

Отдавая отчет о себе

Джудит Батлер

1. Отчет о себе

...
«Кто ты?»

Вы не знаете меня, настаивает анонимность.
Что теперь?

Ли Гилмор, *Пределы автобиографии*

Хотя социальная теория признания настаивает на безличном действии нормы в конструировании понятности субъекта, мы, однако, сталкиваемся с этими нормами главным образом через непосредственные живые взаимодействия, когда к нам обращаются с вопросом о том, кто мы есть, и каким должно быть наше отношение к другому. Учитывая, что эти нормы влияют на нас в том контексте, в котором к нам обращаются, проблема сингулярности может стать отправной точкой для понимания определенных случаев обращения, посредством которых эти нормы апроприируются существующей моралью. В русле Левинаса, или, что, пожалуй, более явно, в русле Арендт, Адриана Кавареро утверждает, что нужно задавать не вопрос «что» мы есть, как если бы задача просто состояла в том, чтобы заполнить содержание нашей индивидуальности. Этот вопрос не является в первую очередь рефлексивным вопросом, который мы сами себе задаем, как это происходит в случае с Фуко, когда он спрашивает: «Чем я могу стать?». Для нее сама структура обращения, через которую задается вопрос, дает нам ключ к

© Fordham University Press, 2005

Перевод Ольги Пироженко выполнен по изданию Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), p. 30-49.

пониманию его значения. Вопрос, самый центральный для распознавания – это прямой вопрос, и он обращен к другому: «Кто ты?». Этот вопрос предполагает, что перед нами есть другой, которого мы не знаем и не можем полностью понять, другой, чья уникальность и незаменимость устанавливают предел модели взаимного признания, предлагаемого в рамках гегельянской схемы, и возможности более целостного познания другого.

Кавареро подчеркивает тип действия, которое выполняет этот речевой акт, основываясь на концепции социального Арендт, которую она разрабатывает по причине ее этического значения. Для этого она цитирует *Ситуацию человека* Арендт: «Действие и речь близко связаны, потому что первичное, свойственное человеку действие должно в то же время отвечать на вопрос, который задают каждому новичку: “Кто ты?”»¹.

В *Смежных нарративах* Кавареро предлагает радикальный контрницшеанский подход к этике, в котором, как она утверждает, вопрос «кто» включает возможность альтруизма. Под вопросом «кто?» она не подразумевает вопрос «Кто кому это сделал?», то есть вопрос строгой моральной ответственности. Скорее, это вопрос, который подтверждает, что существует другой, который не совсем известен или не познаваем мной. Во второй главе своей книги Кавареро утверждает, что Арендт сосредоточивается на политике «кто» для того, чтобы установить политику отношений, в которой незащищенность и уязвимость другого предьявляет мне первичную этическую претензию².

В противоположность ницшеанской точке зрения, что жизнь непосредственно связана с разрушением и страданием, Кавареро утверждает, что мы – существа, которые по необходимости *выставлены* друг перед другом в нашей уязвимости и сингулярности, и что наша политическая ситуация частично состоит в изучении того, как лучше всего справиться с этой постоянной и необходимой незащищенностью и при этом не потерять к ней уважения. В некотором смысле такая теория «внешней стороны» субъекта радикализирует восторженную тенденцию гегельянской позиции. С ее точки зрения я не являюсь внутренним субъектом, закрытой в самой себе, солипсической, задающей самой себе вопросы. Очень важно, что я существую для тебя и из-за тебя. Если я утратила ситуацию обращения, если у меня нет «тебя», чтобы обратиться, то я потеряла «себя». С точки зрения Кавареро, автобиографию можно рассказать только другому, и можно сослаться на «я» только относительно «тебя»: без «тебя» моя собственная история становится невозможной.

Для Кавареро это положение подразумевает критический анализ обычных способов понимания общественного характера, и в этом смысле она полностью изменяет направление развития, которое мы видели у Гегеля. Если «Феноменология духа» движется от сценария диад к социальной теории признания, для

Кавареро необходимо найти основания социального в диадическом столкновении. Она пишет:

«Ты» идет перед *мы*, перед *вы* во множественном числе и перед *они*. Симптоматично, что термин «ты» не прижился в модернистском и современном развитии этики и политики. «Ты» игнорируется индивидуалистическими доктринами, которые слишком озабочены восхвалением прав «я», а «ты» замаскировано кантианской формой этики, которая способна только рассматривать «я», которое обращается к себе как «ты». «Ты» также не приживается в философских школах, которые противостоят индивидуализму – эти школы, по большей части, оказываются подверженными недостатку морализма, который, чтобы избежать падения в декаданс «я», избегает столкновений с «ты» и отдает предпочтение коллективным, множественным местоимениям. Действительно, многие революционные движения (от традиционного коммунизма до феминизма сестринства), по-видимому, разделяют любопытный языковой кодекс, основанный на внутренней этике местоимений. «Мы» всегда позитивно, «вы» во множественном числе – возможный союзник, «они» имеет лицо антагониста, «я» неприлично, а «ты», конечно же, лишнее³.

Для Кавареро «я» сталкивается не только с тем или другим признаком другого, но и с принципиальным раскрытием самого факта наличия этого другого как видимого, замеченного, телесно существующего и обладающего собственной внешностью. Раскрытие, которое создается посредством «я существую», составляет некоторым образом мою сингулярность. Я не могу отказаться от нее, поскольку она – особенность самой моей телесности, и в этом смысле – моей жизни. Однако это не то, что может контролироваться «я». Можно было бы воспользоваться языком Хайдеггера, чтобы объяснить точку зрения Кавареро и сказать, что никто не может быть раскрыт для меня, и я, таким образом, незаменима. Но, устанавливая в конце концов мою заменимость, не оказывает ли социальная теория, берущая начало от Гегеля, противодействие своим настойчивым требованиям безличной перспективы нормы? Являюсь ли я по отношению к норме заменимой? И все же, утверждает Кавареро, как существо, телесно сконструированное в публичной сфере, я раскрыта и сингулярна, и это – такая же часть моей публичности, если не моей общественности, как и то, посредством чего я становлюсь распознаваемой через действие норм.

Теория Кавареро подрывает теорию агрессии и наказания Ницше и ограничивает требования гегельянского общества по отношению к нам; она также предлагает путь развития альтернативной теории признания. Здесь можно сделать по крайней мере два замечания. Первое имеет отношение к нашей фундаментальной зависимости от другого, к тому факту, что мы не можем существовать, не обра-

щаяся к другому и без обращения другого к нам, и что нет никакой возможности обойтись без нашей фундаментальной социальности. (Вы, наверное, заметили, что здесь я использую «мы» во множественном числе, даже при том, что Кавареро против него, именно потому, что я не совсем убеждена в том, что мы должны от него отказаться.) Второе замечание ограничивает первое. Независимо от того, насколько каждый из нас желает признания и требует его, мы отличаемся от другого, и не всякое признание равнозначно. Хотя я и утверждала, что никто не может признать другого просто на основании специальных психологических или критических навыков, и что возможность признания обуславливается нормами, все еще имеет значение тот факт, что нам кажется, что мы более признаны одними людьми, чем другими. И это различие не может быть объяснено исключительно посредством спасительной формулировки «норма работает различно». Кавареро приводит доводы в пользу нередуцируемости каждого нашего существования, которое становится очевидным в рассказываемых нами индивидуальных историях, поэтому любое усилие полностью идентифицироваться с коллективным «мы» неизбежно потерпит неудачу. Как пишет об этом Кавареро:

...то, что мы назвали альтруистической этикой отношений, не поддерживает эмпатию, идентификацию или путаницу. Скорее, эта этика желает некоего *ты*, которое на самом деле является другим в его уникальности и различии. Независимо от того, насколько вы сходны и совместимы, говорит эта этика, твоя история никогда не является моей историей. Независимо от того, насколько подобны истории наших жизней, я все равно не узнаю себя в тебе и еще меньше – в коллективном *мы*⁴.

Передо мной раскрыта уникальность другой, но моя уникальность также выставлена перед ней. Это не означает, что мы одинаковые, но только то, что мы связаны с друг другом тем, что различает нас, а именно – нашей неповторимостью. Понятие неповторимости очень часто связывается с экзистенциальным романтизмом и с требованием подлинности, но я прихожу к выводу, что именно потому, что у нее нет содержания, моя неповторимость имеет некоторые свойства, сходные с твоими, и поэтому является до некоторой степени заменимым термином. Другими словами, даже когда Кавареро утверждает, что неповторимость устанавливает предел заменимости, она также утверждает, что у неповторимости нет никакого определяющего содержания кроме нередуцируемости раскрытия, того, что именно *это* тело раскрывается перед публичностью, которая является то интимной, то анонимной. Гегель анализирует «это» в «Феноменологии», указывая, что оно никогда не специфицируется без обобщения, что своей заменимостью этот термин подрывает ту специфику, на которую он стремится указать: «Когда я говорю “единственная вещь”, в действительности я говорю это с совершенно универсальной точки зрения, поскольку все является единственной

вещью; и аналогично “эта вещь” является чем угодно, что вам нравится. Если мы описываем ее более точно как “этот клочок бумаги”, тогда каждый отдельный кусок бумаги является “этим клочком бумаги”, и все это время я произносил только универсальное»⁵. Поскольку «этот» факт неповторимого раскрытия, которое является следствием физического существования, может повторяться до бесконечности, он составляет коллективное условие, характеризуя всех нас одинаково, и не только заново устанавливает «мы», но также и образует структуру заменимости в сердце неповторимости.

Можно прийти к выводу, что это заключение – слишком гегельянское, но я хотела бы пойти дальше, поскольку, как я считаю, у проблемы описания себя для другого есть этические последствия. Например, это раскрытие невозможно рассказать. Я не могу его описать, даже при том, что оно структурирует любое описание, которое я могла бы привести. Нормы, посредством которых я стремлюсь быть распознанной, не являются исключительно моими нормами. Они не рождаются со мной; временной промежуток их возникновения не совпадает с временным промежутком моей собственной жизни. Так, живя своей жизнью как распознаваемое существо, я проживаю вектор временных промежутков, концом одного из которых является моя смерть, а другой состоит из социального и исторического временного промежутка норм, посредством которых устанавливается и поддерживается моя распознаваемость. Эти нормы как будто безразличны ко мне, к моей жизни и моей смерти. Поскольку нормы появляются, преобразуются и сохраняются в соответствии с временным промежутком, отличным от временного промежутка моей жизни, и поскольку они также до некоторой степени поддерживают ясность моей жизни, временной промежуток норм прерывает время моей жизни. Как это ни парадоксально, но именно это прерывание, эта дезориентация перспективы моей жизни, эта инстанция безразличия в социальности – все это поддерживает мою жизнь.

Фуко наглядно продемонстрировал эту мысль в своем эссе «Политика и исследование дискурса», когда написал: «я, как и все, знаю, каким “неблагодарным” может быть такое исследование, как раздражает то, что к дискурсам нужно подходить не через мягкое, тихое и личное сознание, выражающее себя через них, а через неясный набор анонимных правил». Далее он продолжает: «Должен ли я предположить, что в моем дискурсе под угрозой находится не мое собственное выживание? И что посредством говорения я не изгоняю свою смерть, а устанавливаю ее: или, скорее всего, что я подавляю все внутреннее, и уступаю мое высказывание внешнему, которое настолько безразлично к моей жизни, настолько *нейтрально*, что не знает различия между моей жизнью и моей смертью?». Эти риторические вопросы становятся знаком неизбежности перед лицом того факта, что собственная жизнь не может быть искуплена или расширена посредством дискурса (даже при том, что они молчаливо восхваляют дискурс как то, что, в конце концов, имеет более долгую жизнь, чем наша соб-

ственная). Для тех, кто полагает, что в языке может поселиться субъективность, смерть которой преодолевается в нем же, Фуко пишет: «они не могут вынести (и в этом их можно понять), когда им говорят: дискурс – это не жизнь; его время не является вашим»⁶.

Таким образом, мое описание себя, которое я даю в дискурсе, никогда полностью не выражает и не содержит это живущее я. Мои слова отбираются у меня, как только я их произношу, их прерывает время дискурса, которое от-лично от времени моей жизни. Это «прерывание» подвергает сомнению то, что смысл моего описания зависит только от меня, поскольку безразличные структуры, создающие возможность моей жизни, принадлежат социальности, которая больше меня.

Действительно, это прерывание и лишение права собственности на мою перспективу как *мою* может проявляться по-разному. Это может быть приведение в действие нормы, неизменно социальной, которая определяет, что будет, а что не будет считаться распознаваемым описанием нормы, примером которой может служить тот факт, что норма использует меня в той же самой степени, в которой я использую ее. И невозможно описание себя, которое в определенной степени не соответствует нормам, управляющим тем, что распознается людьми, или каким-то образом оговаривающим эти условия, с различной степенью риска связанной с оговариванием этих условий. Но, как я попытаюсь объяснить позже, эта ситуация также связана с тем, что мое описание предназначается *кому-то*, и что в функцию адресата описания, реального или воображаемого, также входит прекращение ощущения того, что это описание меня – мое собственное. Если это описание меня самой, и это описание для кого-то другого, то я вынуждена отдать это описание, отослать его, отказаться от него в тот самый момент, когда я определяю его как *свое* описание. Никакое описание не существует вне структуры обращения, даже если адресат остается неявным и неназванным, анонимным и необозначенным. Обращение устанавливает описание как описание и, таким образом, описание является полным только в том случае, когда оно эффективно экспортировано и экспроприировано из той области, которая считается моей собственной. И только в лишении права собственности я могу описать и описываю себя.

Если я хочу рассказать о себе, если я пытаюсь сделать так, чтобы я была узнаваемой и понимаемой, то я могу начать с рассказа о своей жизни. Но этот рассказ будет дезориентирован тем, что не является моим, или является не только моим. И мне придется до некоторой степени сделать так, чтобы я выглядела заменяемой для того, чтобы быть узнаваемой. Нарративная власть «я» должна уступить перспективе и временному периоду ряда норм, которые оспаривают особенность моей истории.

Конечно, мы все равно можем рассказывать свои истории, и для этого существует множество причин. Но мы не сможем вызвать большое доверие, если

попытаемся рассказать все с помощью нарративной структуры. «Я» не может рассказать ни об истории своего собственного появления, ни об условиях своих собственных возможностей, не являясь свидетелем событий, при которых оно не присутствовало, которые предшествуют появлению кого-либо в качестве субъекта, обладающего знанием, и поэтому составляют ряд исходных положений, рассказать о которых можно только за счет авторитарного знания. Конечно же, при таких обстоятельствах наррация возможна, однако она, как отмечает Томас Кинан, будет совершенно неправдоподобной⁷. Вымышленное повествование вообще не требует того, чтобы какой-либо референт выступал в роли нарратива, и мы можем сказать, что утрата и невозстанавливаемость референта является самым условием возможности рассказа о себе, если этот рассказ должен принять нарративную форму. Невосстанавливаемость первичного референта не разрушает нарратив; напротив, он производится «в вымышленном направлении», как сказал бы Лакан. То есть, если быть более точной, я должна была бы сказать, что я могу рассказать историю своего происхождения, и я могу даже рассказывать ее снова и снова, в различных вариантах. Но история моего происхождения, которую я рассказываю, – не та, за которую я ответственна, и она не может гарантировать моей ответственности. По крайней мере, мы не можем на это надеяться, поскольку обычно за бокалом вина я рассказываю ее по-разному, и эти истории не всегда согласуются друг с другом. Действительно, может случиться так, что иметь происхождение означает иметь несколько возможных версий происхождения – я думаю, это частично то, что Ницше подразумевал под работой генеалогии. Любой из этих нарративов возможен, но ни об одном я с уверенностью не могу сказать, что только этот нарратив верен.

В самом деле, я могу попытаться придать нарративную форму определенным условиям моего появления, попытаться как бы рассказать историю о том, какие значения «раскрытие для другого», возможно, имело бы для меня, что это значило – быть этим возникающим телом в интимной или публичной сфере; попытаться также рассказать историю о нормах в дискурсе – когда и где я их выучила, что я о них думала, какие из них я приняла сразу, и как это произошло. На этой стадии история, которую я рассказываю, история, в которой даже может быть определенная потребность, не может предположить, что ее референт соответственно принимает нарративную форму⁸, поскольку раскрытие, о котором я стремлюсь рассказать, является также предварительным условием этой наррации, фактичностью, которая как бы не может уступить нарративной форме. И если я рассказываю историю «тебе», этот другой подразумевается не только как внутренняя особенность нарратива, но также и как нередуцируемое внешнее условие и траектория способа обращения.

В этом случае существует несколько ситуаций, в которых рассказ, который я могу поведать о себе, потенциально может распасться и разрушиться. Мои усилия рассказать о себе частично терпят неудачу, потому что я *обращаюсь* к

своему рассказу и, обращаясь к своему рассказу, я раскрываюсь перед тобой. Могу ли я учесть раскрытие, заключающееся в самом обращении, в ходе моего нарратива? Это раскрытие имеет место в устной речи, а также, в несколько другом виде, и в письменном обращении, но я не уверена, что я могу о нем рассказать⁹. В этом ли заключено условие моей наррации, которую я не могу полностью тематизировать в рамках какого-либо моего нарратива, наррации, которая не полностью подчиняется последовательному рассказу? Здесь есть телесный референт, условие меня, на которое я могу указать, но которое я не могу точно рассказать, даже при том, что есть правдивые истории о том, куда пошло мое тело и что оно делало и не делало. Эти истории не схватывают тело, к которому они отсылают. Даже история этого тела не совсем поддается наррации. Быть телом в какой-то степени значит быть лишенным полного воспоминания своей жизни. У моего тела есть история, которую я не могу помнить.

В таком случае, если есть также часть телесного опыта, о чем говорит само слово *раскрытие*, который не может быть рассказан, но который составляет телесное условие рассказа о себе, раскрытие составляет один из нескольких досадных моментов, связанных с усилием рассказать о себе. Можно выделить (1) ненарративизируемое *раскрытие*, которое устанавливает мою неповторимость, (2) *первичные отношения*, невозстанавливаемые, которые формируют длительные и повторяющиеся впечатления в истории моей жизни, и (3) историю, которая устанавливает мою *частичную непрозрачность* по отношению ко мне самой. Наконец, есть (4) *нормы*, которые облегчают мой рассказ обо мне, но которые я не создаю, что делает меня заменяемой в тот самый момент, когда я пытаюсь создать историю моей неповторимости. Это последнее лишение права собственности, проявляемое в языке, усиливается тем фактом, что я рассказываю о себе непосредственно кому-то, поэтому нарративная структура моего рассказа заменена (5) *структурой обращения*, в которой осуществляется рассказ.

Раскрытие как осуществление нормы составляет условие моего собственно-го возникновения как рефлексивного существа, обладающей памятью, существа, о которой можно сказать, что у нее есть история, которую она может рассказать (с этими постулатами, как Ницше, так и Фрейда, можно согласиться, даже если формирующая роль наказания и этики в их теориях представляется спорной). Соответственно, я не могу присутствовать в тот временной период, который предшествует моей собственной способности саморефлексии, и независимо от того, какую историю о себе я могу рассказать, я должна принимать во внимание эту основополагающую несоизмеримость. Она также влияет на то, что моя история запаздывает, в ней пропущены некоторые из основополагающих начальных фактов и предварительные условия жизни, о которой эта история стремится рассказать. Это означает, что мой рассказ начинается *с середины*, когда многое из того, что делает возможным реализацию меня и моей истории в языке, уже произошло. Я всегда восстанавливаю, реконструирую, мне приходится упрощать

и придумывать первопричины, которые я не могу знать. Создавая историю, я создаю себя в *новой* форме, устанавливаю нарративное «я», которое добавляется к «я», о прошлой жизни которого я стремлюсь рассказать. Нарратив «я» эффективно добавляется к истории каждый раз, когда он пытается говорить, так как это «я» появляется снова как нарративная перспектива, и это дополнение не может быть полностью рассказано в тот момент, в который оно обеспечивает якорь перспективы для наррации, о которой идет речь.

Мой рассказ о себе неполон, его преследует то, для чего я не могу придумать определенную историю. Я не могу объяснить точно, почему я возникла такой, и мои усилия нарративной реконструкции всегда подвергаются пересмотру. Во мне есть что-то, о чем я не могу рассказать. Но означает ли это, что я в моральном смысле не ответственна за ту, кто я, и за то, что я делаю? Или это – неспособность, которая дает начало другой этической диспозиции вместо полного и удовлетворяющего понятия подотчетности нарратива? Существует ли в этом подтверждении частичной прозрачности возможность признания относительности, которая связывает меня с языком и с тобой более глубоко, чем я думала об этом раньше? И не является ли именно эта относительность, которая обуславливает и ослепляет «я», обязательным ресурсом для этики?

2. Против этического насилия

Тогда как я не могу поверить в какую-то иную индивидуальность, кроме той, которую со временем порождает язык, мне все еще может не хватать убежденности, если я говорю о себе на установленном языке социологизированного субъекта. Это «я», описывающее себя само, вызывает неловкость, которую нельзя смягчить никакой сконструированной теорией... То, что заявляет о себе как о «я», отвечает мне, и я не могу до конца поверить в то, что я слышу, когда оно говорит.

Дениз Рилей, *Наши слова*

Способность утверждать то, что является случайным и несвязанным в самом себе, может позволить индивиду утверждать других, которые могут «отражать», а могут не «отражать» то, из чего состоит сам индивид. В конце концов, в концепции взаимного признания Гегеля всегда имплицитно присутствует действие зеркала, поскольку я должна так или иначе видеть, что другой походит на меня, и видеть, что другой подобным образом признает наше сходство. В гегельянской комнате много света, а зеркала, в силу счастливого совпадения, обычно также

являются и окнами¹⁰. Это представление о признании не сталкивается с внешним, которое сопротивляется дурной бесконечности рекурсивного мимесиса. Эти окна ничем не затемнены, а свет не ослаблен. В результате мы могли бы рассмотреть определенное постгегельянское прочтение сцены узнавания, когда именно моя собственная непрозрачность по отношению ко мне самой определяет мою способность удостаивать других определенного рода узнаванием. Это, возможно, была бы этика, основанная на нашей разделенной, постоянной и частичной слепоте по отношению к нам самим. Признание того, что на каждом этапе субъект отличается от того, как он представляет себя в имеющемся в наличии дискурсе, может, в свою очередь, подразумевать определенную терпимость к другим, в результате чего упразднится требование того, чтобы они всегда были одними и теми же. Упразднение требования самоидентичности, или, если быть более точной, полной согласованности, как мне кажется, противостоит определенному этическому насилию, которое требует, чтобы мы постоянно проявляли и поддерживали самоидентичность и требовали, чтобы другие делали то же самое. Для субъектов, которые неизменно живут в пределах временного горизонта, эту норму выполнить трудно, если не невозможно. Способность субъекта узнать и стать узнаваемым обусловлена нормативным дискурсом, временные рамки которого отличаются от перспективы первого лица. Временные рамки дискурса дезориентируют временные рамки субъекта. Таким образом, можно узнать и стать узнаваемым только при условии дезориентации от самого себя чем-то, что не является нами самими, при условии, что субъект подвергается де-централизации и ему «не удастся» достичь самоидентичности.

Может ли из такой неизбежной этической неудачи появиться новый смысл этики? Я предполагаю, что он может родиться, а может и не родиться из определенной готовности признать пределы самого признания. Если мы будем утверждать, что мы знаем и представляем самих себя, мы потерпим неудачу в некоторых смыслах, которые, тем не менее, существенны для того, кто мы есть. Было бы неразумно ожидать от других что-либо отличное по отношению к нам. Признание собственной неясности или неясности другого не трансформирует неясность в прозрачность. Знать пределы признания означает, что даже знание этого факта ограничено, а в результате это означает испытывать сами пределы знания. Это может, между прочим, привести к наличию в характере как покорности, так и великодушия: мне нужно прощение за то, что я не могу познать полностью, и у меня будет подобное обязательство предложить прощение другим, которые также частично не ясны самим себе.

Если идентичность, о которой мы говорим, что она наша, не может захватить нас и маркирует одновременно избыток и неясность, которая выпадает за пределы категорий идентичности, то любое усилие «отдать отчет о себе» должно быть обречено на неудачу для того, чтобы приблизиться к тому, чтобы быть правдой. Когда мы задаем вопросы, чтобы узнать другого, или мы просим,

чтобы другой сказал, окончательно или определенно, кто есть он или она, важно не ожидать ответа, который нас бы удовлетворил. Не преследуя удовлетворения и позволяя вопросу оставаться открытым даже на долгое время, мы разрешаем другому жить, поскольку жизнь можно понимать именно как нечто, что выходит за рамки любого рассказа, который мы можем попытаться о ней создать. Если позволить жить другому, а это – часть любого этического определения признания, то этот вариант признания будет меньше основываться на знании, чем на понимании эпистемологических пределов.

В некотором смысле этическая позиция состоит, как полагает Кавареро, в том, чтобы задавать вопрос «Кто ты?» и в том, чтобы продолжать задавать этот вопрос, не ожидая полного или окончательного ответа. Другой, которому я задаю этот вопрос, не будет пойман каким-либо удовлетворительным ответом на него. Поэтому если в вопросе есть желание признания, это желание будет подчинено обязательству поддерживать себя как желание, а не развеиваться. «А, теперь я знаю, кто ты» – в этот момент я прекращаю обращаться к тебе, или ты перестаешь обращаться ко мне. Лакан предостерегал: «не уступайте своему желанию»¹¹. Это неоднозначное утверждение, поскольку он не говорит, что желание следует удовлетворять или должно быть удовлетворено. Он говорит только, что желание нельзя останавливать. Действительно, иногда удовлетворение становится именно тем средством, которое приводит к уступке желанию, средством, с помощью которого индивид оборачивается против последнего, приводя его к быстрой смерти.

Именно Гегель связывал желание с признанием. Ему принадлежит высказывание, которое затем было переформулировано Ипполитом как желание желать. И именно в контексте семинара об Ипполите Лакан познакомился с этим высказыванием. Хотя Лакан утверждал бы, что ложное признание – неизбежный побочный продукт желания, может случиться, что основание признания, во всем его заблуждении, все еще может быть связанным с проблемой желания. Чтобы пересмотреть признание как этический проект, нам необходимо будет рассмотреть его как проект в принципе невыполнимый. Для Гегеля, об этом важно помнить, желание быть, желание сохраниться в собственном бытии – доктрина, впервые четко сформулированная Спинозой в его «Этике» – выполнимо только через желание *быть признанным*¹². Но если признание способствует захвату или сковыванию желания, то что случилось с желанием быть и сохраняться в собственном бытии? Спиноза выделяет для нас желание жить, сохраняться, на основании которого строится любая теория признания. И так как условия, в соответствии с которыми работает признание, могут стремиться определить и захватить нас, они рискуют сковать желание и положить конец жизни. В результате для этической философии важно полагать, что любая теория признания должна будет основываться на желании признания, помня, что желание устанавливает пределы и условия для действия самого признания. Действительно,

определенное желание сохраниться, как мы могли бы сказать вслед за Спинозой, гарантирует признание, так что формы признания или формы суждения, которые стремятся отпустить или разрушить желание сохраниться, желание самой жизни, сами подрывают предварительные условия признания.

Границы суждения

Я не могу не мечтать о критике, которая попыталась бы не судить, но оживить труды, книгу, предложение, идею... Это увеличило бы не суждения, а знаки жизни.

Мишель Фуко, *Философ в маске*

Признание не может быть сведено до создания и произнесения суждений о других. Бесспорно, существуют этические и юридические ситуации, в которых такие суждения должны быть сделаны. Однако мы не должны делать вывод о том, что юридическое определение вины или невиновности – это то же самое, что и социальное признание. На самом деле признание иногда обязывает нас приостанавливать суждение, чтобы понять другого. Мы иногда полагаемся на суждения о вине или невиновности, чтобы суммировать чью-либо жизнь, путая этическую позицию с позицией осуждения¹³. До какой степени сцена признания предполагается актом суждения? И предлагает ли признание более широкую основу, в пределах которой могло бы быть оценено само моральное суждение? Возможно ли все еще задать вопрос: «Какова ценность морального суждения?» И можем ли мы сформулировать этот вопрос таким образом, что он будет напоминать вопрос Ницше: «Какова *ценность* морали?» Когда Ницше поставил этот вопрос, он также имплицитно наделил этот вопрос ценностью. Этот вопрос предполагает, что, если у морали есть ценность, мы находим ее за пределами самой морали, экстраморальная ценность, посредством которой мы измеряем мораль, утверждая таким образом, что мораль не включает в себя полностью область ценностей.

Сцена морального суждения в случае, если это суждение о людях, о том, что они являются такими, какими они являются, неизменно устанавливает четкую моральную дистанцию между тем, кто судит и тем, кого судят. Однако если принять во внимание вопрос Симоны де Бовуар: «Должны ли мы сжечь де Сада?», все сильно усложняется. Может быть, только через опыт другого при условии, что мы приостанавливаем наше суждение, мы действительно наконец-то становимся способными к этической рефлексии о человечности другого, даже если этот другой стремился уничтожить человечество¹⁴. Хотя я, конечно же, не утверждаю, что мы никогда не должны прибегать к суждениям (они в одинаковой степени

совершенно необходимы для политической, юридической и личной жизни), я думаю, что, пересматривая культурные условия этики, важно помнить, что не все этические отношения сводимы к актам суждения, и что сама способность судить предполагает предшествующие отношения между теми, кто судит, и теми, кого судят. Способность выносить и оправдывать моральные суждения не исчерпывает сферу этики и не занимает то же место, что и этическое обязательство или этическая рациональность. Кроме того, суждение, каким бы важным оно ни было, не может категоризироваться как теория признания: действительно, мы вполне можем судить о другом, вообще не признавая его или ее.

Прежде чем судить других, мы должны состоять с ними в некоторых отношениях. Эти отношения обоснуют и передадут этические суждения, которые мы в конце концов производим. Нам необходимо будет каким-то образом задать вопрос «Кто ты?». Если мы забываем, что связаны с теми, кого мы осуждаем, и даже с теми, кого мы *должны* осудить, мы, размышляя о том, кто они и что говорит их индивидуальность о диапазоне существующих человеческих возможностей, теряем шанс не только получить этическое образование или «обращение», но и подготовиться к этим возможностям или настроиться против них.

Мы также забываем, что суждение – это форма обращения: даже наказания часто произносятся непосредственно перед лицом другого, при этом требуется физическое присутствие другого. *Следовательно, если существует этика обращения, и если суждение, включая юридическое суждение, является одной из форм обращения, то этическая ценность суждения будет обуславливаться формой его обращения.*

Примите во внимание, что один из способов стать ответственными и самопознающими – это своего рода рефлексия, которая имеет место, когда суждения приостановлены. Осуждение, обвинение и суровая критика являются быстрыми способами установления онтологического различия между судьей и осужденным, даже очищения себя от другого. Осуждение становится способом определения другого как нераспознаваемого или способом выбрасывания за борт неких наших собственных аспектов, которые мы проецируем в другого, которого затем осуждаем. В этом смысле осуждение может быть направлено против самопознания, поскольку *оно* морализирует «я», отрицая общность с осужденным. Хотя самопознание, безусловно, ограничено, это не причина для того, чтобы отвернуться от него как от проекта. Осуждение имеет тенденцию очищать и экстернализовать собственную неясность. В этом смысле суждение может выступить как невозможность иметь ограничения и вследствие этого не обеспечить подходящего основания для взаимного признания людей как трудных для понимания самих себя, частично слепых, ограниченных по определению. Знать о собственной ограниченности, тем не менее, означает что-то знать о себе, даже если собственное знание подавляется ограничениями, о которых знает субъект.

Точно так же осуждение – это зачастую не только акт «разочарования» в осужденном, но и попытка подвергнуть осужденного насилию во имя «этики». Кафка предлагает несколько примеров того, как работает этот вид этического насилия. Возьмем, например, судьбу Георга в рассказе «Приговор»¹⁵. Отец приговаривает Георга к казни водой, и он тотчас же выбегает из комнаты, как будто его гонит сила самого высказывания, и бросается с моста. Конечно, это высказывание должно взывать к душе, настроенной на то, чтобы удовлетворить желание отца в смерти сына (это подтверждают и грамматические времена глаголов в рассказе), т.е. приговор не может работать односторонне. Георг должен принять приговор как принцип своего собственного поведения и участвовать в желании, которое гонит его из комнаты.

Из истории Кафки не ясно, являются ли персонажи отдельными индивидами, или они функционируют как разделенные части некоего «я», которое не является индивидом, не имеет ядра и представляет собой некое фрагментированное поле. Сын утверждает, что у него есть друг, который, возможно, всего лишь фрагмент его воображаемого зеркального отражения. Отец утверждает, что писал этому другу, однако остается неизвестным, существует ли этот друг или он является точкой борьбы между тем, что принадлежит отцу, и тем, что принадлежит сыну. Этот друг – название границы, которая никогда до конца не проясняется. Когда отец приговаривает сына, он сам с шумом падает на кровать, как будто приговор свалил с ног и его. После того как отец произносит: «я приговариваю тебя [*verurteile dich*] к казни водой», Георг «почувствовал, как что-то гонит [*fühlte sich... gejagt*] его из комнаты. Стук, с которым отец рухнул за его спиной на постель, все еще стоял у него в ушах». Кажется, что отец, приговаривая сына, приговорил и себя. Далее описывается, как Георг «сбежал [*elite*] вниз» по лестнице и «выскочил [*sprang*]» за дверь и «помчался через дорогу, его несло [*triebt es ihn*] к воде». Он спешит, субъект активного глагола, но его также «несет», прямое дополнение действия, возникающего откуда-то извне. Чтобы понять его действия в этой сцене фатального осуждения, необходимо принять одновременность обоих условий: *его несло, он спешит*. *Triebt es ihn* предполагает безличную конструкцию «его несло», но кто стоит за этой безличной конструкцией, которая, по-видимому не является ни желанием отца, ни его собственным желанием, а является условием, маркирующим неопределенность между ними двумя, которое как бы приводит в движение весь рассказ? В конце рассказа Георг выполняет требование своего отца, и хотя мы могли бы предположить, что Георг делает это, чтобы сохранить любовь своего отца, он, кажется, скорее признает одностороннюю природу его собственной любви к своим родителям.

То, что начинается как родительский приговор, обретает форму теперь, когда безотлагательная потребность сына должна быть удовлетворена. «Он уже крепко схватился за поручни, как голодный за кусок хлеба» (*Die Nahrung*).

Когда Георг перепрыгивает через перила, он сравнивается с превосходным гимнастом, «каким он в юности был к родительской гордости». Хотя сильный ветер приговора его отца вынуждает Георга выбежать из комнаты и за ворота, убийственная акробатика, которую он выполняет, является его собственным добровольным действием, выполняемым *для* отца, действием, в котором он восстанавливает воображаемую сцену одобрения и признает свою любовь к отцу в тот самый момент, когда он выполняет его смертельный наказ. Действительно, его саморазрушение кажется предлагаемым как последний подарок любви. Георг выжидает момент для своего падения до тех пор, пока он не «разглядел между спицами ограды омнибус, который легко заглушил бы звук его падения». И его заключительные слова, произнесенные «слабым» голосом, его смерть осталась неслышной – «милые родители, я ведь всегда вас любил и люблю по-прежнему [*Liebe Eltern, ich habe euch doch immer geliebt*]». Перевод слова *doch* как «по-прежнему», возможно, звучит сильнее, чем должно было бы. В слове *doch* заключен определенный протест и опровержение: «хотя» или, лучше, «все еще». Некоторая сложность косвенно присуща этому единственному слову, однако едва ли она доходит до уровня контрбвинения.

Признание Георга в любви к родителям меньше похоже на акт прощения, чем на полублаженное зрелище мазохизма. Он умирает за их грехи, и служанка, мимо которой он пронесется вниз по лестнице, когда его видит, вскрикивает «Господи!» и закрывает лицо. Слова Георга о любви к его родителям, по-видимому, важны для выполнения смертного приговора. Его высказывание узаконивает приговор и проводит его в исполнение. Возвратное действие «позволил себе упасть» [*liess sich hinabfallen*] (в русском переводе – «разжал руки». – *Прим. переводчика*) – не что иное, как смертельный способ освятить свою привязанность к родителям. Его смерть становится даром любви. Хотя это действие инициируется высказыванием его отца, акробатический трюк, безусловно, его собственный, таким образом действие первого плавно переходит в действие второго. Георг умирает не только потому, что его жестокий отец требует, чтобы он умер, но и потому, что требование его отца становится извращенным наполнением его жизни.

Самоубийственная преданность Георга, однако, не заслоняет тот факт, что если осуждение, действительно, стремится в своем пределе уничтожить другого, предельная версия осуждения – это смертный приговор. Другими словами, осуждение целится в жизнь осужденного, разрушая его этические способности. Если нужно уничтожить и разрушить жизнь, а не, скажем, ряд действий, наказание действует так, чтобы разрушить условия автономности, разрушая и выхолащивая способность субъекта как к саморефлексии, так и к социальному признанию, двум практикам, которые, как я считаю, являются центральными для любого независимого рассказа об этической жизни. Это также, конечно, превращает моралиста в убийцу.

Когда обвинение парализует и расшатывает критические способности субъекта, на которого оно направлено, оно подрывает или даже разрушает способности, необходимые для этической рефлексии и поведения, что иногда приводит к самоубийственному финалу. Из этого можно сделать вывод, что признание необходимо для продуктивного функционирования этического суждения. Другими словами, для того, чтобы суждение способствовало само-рефлексивным размышлениям субъекта, у которого был бы шанс действовать в будущем по-другому, оно должно служить тому, чтобы поддерживать жизнь и содействовать ей. Такая концепция наказания категорически отличается от ницшеанской, которую мы рассматривали ранее.

Действительно, мы не можем выжить, если к нам никто не обращается, а это означает, что обращение может и должно обеспечить постоянное условие этических размышлений, суждений и поведения. Таким же образом я считаю, что институты наказания и заключения несут ответственность за поддержание жизни тех, кто находится в их ведении, именно потому, что у них есть власть от имени «этики» безнаказанно портить и разрушать жизни. Если, как утверждал Спиноза, можно желать жить правильной жизнью только если уже есть, или возникает, желание жить, то сценарий наказания, который стремится трансформировать желание жить в желание смерти, разрушает сами условия этики.

-
- 1 Arendt, Hannah. *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 183; частично цитируется в Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. 20.
 - 2 Cavarero, Adriana. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, trans. Paul A. Kottman (London: Routledge, 2000), p. 20-29.
 - 3 Ibid., p. 90-91.
 - 4 Ibid., p. 92.
 - 5 Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 66.
 - 6 Foucault, Michel. «The Politics of Discourse», in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, eds (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 70-72.
 - 7 Keenan, Thomas. *Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics* (Stanford: Stanford University Press, 1997).
 - 8 Нарратив работает как аллегория, стремясь придать последовательность тому, что не может быть окончательно схвачено в терминах последовательности, тому, что

имеет темпоральность и пространственность, которая может быть отвергнута, смещена или трансформирована только если она предполагается как форма нарратива. Действительно, возможно, то, что я здесь смело называю референтом, работает как устойчивая угроза власти нарратива, даже если оно функционирует как парадоксальное условие нарратива, как нарратив, который дает условную и фиктивную последовательность тому, что с необходимостью избегает этой конструкции. *Allegory and Representation: Selected Papers from the English Institute, 1979-80*, in Stephen Greenblatt, ed. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990).

- 9 Felman, Shoshana. *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*, trans. Catherine Porter (Stanford: Stanford University Press, 2003).
- 10 Анализ прозрачности и освещения вдоль этих линий см.: в Abrams, M.H. *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1953).
- 11 Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, in Jacques-Alain Miller, ed., trans. Dennis Porter (New York: W.W. Norton, 1997), p. 321.
- 12 Я рассматриваю это далее в «The Desire to Live: Spinoza's Ethics under Pressure», in Victoria Kahn and Neil Saccamano, eds, *Passions and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2006).
- 13 Жиль Делез рассматривает этот момент несколько иначе в своей попытке различения моральности (которая занимается осуждением) от этики (Cours Vincennes, 12/21/1980, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=190&langue=2>).
- 14 См. мою статью «Beauvoir on Sade: Making Sexuality into an Ethic», in *Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, in Claudia Card, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 168-88.
- 15 Kafka, Franz. *The Metamorphosis, The Penal Colony, and Other Stories*, trans. Willa and Edwin Muir (New York: Schocken, 1975), p. 49-63.