтожить. Поэтому главный этический императив в этике Левинаса – «не убий». Бесконечность трансценденции другого «противостоит нам уже в лице, она есть его лицо, его изначальное выражение, первое слово: «не убий»» [7, с. 204]. Только речь, соединяя, не упраздняет различия, поэтому отказываясь от разговора с другим, отличным от нас, мы начинаем склоняться к убийству.

Для того, чтобы проникнуть к сути описываемого Левинасом этического опыта, можно воспользоваться термином из его поздних работ: *травма*. Главное в понятии травмы – это то, что она является результатом шокового внешнего вторжения в жизнь субъекта. Возникают также посттравматические неврозы, в которых сцена травмы навязчиво повторяется вновь и вновь. В поздних работах Левинас создает странный тревожный «этический язык», состоящий из таких слов как преследование, навязчивость, заложник, травма. Оказывается, что мое отношение к другому выражается не в «позитивных» чувствах благожелательности, великодушия или уважения, а в обсессивном, навязчивом опыте ответственности, которая преследует меня, не отпускает. Во многих текстах 60-70-ых годов он описывает отношение к другому как травматическое. «Эта травма, непереносимая, нанесенная Бесконечным присутствию, или воздействие на присутствие Бесконечным... выступают в качестве подчинения ближнему...» [6, с. 222]. Именно понятие травмы позволяет вернуться к А.Бадью. Кажется, что Бадью невозможно связать с Левинасом, но, тем не менее, определенные аспекты описанного ими этического опыта позволяют найти нечто общее между ними. Для Левинаса, этическое требование наносит травму, поскольку оно приходит извне, не по желанию субъекта, и оставляет свой неизгладимый след. В самом своем существовании этический субъект отмечен гетеро-аффективностью. Иными словами, «внутри» меня, есть нечто внешнее, сердцевина субъективности затронута инаковостью. В ответ на бесконечное, невыполнимое, чрезмерное требование я решаю стать субъектом, которым никогда не смогу стать. Этическое требование также, как мы видели, никогда не может быть постигнуто, стать знанием. То есть, в глубине меня есть нечто, что делает меня мною, но при этом остается для меня непроницаемым. Это как раз то, что при всех различиях объединяет Левинаса с Бадью. Этический субъект определяется воздействием гетерономного травматического требования. И, кроме того, он разделяется этим требованием на «себя» и требование, с которое он не может вместить, но

которое, тем не менее, делает его субъектом. Этический субъект – это расколотый субъект. Бадью описывает этическое событие в «травматических» терминах «разрыва» и «продырявливания» животного «кого-то», так что это приводит к отказу этого человеческого животного от стремления к самосохранению и вовлечению его в становление-субъектом. Здесь мы так же видим травму и разделение. И, конечно же, Бадью вспоминает о Лакане и понятии Реального. «... Этика истины... есть этика реального, если и в самом деле, как настаивает Лакан, всякий доступ к реальному – из разряда встречи» [2, с. 78]. Таким образом, для Бадью и Левинаса этический опыт начинается с гетерономного требования, с травмы вторжения внешнего, которое оставляет свой отпечаток в самом сердце субъективности. Этика верности Бадью, и этика бесконечной ответственности Левинаса дают примеры этических концепций, не основанных на идее автономии Субъекта Негативности, субъекта активного нигилизма, но описывают этический опыт «выданности» субъекта Иному, которое, тем не менее, не является восстановлением до-нигилистической метафизической трансценденции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М-СПб.: Московский философский фонд, 1999. – 95 с.
2. Бадью А. Этика: очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
3. Беккет С. Трилогия. СПб.: Издательство Чернышева, 1994. – 464 с.
4. Капуто Дж. Хайдеггер и теология // Мартин Хайдеггер. Сб. статей. СПб: РХГИ, 2004. – С. 458-478.
5. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни. СПб.: Амфора, 2011. – 823 с.
6. Левинас Э. Бог и философия // Эммануэль Левинас. Путь к Другому. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. – С. 201 – 230.
7. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М., 2000. – С. 66 – 291.
8. Critchley S. Infinitely Demand. Ethics of Commitment, Politics of Resistance. Verso: London, N.-York, 2008. – 168 p.

TRANSLIT

1. Bad'ju A. Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma. M-SPb.: Moskovskij filosofskij fond, 1999. – 95 s.
2. Bad'ju A. Jetika: ocherk o soznanii Zla. SPb.: Machina, 2006. – 126 s.
3. Bekket S. Trilogija. SPb.: Izdatel'stvo Chernysheva, 1994. – 464 s.
4. Kaputo Dzh. Hajdegger i teologija // Martin Hajdegger. Sb. statej. SPb: RHGI, 2004. – S. 458-478.
5. K'erkegor S. Ili – ili. Fragment iz zhizni. SPb.: Amfora, 2011. – 823 s.
6. Levinas Je. Bog i filosofija // Jemmanujel' Levinas. Put' k Drugomu. SPb.: Izdatel'stvo SPbGU, 2006. – S. 201 – 230.

7. Levinas Je. Total'nost' i Beskonechnoe // Levinas Je. Izbrannoe: Total'nost' i Beskonechnoe. M., 2000. – S. 66 – 291.
8. Critchley S. Infinitely Demand. Ethics of Commitment, Politics of Resistance. Verso: London, N.-York, 2008. – 168 p.