



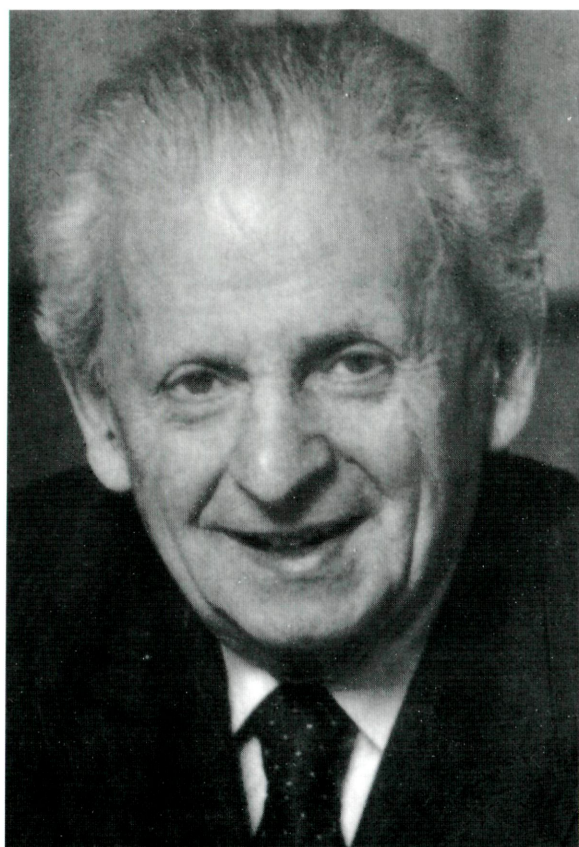
Университетская  
библиотека  
Философии

Эмманюэль  
Левинас

Собрание:  
Тотальность  
и бесконечное













*...не искать никакой науки кроме той,  
какую можно найти в себе самом  
или в громадной книге света...*

*Рене Декарт*

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Центра гуманитарных научно-информационных исследований, Института научной информации по общественным наукам, Института всеобщей истории, Института философии Российской академии наук.

**Редакционный совет серии «Университетская библиотека»:**

Н.С. Автономова, Т.А. Алексева,  
М.Л. Андреев, В.И. Бахмин,  
М.А. Веденяпина, Е.Ю. Гениева,  
Ю.А. Кимелев, А.Я. Ливергант,  
Б.Г. Капустин, Ф. Пинтер, А.В. Полетаев,  
И.М. Савельева, Л.П. Репина,  
А.М. Руткевич, А.Ф. Филиппов

**«University Library» Editorial Council:**

Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail Andreev, Vyacheslav Bakhmin, Maria Vedeniapina, Ekaterina Genieva, Yuri Kimelev, Alexander Livergant, Boris Kapustin, Frances Pinter, Andrey Poletayev, Irina Savelieva, Lorina Repina, Alexei Rutkevich, Alexander Filippov





Эмманюэль  
Левинас

Избранное:  
Тотальность  
и бесконечное

Emmanuel  
Levinas

De l'existence  
à l'existant

Totalité et Infini



Университетская  
библиотека  
Культурология

ЦГНИИ ИНИОН РАН  
Культурная инициатива  
Университетская книга  
Москва - Санкт-Петербург  
2000  
P., Fontaine, 1947  
La Haye, Nijhoff, 1961



### **Редакционная коллегия серии:**

Л.В. Скворцов (председатель), В.В. Бычков, П.П. Гайденко,  
В.Д. Губин, Ю.Н. Давыдов, Г.И. Зверева,  
Л.Г. Ионин, Ю.А. Кимелев, И.В. Кондаков,  
С.В. Лёзов, Н.Б. Маньковская, В.Л. Махлин,  
Л.Т. Мильская, Л.А. Мостова, А.П. Огурцов,  
Г.С. Померанц, А.М. Руткевич, И.М. Савельева,  
М.М. Скибицкий, П.В. Соснов, Г.М. Тавризян,  
А.Г. Трифионов, А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта С.Я. Левит

### **Редакционная коллегия тома:**

Составитель: С.Я. Левит  
Ответственный редактор: Г.М. Тавризян  
Переводчики: И.С. Вдовина, Б.В. Дубин,  
Н.Б. Маньковская, А.В. Ямпольская  
Художник: П.П. Ефремов

Л 37 **Эмманюэль Левинас. Избранное. Тотальность и Бесконечное.**  
М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с. — (Книга света)

ISBN 5-7914-0023-3 (Книга света)

ISBN 5-7914-0083-5

Эмманюэль Левинас (1905-1995) — французский философ, моралист, сформулировал в новом виде всеобщую нравственную максиму, или императив, обогатив ее глубоким смысловым содержанием, выражающим назревшие духовные потребности эпохи. Э. Левинас разработывал этическую концепцию подлинных отношений, которые затронули, преобразовали бы человеческое общение, культуру в целом: в основе нравственно-метафизических принципов учения Э. Левинаса — критический анализ духовной ситуации современного западного общества. Развивая традиции, восходящие к М. Буберу, Г. Марселю, М. Бахтину, другим выдающимся мыслителям эпохи. Э. Левинас приходит к убеждению, что философия — это прежде всего мудрость сострадания, мудрость любви.

В настоящий том вошли следующие произведения Э. Левинаса: «От существования к существуемому», «Тотальность и Бесконечное», «Ракурсы» и ряд других, а также посвященное творчеству Э. Левинаса эссе Жака Деррида «Насилие и метафизика».

От существования  
к существующему



Тотальность и Бесконечное



Ракурсы



От бытия к иному



Философия, справедливость  
и любовь

# От существования к существующему

## Предисловие

**П**редлагаемое нами исследование носит подготовительный характер. В нем обозреваются и затрагиваются некоторые более обширные исследовательские темы, связанные с проблемами Блага, Времени и Связи с Другим как движением к Благу. Платоновская формула, ставящая Благо вне бытия, — самое общее и пустое указание из тех, которые здесь принимаются во внимание. Она означает, что сама направленность существующего к Благу является не трансценденцией, благодаря которой существующее восходит к высшему существованию, а исходом из бытия и описывающих его категорий, — экс-ценденцией. Но экс-ценденция и Счастье обязательно укоренены в бытии, вот почему быть — лучше, чем не быть.

К этому положению в бытии и сводится тема настоящего труда. Однако изложение не скрывает дальнейших перспектив, постоянно предваряя их будущее развитие в другом труде.

Если говорить об этих исследованиях в целом, то они были начаты до войны, но продолжены и в основном написаны в плену. Упоминание о *сталлаге* не даёт ни гарантии глубины, ни права на поблажку: оно лишь объясняет отсутствие какой-либо оценки блестящих философских произведений, увидевших свет между 1940 и 1945 годами.

## Введение

Философское размышление с одинаковой легкостью схватывает и упускает различие между тем, что существует, и самим существованием, между индивидом, видом, сообществом, Богом — существами, обозначаемыми именами существительными, — и событием или актом их существования. Возникает своего рода головокружение мысли, заглядывающей в пустоту глагола *существовать*, о котором как будто нечего сказать: его можно понять лишь благодаря образованному от него причастию «суще-



ствующее», через то, что существует. Мысль незаметно соскальзывает с понятия бытия как бытия, того, в силу чего существует существующее. к идее причины существования, «сущего вообще», Бога, чья сущность, заключая в себе, в конечном счете, лишь существование, тем не менее будет «сущим», а не фактом или действием, чистым событием бытия. Последнее будет истолковано, исходя из его смешения с «сущим».

Трудность отделения бытия от «сущего»<sup>1</sup> и тенденция полагать одно в другом, разумеется, вовсе не случайны. Они связаны с обыкновением помешать мгновение, атом времени, вне любого события. Связь между «сущим» и «бытием» сопрягает не два независимых термина. «Сущее» уже заключило контракт с бытием; его невозможно изолировать. Оно есть. Оно так же доминирует над бытием, как подлежащее над определением. Его власть осуществляется в мгновении, которое неразложимо путем феноменологического анализа.

Но можно задаться вопросом, просто ли сопряженность «сущего» с бытием дана в мгновении: не осуществляется ли она посредством самого *станса* мгновения; не является ли мгновение тем событием, благодаря которому в чистом акте, чистом глаголе «быть», — *в бытии как таковом*, возникает «сущее», существительное, овладевающее бытием; не является ли мгновение «поляризацией» *бытия вообще*. Действительно, начало, исток, рождение выявляют диалектику, делающую это событие в недрах мгновения осязуемым. Для начинающегося «сущего» нужно не только найти причину, творящую его, но и объяснить, что именно в нем самом приемлет существование. Рождение не есть принятие вклада или дара предсуществующим субъектом; даже сотворение *ex nihilo*<sup>2</sup>, предполагающее полную пассивность творимого, наделяет его, в самый момент его появления на свет, входящий в момент сотворения, способностью воздействовать на свое бытие, дает субъекту власть над своими свойствами. Начало уже является подобным обладанием, бытийной деятельностью. Мгновение не монолитно, оно сочленено. Именно сочлененностью оно и отличается от вечного, которое просто и отчуждено от события.

Что представляет собой событие бытия, бытие вообще, если брать его в отрыве от «сущего», которое господствует над ним? Что означает его всеобщность? Разумеется, не то же, что всеобщность рода. Даже «не-что» вообще, чистая форма объекта, выражающая идею «сущего» вообще, выше рода, так как нисхождение к видам не происходит путем прибавления специфических различий. Понятие «сущего» вообще уже заслуживает названия «трансцендентного» — так средневековые последователи Аристотеля именовали единое, бытие и благо. Но всеобщность бытия — того, что определяет существование существующего — не равнозначна подобной трансценденции. Бытие избегает любой спецификации и ничего не специфицирует. Оно не является ни качеством, несомым объектом, ни опорой качеств, ни актом субъекта, и тем не менее в выражении «это есть» бытие становится атрибутом, поскольку мы сразу же вынуждены заявить, что этот атрибут ничего не добавляет к субъекту. Не следует ли в самой трудности понимания категории, согласно которой бытие принадлежит «бытующему», «сущему», видеть знак безличного характера бытия вообще? Не становится ли бы-

тие вообще бытием «сущего» в силу инверсии, события настоящего, являющегося главной темой этой книги? И если само бытие отвергает личную форму, как подступиться к нему?\*

Итак, этот труд построен следующим образом: он стремится приблизиться к идее бытия вообще в его безличности, чтобы затем проанализировать понятие настоящего и положения, при котором из безличного бытия возникает, словно в результате гипостазирования<sup>1</sup>, существо, субъект, существующее. Но эти вопросы возникли не сами по себе. По нашему мнению, они вытекают из некоторых положений современной онтологии, позволившей обновить философскую *проблематику*.

Обновление онтологии в современной философии не имеет более ничего общего с реализмом. Исследование не предполагает утверждения существования внешнего мира и его примата по отношению к познанию. В нем утверждается, что сущность человеческой духовности заключается не в нашей связи с вещами, составляющими мир: она определяется той связью, которую мы, исходя из нашего существования, изначально поддерживаем с самим фактом наличия бытия, с наготой этого простого факта. Эта связь — при всем том, что тавтология здесь очевидна — представляет собой событие, чья реальность и характер, в каком-то смысле удивительный, в некоторой степени проявляются в сопровождающем ее беспокойстве. Зло бытия, болезнь самого предмета идеалистической философии, превращается в муку быть.

Озабоченность этой связью между Я и его существованием, представление о существовании как бремени, которое нужно нести, крайне обостряется в некоторых ситуациях, которые философский анализ обычно уступал психологии и на которых мы остановимся: усталости и лени.

Если в начале исследования наши размышления в значительной мере вдохновляются — применительно к понятию онтологии и связи, которую человек поддерживает с бытием, — философией Мартина Хайдеггера, то далее ими руководит глубинная потребность выйти из атмосферы этой философии и убеждение, что выходом не является философия, которую можно было бы назвать пред-хайдеггеровской.

Главной идеей хайдеггеровской интерпретации человеческого существования представляется концепция существования как экстаза, возможного лишь как экстаз, *устремленный к концу*; следовательно, трагизм существования заключен в его конечности и том небытии, в которое погружается человек в ходе существования. Тревога, осознание небытия являются осознанием бытия в той мере, в какой само бытие определяется небытием. Бытие без тревоги было бы бесконечным бытием, если бы такое понятие не было противоречивым. Диалектика бытия и ничто остается доминирующей в хайдеггеровской онтологии, где зло всегда является недостатком, то есть ущербностью, нехваткой бытия, или ничто.

Мы попытаемся подвергнуть сомнению идею, что зло есть недостаток. Не обременено ли бытие другими пороками, кроме своей ограниченности и ничто? Не таится ли в самой его позитивности некое изначальное зло? Не является ли страх бытия — ужас бытия — столь же изначальным.

---

<sup>1</sup> Начало настоящего «Введения» было опубликовано вместе с параграфом 2 главы 3 данного труда в «Deusalion 1» под заголовком «Ну а».

как и страх смерти? Страх быть — столь же изначальным, как боязнь за бытие? Даже более изначальным, так как второе может осознаваться посредством первого. Не являются ли равноправные либо взаимосвязанные в философии Хайдеггера бытие и ничто фазами более общего факта существования, вовсе не конституируемого небытием? Мы назовем его фактом *безличного наличия* (*il y a*)<sup>1</sup>, в котором совпадают субъективное существование, из которого исходит экзистенциальная философия, и объективное существование в концепциях прежнего реализма. Именно потому, что мы полностью во власти *il y a*, мы не можем с легкостью относиться к ничто и к смерти и дрожим перед ними. Страх небытия соизмерим лишь с нашей вовлеченностью в бытие. Существование трагично само по себе, а не из-за своей конечности. Смерть — не разрешение трагизма.

## Связь с существованием и мгновением

### 1. Связь с существованием

Хотя выражения типа «расколотый мир», «перевернутый мир» стали расхожими и банальными, они выражают тем не менее истинное чувство. Расхождение между событиями и рациональным порядком; взаимопроницаемость умов, непрозрачных, как материя; умножение логик, абсурдных одна для другой; невозможность для Я соединиться с Ты; следовательно, неспособность разума к тому, что должно было бы быть его основной функцией, — этих констатаций достаточно для того, чтобы в сумерках мира проснулась древняя одержимость концом света.

Этот термин, освобожденный от любых мифологических реминисценций, выражает момент человеческого удела, чье значение выявляется в ходе анализа. Это предельный момент, из которого можно извлечь уроки особой важности. Ведь там, где прерывается непрерывная игра наших отношений с миром, находится не смерть либо «чистое Я», как ошибочно думали, но анонимный факт бытия. Связь с миром не является синонимом существования. Последнее предшествует миру. В ситуации конца мира утверждается первичная связь, привязывающая нас к бытию.

Но слово «связь» здесь не подходит. Оно предполагает понятия, то есть существительные. Оно предполагает как их согласованность, так и независимость. Связь с бытием напоминает все это весьма отдаленно. Это связь по аналогии. Ведь бытие, по отношению к которому мы столь бдительны ввиду исчезновения мира, не является ни личностью, ни вещью, ни совокупностью людей и вещей. Это — факт, что мы есть, факт безличного наличия. Тот, кто есть или что есть, не коммуницирует со своим существованием в силу решения, принятого до начала драмы, до поднятия занавеса. Он именно берет на себя существование, уже существуя. И ведь действительно, событие рождения, событие, предшествующее участию в существовании и несходное с ним, происходит как факт существования, вне всякой мысли, каких бы то ни было чувств, любой деятельности, направленной на вещи и людей, определяющих жизненное поведение. Оно

постоянно присутствует в перспективе экономической жизни, все мгновения которой равноценны и компенсируют друг друга.

Неустанно возобновляющееся завоевание бытия словно происходит в картезианские времена с дискретными мгновениями, каждое из которых приходит из небытия.

Мы можем отстраниться от того, что существует, чтобы представить себе акт, посредством которого существующее овладевает своим существованием, не в результате искусственного и произвольного гипостазирования двух тавтологических понятий. Мы не обманываемся вербальным дуализмом повторения. Разумеется, дуализм существования и существующего парадоксален — ведь то, что существует, может что-либо завоевать, только если оно уже существует. Однако об истинности этого «дуализма», осуществлении подобного завоевания свидетельствуют некоторые моменты человеческого существования, когда соединение существования с существующим предстает как расслоение.

Соприкосновение со светом, миг, когда мы открываем глаза, озарение, заключающееся в простом ощущении, представляются вне связи, не являются ответами на вопросы. Свет озаряет и понимается естественно, являясь самым актом понимания. Но внутри этой естественной корреляции между нами и миром путем своего рода раздвоения возникает вопрос: удивление перед этим озарением. Удивление, которое Платон считает началом философии, это изумление чем-то естественным и понятным. Сама понятность света удивительна: свет и тьма сдвоены. Удивление возникает не в связи с каким-либо порядком, более естественным, чем природный, но исключительно в связи с понятным как таковым. Можно сказать, что его странность заключена в нем самом: в факте наличия существования. Вопрос о бытии есть сам опыт бытия с его странностью. Итак, это способ взять его на себя. Вот почему на бытийный вопрос: *что такое бытие?* никогда не было ответа. Бытие безответно. Совершенно невозможно представить себе, в каком направлении следовало бы искать этот ответ. Сам вопрос — это проявление связи с бытием. Бытие глубоко чуждо, оно нас ушибает. Мы терпим его объятия, удушающие, подобно ночи, но оно не отвечает. Это злобытие. Если философия является вопросом о бытии, она тем самым берет на себя бремя бытия. И если она больше, чем этот вопрос, значит, она позволяет себе превзойти вопрос, но не ответить на него. Больше вопроса о бытии может быть не истина, а благо.

Но вернемся к конкретным формам соединения существования с существующим, в которых уже вырисовывается их разделение.

Действительно, человек в состоянии занять позицию по отношению к своему существованию. Уже в том, что называют борьбой за жизнь, помимо вещей, способных удовлетворить наши потребности, на завоевание которых направлена эта борьба, — заключена цель самого существования, просто существование как такового, возможность для существования превратиться в цель. В борьбе за жизнь и в том привилегированном месте, которое обеспечило себе это понятие в интерпретации жизни, заключен разрыв с традиционными представлениями о связи между существующим и его существованием. Влияние этого понятия, распространившегося благодаря развитию биологических наук в



XIX веке на всю современную философию, огромно. Отныне жизнь предстает как прототип связи между существующим и существованием. До той поры существование, которым человек наделялся по божественному соизволению, — если оно не исходило из его сущности — принадлежало ему почти неощутимо и естественно. Новая фундаментальная идея заключалась в том, что эта принадлежность стала рассматриваться как борьба за жизнь.

Но борьба за существование не позволяет постичь связь существующего со своим существованием на интересующем нас глубинном уровне. На обычно рассматриваемом уровне эпохи экономики она предстает борьбой за будущее, как озабоченность человека своим долголетием и самосохранением. Это борьба уже существующего бытия за продолжение этого существования, а не постоянное рождение как особая операция, благодаря которой существование овладевает своей экзистенцией независимо от любых способов самосохранения. Для подтверждения истинности такой операции откажемся от рефлексивного отношения к существованию, посредством которого уже ставшее существование рассматривает себя. Отношение, заключающее в себе размышление о «смысле жизни», пессимизме или оптимизме, самоубийстве или любви к жизни, — по ту сторону такого рождения, какими бы глубокими ни были корни, связывающие его с актом, благодаря которому бытие рождается для существования.

Необходимо постичь событие рождения через феномены, предшествующие рефлексии. Усталость и лень, которыми чистый философский анализ, чуждый моральной озабоченности, никогда не занимался, — это позиции в отношении существования уже в силу своего осуществления. Они, разумеется, — «содержание сознания», как мысли, чувства, желания. Но лишь рефлексия именуется чистыми формами все события нашей истории, представляя их как содержание и скрывая их драматический событийный характер. Однако в качестве содержания усталость и лень не раскрывают своей сути, в частности, как результата бессильного неприятия. Их сущность целиком заключается в таком отказе. Видеть в них содержание означает поместить их прежде всего в качестве «психической реальности» в ткань сознания, придавая им во вторую очередь — в качестве атрибутов их психической субстанции — интенцию отказа, отрицающую мысль. Это означает интерпретировать в качестве теоретического отказа то событие отказа, каковым они являются по своей природе, тот уход от существования, который составляет их экзистенцию.

Существует утомление как утомление от всего и вся, но прежде всего от себя самого. Утомляет не частная форма нашей жизни — банальная и скучная среда, вульгарное и жестокое окружение, — утомление касается самого существования. Вместо того, чтобы забыться в легкости улыбки, когда существование творится невинно, невесомо паря в своей полноте, — а свободный грациозный расцвет подобен забвению, — существование в утомлении подобно напоминанию об обязательстве существовать абсолютно всерьез, во всей суровости нерасторжимого договора. Нужно что-то сделать, предпринять, к чему-то устремиться. Несмотря на фальшивую улыбку законченного скептика, который воздерживается от дей-

ствия и желаний вслед за отказом от суждений, договорные обязательства давят как неизбежное «надо». Присутствуя подобно душе в глубинной потребности действовать и предпринимать, оно окрашивает ее своей интонацией. Утомление, однако — невозможный отказ от этого последнего обязательства. Посредством утомления мы хотим бежать от самого существования, а не от одной из его декораций, испытывая ностальгию по более прекрасным небесам. Бегство без маршрута и конца, оно не ищет причала. Как у настоящих путешественников Бодлера, речь идет об уходе ради ухода.

Но различая в утомлении движение, посредством которого существующее овладевает своим существованием из боязни отказа, утверждая, таким образом, специфическую связь с существованием — рождение как отношение, — не следует пугать эту связь с суждением. Утомление утверждается не как суждение о злобытии, аффективно окрашенное суждение о «содержании» утомления. Утомиться от всех и вся значит отказаться от существования до всякого суждения. Отказ заключен внутри утомления; всей своей сутью утомление реализует этот отказ существовать; оно есть лишь благодаря ему; оно, так сказать, сам способ, посредством которого может реализоваться феномен отказа существовать, подобно тому как в плане опыта только зрение есть постижение света, лишь слух — восприятие звука.

Лень — не праздность и не отдых. Как и усталость, она является позицией по отношению к действию. Но это не просто нерешительность, затрудненность выбора. Она не вытекает из недостатка размышления, так как не размышляет о своем конце. Она следует за интенцией. Как в знаменитом примере Уильяма Джемса, она находится между ясным долгом вставания и спусканием ноги с кровати. Но это и не физическая невозможность совершить действие, превосходящее наши силы, и не осознание такой невозможности, так как ее можно преодолеть, и уверенность в такой возможности порождает нечистую совесть лени. Разумеется, она, в определенном смысле, — отвращение к усилию. Но в каком смысле? Быть может, она предчувствует и остерегается содержания неудовольствия, боли, таящихся в усилении? Но лень — не страх боли и даже не разновидность этого страха. Родовое понятие боли совершенно не выражает специфическую трудность усилия и, следовательно, не позволяет постичь значение лени.

Она в основном связана с началом действия: побеспокоиться, встать. «Не заставляй их встать! Ведь это катастрофа»<sup>5</sup>, — говорит Рембо о «Сидящих», гноящихся сущностной безнадежной ленью. Лень относится к началу так, словно существование не следует непосредственно за ним, но заранее заторможено проживает его. Здесь заключено нечто большее, чем протяженность длительности, незаметно протекающей между двумя мгновениями, — если только свойственное лени торможение не является в то же время выявлением начала, осуществляемого каждым мгновением согласно своей природе.

Лень — это невозможность начать, или, если угодно, это олицетворение начала. Она может быть включена в совершающееся действие; именно тогда исполнение как будто тащится по плохо замощенной дороге, подпрыгивая на мгновениях, с каждым из которых все начинается сна-

чала — дело не идет, не клеится, предстает в своей дисконтинуальности, быть может, и являющейся его истинной природой.

Игра тоже *начинается*, но ее началу недостает серьезности. Это воплощенная легкость. Можно в любой момент выйти из игры. Она состоит из ряда актов начала — жестов, движений, решений, чувств; но реальность игры находится над этой основой и, в сущности, заключается в ирреальном. Вот почему сценическая реальность — заметьте, это никогда не говорилось ни о стихах, ни о картине — всегда интерпретировалась как игра. Она не оставляет следов в качестве реальности. Предшествующее ей ничто равно ничто, следующему за ней. Ее события лежат вне настоящего времени. У игры нет истории. Это парадоксальное существование, не длящееся в обладании. Есть мгновение игры, но оно собой не дорожит. Оно не поддерживает с собой отношения обладания. Оно ничего не имеет, ничего не оставляет после своего исчезновения, «с головой» канув в небытие. Оно может закончиться столь блистательно, потому что никогда по-настоящему не начиналось. В заброшенном храме все еще живет Бог, старый обветшалый дом еще посещают тени живших в нем; пустой театр ужасающе необитаем. В нем можно почувствовать присутствие игравших здесь Сары Бернар или Коклена, но от отчаяния или грусти Феды и Сирано де Бержерака ничего не осталось. Они рассеялись подобно легким облачкам, неразлично перемешались, отмеченные все тем же ничто, составляющим сущность театральной атмосферы после представления.

Начало действия не «свободно, как ветер». Так, порыв просто присутствует, он наготове. Он свободно начинает и смело идет вперед. Ему нечего терять, не о чем беспокоиться, так как у него ничего нет. Или он подобен пожару, чей пылающий огонь сжигает его существо. Начало не похоже на свободу, простоту, бесполезность, навешиваемые этими образами, имитируемыми игрой. В мгновение начала уже можно что-то потерять — ведь что-то уже имеешь, хотя бы само это мгновение. Начало не только *есть*, оно обладает собой, возвращаясь к себе. Движение действия одновременно склоняется к своему исходному пункту и идет к цели: тем самым, существуя, оно обладает собой. Как будто, путешествуя, мы должны постоянно заниматься своим багажом — сдаваемым и получаемым. Действие не чисто. Его бытие сопровождается обладанием — одновременно обладающим и являющимся предметом обладания. Начало действия — уже принадлежность и озабоченность тем, чему оно принадлежит и что ему принадлежит. Принадлежа себе, оно сохраняется, само становится существительным, существом. Тем самым оно, по существу, является заботой. Оно озабочено самим собой. Забота — не акт самого бытия на краю небытия, как полагает Хайдеггер. Напротив, она навязана прочностью начинающегося бытия, изначально обеспокоенного собственной переполненностью. Вместо бедности и наготы оно, в полном обладании собой, утверждает свою нетленность. Бытие обладает богатствами, которые, прежде чем стать источником наслаждения, становятся источником озабоченности.

Начать по-настоящему значит начать, неотчуждаемо владея собой. Это значит быть не в состоянии вернуться назад. Это значит подняться на борт и отдать швартовы. Но тогда нужно прожить авантюру до конца.

Прервать то, что действительно началось — значит в некотором роде завершить его провалом, а не упразднить его начало. Провал — часть авантюры. Прерванное не исчезает в небытии, как игра. То есть действие — это запись в бытии. А лень как отступление от действия — нерешительность перед лицом существования, лень существовать.

Но будучи отказом от действия, невозможностью начать, не относится ли лень к бездействию как состоянию? Вяло лежа в постели, отказываясь от всякого действия, не реализуем ли мы лень как позитивное событие счастья быть укрытым в своей раковине? Не является ли лень привлекательностью долгого утреннего валяния в постели?

В той мере, в какой это состояние не является сном или дремотой — ниже мы еще вернемся к онтологическому значению сна, — это не покой. Ощущение «нужно попытаться жить» из «Морского кладбища»<sup>6</sup> пронизывает его, подобно беспокойству, поэтому связь с существованием и действием налицо в самой сладкой лени. Лень угнетает, безделье тяготит, наскучивает. Человек наслаждения, развлечения, забавы избегает лени так же, как и работы.

Факт существования включает в себя связь, посредством которой существующее заключает договор с существованием. Он двойственен. Существованию главным образом не хватает простоты. Я обладает собой (*soi*), в котором не только отражается, но с кем имеет дело как со спутником или партнером; такую связь называют близостью. Я никогда не является простодушно одиноким, простодушно бедным. Царствие Небесное ему уже закрыто. Существование отбрасывает неутомимо преследующую его тень. Оно не глядится в нее с невинностью Нарцисса, сливаясь со своим отражением, но узнает вместе с ней об утрате собственной невинности. Иванушка-дурачок — простодушный и невинный Иван из русской народной сказки, — пытаюсь убежать от своей тени, бросает ей на съедение обед, который должен был отнести отцу в поле; но тень не отпускает и неимущего как свою последнюю неотчуждаемую собственность.

Существование волочит за собой груз — хотя бы само себя, — обременяющий его экзистенциальное путешествие. Нагруженное самим собой — *omnia sua secum portans*<sup>7</sup>, — оно лишено непоколебимого спокойствия античного мудреца. Оно не существует просто само по себе. Движение его экзистенции, которое могло бы быть прямым и ясным, изгибается и застревает в себе самом, выявляя в глаголе *быть* черты переходного глагола: не существуешь, но *самосуществуешь* (*on n'est pas, on s'est*).

Лень является ленью именно по отношению к этому предприятию. Трудность действия, от которого воздерживается лень, заключена не в некоем психологическом содержании боли, но в отказе предпринимать, иметь, заниматься. Лень — это бессильное безрадостное отвращение по отношению к самому существованию как грузу. Это страх жить, являющийся, тем не менее, жизнью, в которой боязнь непривычного, приключения, неизвестности — следствие тошноты, вызванной отвращением к предприятию существования. Такова лень Обломова в истории радикальной и трагической лени существовать, описанная в знаменитом произведении русского романиста. На первой же странице романа Гончаров



представляет нам своего героя лежащим, и это экзистенциальное *decubitus*<sup>8</sup> остается доминирующим образом.

То, что отвращает усталость от самого осуществления существования, то, от чего она бессильно отказывается в рукопашной, лень отвергает, отвергая рукопашную. Она хочет, чтобы существование, этот «всеобщий фарс» Рембо, разворачивалось без нее. Но даже в такой отрицании второго порядка она является, тем не менее, осуществлением бытия: подступающая горечь — результат отступничества, лишь подтверждающего договор. И снова существование предстает как связь с существованием.

Но главное в лени — ее место до начала действия, в каком-то смысле ее нацеленность на будущее. Это не мысль о будущем, за которой следует воздержание от действия. В самой своей конкретной полноте она — воздержание от будущего. Открываемая ею трагедия бытия от этого лишь углубляется. Это усталость от будущего. Начало не стимулирует ее в качестве возможности возрождения, свежего радостного мгновения; она уже заранее реализовала его как усталое настоящее. Быть может, она показывает, что для одинокого субъекта будущее, девственное мгновение, невозможно.

## 2. Усталость и мгновение

Мы должны продолжить анализ усталости для уточнения выявленной нами связи между бытием и действием, с тех пор как обнаружилось, что начало действия включает в себе «нужно быть», — начало действия, по видимому, содержащее фундаментальную структуру существования, раздваивающегося на «быть» и «иметь» и рушащегося под грузом «иметь».

Усталость, даже та, — та, особенно — которую легкомысленно называют физической, возникает сначала как напряженность, онемение, некое скрючивание. Будучи для психолога и физиолога мускульным обессиливанием и отравлением, она привлекает внимание философа совсем в другом отношении. Философ обязан поместить себя в мгновение усталости и обнаружить ее бытие. Не ее значение по отношению к некоторой референтной системе, но тайное событие, осуществлением, а не только исходом которого является данное мгновение. Нужно обшарить мгновение, найти прячущуюся в еще неведомом измерении его диалектику — таков основной принцип избранного нами метода, который прояснится путем применения к совокупности наших исследований.

Оцепенение от усталости весьма характерно. Оно проистекает от невозможности успеть, постоянно увеличивающегося разрыва между бытием и тем, к чему оно все еще привязано; так рука постепенно отпускает то, за что держится, отпускает в то самое мгновение, когда еще держит. Усталость — больше, чем причина этого отпускания, она и есть само это отпускание. Она такова в той мере, в какой живет не просто в руке, отпускающей с трудом приподнятый груз, но в руке, дорожащей тем, что отпускает: даже отпустив, рука судорожно сжимается. Действительно, усталость присутствует лишь в усилии и работе. Конечно, существует сладкая истома утомления, но это уже сон, в котором происходит усталое действие. Итак, далее мы покажем, что такие «ножницы» между бы-

тием и им самим, которые мы считаем основной характеристикой усталости, свидетельствуют о вмешательстве сознания, то есть о возможности «прервать» бытие посредством сна или забытья.

К чему мы стремимся, поднимая этот груз? Конечно, к цели действия. Она неуклонно присутствует среди всех наших повседневных занятий. Мы свободно стремимся к ней. Если чемодан кажется слишком тяжелым, в нашей власти поставить его, позвать более сильного, чем мы, носильщика, отказаться что-либо предпринимать. Если в усилии и присутствуют принуждение и зависимость, эта зависимость, по-видимому, может быть лишь внешней по отношению к нему в той мере, в какой цель навязана нашей воле.

Но мгновение усилия содержит и нечто большее. Оно свидетельствует о порабощении, непосредственно ставящем под сомнение нашу свободу в другом отношении. В акте сотворения божественный Глагол является гарантией высшей власти именно в качестве слова. Слово отделяется от того, кто его произносит; оно летит. Бог как истинный Бог не формировал творение сам, не приложил к нему руку, подобно демиургу. Его действие — магическое. Напротив, труд и усилие человека предполагают предшествующую им ангажированность. Мы впряглись в воз. Мы ему подчинились. В униженности человека, согбенно корпящего над своей работой, выражены заброшенность, самоотречение. Усилие, несмотря на его вполне свободный характер, свидетельствует об обреченности. Это усталость и труд. Усталость — не дополнительный феномен: в каком-то смысле усилие отталкивается именно от нее и к ней же возвращается.

Усилие отталкивается от усталости и возвращается к ней. То, что называют напряжением усилия, создано двойственностью порыва и усталости. Разумеется, творческий момент силы осуществляется вопреки усталости, благодаря риску. Но сам момент творения *ex nihilo* в качестве усилия — триумф над отчаянием и «lâchez tout»<sup>9</sup> усталости. Перевод этой двойственности на язык физики в виде двух разнонаправленных векторов не заменяет описания конкретного факта усилия и его внутренней диалектики, где творческий момент в некотором роде вырывается за пределы обладания, ограниченного и нагруженного усталостью, задерживающей порыв. Эту ситуацию не следует также описывать как простую регистрацию сознанием игры физических сил. Усилие — не познание. Это событие. Опережая себя и настоящее, усталость в экстазе порыва, превращающего настоящее в предшествующее, отстает от себя и от настоящего. Момент, благодаря которому порыв оказывается вовне, обусловлен фактом его нахождения здесь, по сию сторону. То, что называют динамизмом порыва, состоит одновременно из двух этих моментов, а не из предвосхищения будущего, как утверждает в классических исследованиях, пренебрегающих феноменом усталости. Усилие есть усилие настоящего, отстающего от настоящего.

Но на что обрекает усталость? Цель усилия выбрана свободно. Мы к ней не приговорены. Но если считать, что причиной усилия является сопротивление материала, то не будет ли обреченность, о которой мы говорим, лишь отчаянием конечного существа, не соответствующего собственным амбициям и слишком слабого для этого мира? Но усилие может быть успешным и следовательно, соответствующим тем целям, на

которые посягнуло. Однако в этой картине борьбы с материей философы просто задают само понятие предполагаемого действия. Оно не выводится, то есть у него нет философски отмеченного места в экономике бытия. Таким образом, введение этого понятия одновременно со столь же темным понятием материала и его сопротивления не позволяет осознать конкретный человеческий факт усилия и усталости. Напротив, исходя из мгновения усилия и его внутренней диалектики, мы, вероятно, сможем постичь понятие деятельности и ее роль в человеческом существовании.

Нам откроется смысл обреченности, заключенной в усилии, то, посредством чего оно впрягается в воз, если мы обнаружим его связь с мгновением. Волшебство безразлично к длительности. Это замок, возведенный за одну ночь, внезапное появление золоченой кареты лишь по мановению волшебной палочки. Палочка — неотторжимый атрибут волшебника. Ее мановение — граница времени, когда волшебник наблюдает за своим творением. Он не вникает в мгновение подлинного создания произведения. Он следит за ним со стороны. Напротив, труд и усилие человека — способ шаг за шагом сопровождать создающееся произведение.

Слушая мелодию, мы целостно воспринимаем ее длительность. Не обращаясь к анализу сложных музыкальных феноменов, можно сказать, что мгновения мелодии существуют лишь в той мере, в какой они поглощаются длительностью в мелодии, являющейся непрерывностью. Если мелодия проживается музыкально, вне контроля профессора, слушающего своего ученика, то есть не как труд и усилие, — мелодия лишена мгновений. Это совершенная модель, с которой Бергсон списал свою чистую длительность. Конечно, можно разделить музыкальную длительность на части и подсчитать их. Но каждое мгновение не в счет. Мгновения мелодии возникают, лишь чтобы умереть. Фальшивая нота — звук, противящийся смерти. Настоящее исчезает не только в рефлексии, объявляющей его неуловимым; по самому своему способу возникновения в мелодии это — рассеивание. Оно отмечено недействительностью. Не существует музыки в том смысле, в каком мы говорим о реальных существах, возможных воспроизведений, не являющихся самой музыкальной реальностью, со своими ритмом и длительностью. Музыку, по преимуществу, играют. Не существует ментального образа мелодии. Воспроизвести ее значит мысленно проиграть. Неспособность к чистой игре, быть может, является основной причиной смертельной скуки очерстевших взрослых, по обязанности посещающих концерты. Музыку и игру сближает длительность, в которой мгновение не принадлежит себе, не останавливается, не является настоящим. Усилие исключает игру. Конечно, оно может быть чисто спортивным; но тогда игра происходит в каком-то смысле поверх усилия, там, где мы разводим усилие и его цель, где можно наслаждаться его незаинтересованным бесполезным характером. Оно входит в более широкую психологическую систему, соотносясь с историей и временным горизонтом. Мгновение усилия, даже спортивного — прекращение всякой игры, серьезное предприятие, усталость. И так же поверх собственно усилия — в мысленной позиции по отношению к нему — находится та мистика труда, которая эксплуатирует темы радос-

ги или свободы труда. Радость никогда не заключена в самом труде. Она связана с другими соображениями — радостью выполненной задачи и долга, героизмом трудностей и самопожертвования.

Длительность усилия целиком состоит из остановок. Именно в этом смысле оно шаг за шагам сопровождает создающееся произведение. Разрывая и вновь связывая нить времен, в длительности усилие берет на себя мгновение. Усилие отстает от мгновения, которым обременит себя, в отличие от мелодии, в которой оно освобождено от настоящего, похищено, унесено ею; и одновременно усилие уже вовлечено в настоящее, в отличие от порыва, влекомого мгновением будущего. Усилие борется с мгновением как неизбежным настоящим, в которое оно безвозвратно вовлекается. Посреди анонимного течения существования происходит остановка, занимает позиция. Усилие — это само осуществление мгновения.

Таким образом, мы можем определить место деятельности в человеческом существовании. Приходя к понятиям действия и усилия, мы не исходим из уже содержащей их классической темы человека или духа, борющегося с материей либо миром. Понятия действия, сопротивления и даже материи происходят из первостепенного события настоящего как моменты онтологической авантюры. Действовать, значит взять на себя настоящее. Это не значит повторять, что настоящее актуально; но что настоящее — это появление из анонимного шума существования субъекта, борющегося с этим существованием, связанного с ним, берущего его на себя. Действие — это взятие на себя. Тем самым действие по своей сути является подчинением и зависимостью; но, с другой стороны, оно — первое проявление или конституирование самого существующего, *кого-то*, кто есть. Ведь усталость, задерживая в настоящем, обеспечивает дистанцию, формирующую связь: настоящее создается взятием на себя ответственности за настоящее.

Усилие обрекает именно потому, что берет на себя мгновение как неизбежное настоящее. Оно — невозможность избавиться от открывающегося вида на вечность. Оно — обреченность, так как полностью берет на себя мгновение и в это мгновение сталкивается с суровостью вечности. Отсюда глубокое размышление Бодлера о скелете-пахаре. Существование кажется ему одновременно безвозвратно вечным и как бы обреченным на, увы, вечные муки! Быть может, в какой-то неведомой стране нам придется содрать кожу с не поддающейся обработке земли и вогнать в нее тяжелую лопату нашей босой окровавленной ногой. Итак, усилие — не только форма, в которой хозяин по преимуществу заставляет раба нести меты своего рабства. Событие беспощадной ангажированности, не знающей искупления, присуще и совершенно свободно выбранному труду, самому спонтанному усилию. Не мука усилия превращает его в удел рабства; усилие мучительно, потому что является в то мгновение событием порабощения. Древнее проклятие труда связано не только с необходимостью работать ради пропитания; оно целиком заключено в мгновении усилия. Таким образом, смысл усилия и печать свободы или порабощения, проявлением которой оно является, не следует искать в отношении работающего человека к обрабатываемому по его усмотрению материалу либо к заставляющему его работать хозяину. Следует прежде всего обра-



тяться к самому моменту совершения усилия и, теперь уже можно это сказать, к осуществляемому усилием мгновению, в котором уже сквозит усталость. Мука усилия, или усталость, целиком состоит из такой приговоренности к настоящему.

Но если усталость — приговоренность к бытию, она является также онемением, иссушением, разрывом с живительными источниками. Рука не выпускает поднимаемый груз, но как бы предоставлена сама себе, рассчитывает лишь на себя. Оставленность *sui generis*<sup>10</sup>. Это не одиночество человека, покинутого миром, за ходом которого он уже не поспевает, а одиночество, если можно так выразиться, человека, не поспевающего за собой, отделяющегося от себя — в вывихе Я по отношению к себе самому, — не воссоединяющегося с собой в то мгновение, в которое он тем не менее навеки вовлечен.

Устать значит устать от бытия. До всякой интерпретации, в конкретной полноте усталости. В своей простоте, целостности, темноте усталость — своего рода отставание в существовании, вносимое существующим. И это отставание образует настоящее. Благодаря подобной дистанции в существовании, существование является связью между *определённым* существующим и собой. Это — возникновение существующего в существовании. И наоборот, внутренне почти противоречивый момент настоящего, отстающего от себя самого, — не что иное как усталость. Усталость не сопровождает, а осуществляет его. Отставание — это она и есть. Поглощение существования мгновением здесь непосредственно ощутимо. Конечно, усталость — не истечение срока подписки на бытие. Закрывающееся в ней отставание все еще остается вписанным в существование, но именно особенность этой вписанности, ее некоторая неуверенность, позволяет уловить ее, захватить врасплох ту операцию поглощения, которую навсегда скрывает взятое на себя существование.

Таким образом, если настоящее создается путем взятия на себя бремени настоящего, если *отставание* усталости создает дистанцию, в которую включается событие настоящего, если, наконец, это событие соответствует возникновению *существующего*, для которого *быть* значит *брать на себя бытие*, — существование существующего по сути есть действие. Нужно, чтобы существующее было действием, даже когда это бездействие. Такая деятельность бездействия — не парадокс. Сесть на землю: сам этот акт — уже отдых, в той мере в какой отдых является не чистым отрицанием, а напряженностью поддержания, осуществления *здесь*. Основная деятельность отдыха, его основа, обусловленность предстают, таким образом, в качестве самой связи с бытием, возникновения существующего в существовании, ипостаси. Общей целью данного труда является не что иное как объяснение импликаций этой фундаментальной ситуации.

Но если активный момент действия, составляющий его актуальность, не что иное как поглощение настоящего, то труд, направленный на объекты мира, содержит, по-видимому, нечто большее, чем такое поглощение. Осуществляемое им поглощение обретает в мире новое предназначение. Что означает по отношению к онтологической функции действия та роль, которую оно берет на себя в мире? Что есть мир в онтологической авантуре, где существующее возникает как гипостазирование существования?

# Мир

## 1. Намерения

Взять на себя мгновение посредством усилия не означает создать связь между собой и миром.

Самое явное различие проистекает из того факта, что в мире мы имеем дело с вещами. Если, беря на себя мгновение, мы безвозвратно обязуемся существовать в чистом событии, не отсылающем к какому-либо существительному, вещи, то в мире на смену перипетиям действия бытия, бытия-*глагола*, приходят существительные в сопровождении прилагательных, вещи бытия, обладающие ценностью, ждущие наших намерений. Быть в мире значит быть привязанным к вещам. «Я из тех, для кого внешний мир существует» Теофиля Готье выражает радостный вкус к вещам, составляющий бытие в мире.

Понятие намерения наиболее точно выявляет эту связь. Но его нужно воспринимать не в нейтральном развоплощенном смысле, в котором оно фигурирует в средневековой философии и у Гуссерля<sup>11</sup>, но в общепринятом значении, включающем стимул желания. Желания, а не заботы, если только это не озабоченность непосредственным.

Забота существовать — это онтологическое продолжение отсутствует в намерении. Желая, я не обеспокоен бытием, а поглощен желаемым, вещью, которая полностью погасит мое желание. Я невероятно искренен. За желаемым в качестве желаемого не вырисовывается никакой последующей отсылки, указывающей на связь желаемого с авантюрой существования, в его экзистенциальной наготе. Конечно, мы не живем, чтобы есть, но неверно говорить, что мы едим, чтобы жить. Мы едим, потому что голодны. У желания нет тайной подоплеки, похожей на мысли. Это добрая воля. Все остальное — биология. Желанное — цель, желанное — предел.

Конечно, желание *бессознательно* предполагает нечто большее, чем его объект, и может превзойти желаемое; разумеется, мы всегда *имплицитно* понимали смысл слова «быть» в его обнаженной бытийности, поскольку наши объекты существуют. Но оценивался ли по достоинству тот факт, что все это — бессознательно и имплицитно? Со времени *открытия бессознательного* — такое терминологическое противоречие свидетельствует о существенном интеллектуальном потрясении — философия мыслит бессознательное как другое сознание, не признавая онтологическую функцию бессознательного и его специфическую связь с сознательным озарением, с *откровенностью*, возникающей из тьмы, глубины и двусмысленности бессознательного. Бессознательное интерпретируется в терминах сознания, и наоборот. Бессознательное предстает как возможное, или зарождение, или вытеснение. В действительности же импликация, на которую ссылаются, говоря об «имплицитных знаниях», уже не представляет структуру познания; намерение и свет как основные события мира там больше ничего не значат. Сознание — это именно искренность. Помещая сущее в мир в качестве интенции, прежде всего утверждают — история нашей цивилизации и философии подтверждает это, — что мир является полем сознания; во всяком случае, особая структура, ха-

рактизирующая сознание, управляет и делает осмысленными любые просачивания бессознательного в мир. Бессознательное играет свою собственную роль «до» мира.

Философия и цивилизация Запада никогда не выходят «за пределы чисел и существ», они обусловлены светским миром. Сама любовь мыслится как привлекательность желаемого, где «молодой человек» или «красивая девушка» — лишь повод. *Orekton*<sup>12</sup> книги X «Метафизики» Аристотеля — высшее бытие, неподвижное, любимое, но вовсе не любящее, предел. Проблема Блага ставится как проблема конца.

В действительности пара «*бытие-ценность*» вовсе не антитетична. Реальность вещи состоит именно в ее конечности. Вещь как конец намерения — это цель, предел, крайность. В качестве ценности, цели желания объект — это *некое* бытие, конец движения, начало неподвижности, спокойного отдыха в себе. Его *в-себе* вытекает из движения; но хотя понятие движения и противопоставляется объекту, движение своей однозначной откровенностью утверждает последний, наделяет его значением. В западном идеализме в целом *существовать* соотносится с таким интенциональным движением, направленным изнутри *вовне*. Сущее — это то, что продумано, увидено, задействовано, желаемо, прочувствовано; это объект. Таким образом, у существования в мире всегда есть центр; оно никогда не бывает анонимным. Понятие души, закрытого внутреннего мира является для существования мира определяющим. Реализм не избегаёт его, идеализм не стремится его избежать. Мир — это то, что нам дано. Потрясающе точное выражение: конечно же, Данность дана не нами, но мы ее приемлем. У нее уже есть сторона, свидетельствующая о конце намерения.

Намерение не просто направлено на объект, этот объект находится в нашем распоряжении. Именно этим желание и аппетит коренным образом отличаются от вечно беспокойной потребности. Платоновская теория негативных удовольствий, которым предшествует нехватка, не знает того обещания желаемого, которое само желание несет в себе как радость. Радость, не связанную ни с «качеством», «психологической природой» того или иного желания, ни со степенью его интенсивности, ни с сопровождающим его шармом легкого возбуждения, но с самим фактом, что мир — дан. Мир — это мир, открытый нашим намерениям; это щедрость земной пищи, в том числе раблезианской; это мир, где молодость счастлива и нетерпелива в желаниях. Он заключается не в дополнительном качестве объекта, но в предназначении, указанном его открытием; в самом этом открытии, свете. Объект предназначен для меня, он мой. Желание как связь с миром включает в себя одновременно дистанцию между мной и желаемым и, следовательно, то время, которое у меня еще есть, — и обладание желаемым, предшествующее желанию. Подобное положение желаемого до и после желания вытекает из его данности. Факт данности и есть Мир.

Резко выделяющиеся в мире события, такие как встреча с другим, могут включаться и действительно включаются в него посредством цивилизации, благодаря которой нам совершенно недвусмысленно дано все и вся.

Разумеется, к другому в мире не относятся, как к вещи, но он никогда не отделяется от вещей. Мало того, что к другому относятся, исходя

из его общественного положения, а уважение к личности проявляется в уважении ее прав и прерогатив — институты, как бы расставляя вещи, связывают нас с людьми, сообществами, историей и сверхъестественным: другой уже по одежке является в мире вещью.

Мы имеем дело с одетыми людьми. Человек уже элементарно позаботился о своем туалете. Он посмотрелся в зеркало и увидел себя. Он умылся, смыл с лица остатки сна и следы инстинктивной настороженности — он чист и абстрактен. Социальность прилична. Самым тонким общественным отношениям придается форма; она блюдет видимость, придавая светскость любой двусмысленности, одалживая ей одежду откровенности. То, что не подчиняется формам, отсекается от мира. Скандал скрывается в темноте, дома, у себя — в своего рода экстерриториальности по отношению к миру.

Встречающаяся простая нагота тела ничего не меняет в универсальности одежды. Нагота здесь теряет значение. Призывная комиссия обращается с человеческими существами как с человеческим материалом. Они одеты в *форму*. Красота — совершенная форма — это высшая степень совершенства, и античные статуи никогда не бывают действительно голыми.

Форма — то, чем человек поворачивается к солнцу, благодаря чему имеет лицо, которое дарит, предлагая себя. Она скрывает наготу, в которой раздетый человек скрывается от мира, в которой он действительно *есть*, его существование протекает словно в другом месте, имеет «изнанку», будто он застигнут «как мелькнувшая из-под рубашки голая грудь». Вот почему отношение к наготе является подлинным опытом инаковости другого — если только термин «опыт» возможен применительно к отношению, выходящему за границы мира. Социальности в мире не присуща эта тревога человека перед лицом другого человека, перед инаковостью. Конечно, она включает в себя гнев, возмущение, ненависть, привязанность и любовь, направленные на качества и сущность другого; но считающееся болезненным врожденное смущение перед самой инаковостью другого изгнано из мира. Нужно найти, что сказать своему спутнику — обменяться мыслями, вокруг которых, как вокруг третьего члена отношения, обязательно выстроится социальность.

В мире социальность является коммуникацией или общностью. Поссориться значит констатировать отсутствие чего-либо общего. Контакт возникает благодаря причастности к чему-то общему — идее, интересу, произведению, трапезе, «третьему человеку». Люди не находятся просто друг против друга, они пребывают друг с другом вокруг чего-то. Ближний — это сообщник. *Я* как термин отношения вовсе не теряет в нем своей *самости*. Вот почему цивилизация как связь с людьми сохранила формы приличий и одновременно так и не смогла преодолеть индивидуализма: индивид в полной мере сохраняет свое *Я*.

Все конкретные отношения между людьми в мире заимствуют свой *реальный* характер у третьего термина. Это общность. Когда отношения начинают устанавливаться непосредственно между личностями, мы предчувствуем непрочность самих этих личностей, ставших фантазмагоричными. Когда о ком-то говорят, что у него характер или натура, что это «че-

ловек», существо во плоти и крови, имеют в виду связь с чем-то существенным. Реальность и конкретность человеческого существа измеряется здоровьем — откровенным движением желающего к желаемому, доброй волей, твердо знающей, чего она хочет. Когда Я является центром доброй воли, а мысли и действия не маскируют некое Я, неспособное раскрыться, — критик, закрывающий роман, заявляет: в нем есть реальные персонажи. В противном случае он упрекает романиста в заидеологизированности; тогда последнее слово остается за врачом, чьей речи охотно подражают, — ведь здоровье и болезнь описывают именно связь намерения с собственным пределом. Он заявляет, что принц Гамлет безумен, и отказывается продолжать анализ — ведь никто не обязан бредить вместе с сумасшедшими.

Таким образом, бытие в мире характеризуется откровенностью намерения, достаточностью мира и удовлетворением. Мир — профанный и светский. Со времен Аристотеля мы мыслим мир посредством феномена формы, прекрасно одевающей содержание. Точки объекта, составляющие его светящуюся поверхность, образуют перспективу, они показывают нам объект, ограничивая его случайности и капризы. Показывается и поддается нам непостижимая тайна вещи. Благодаря формам мир устойчив и крепок. Объекты определяются своей конечностью: форма как раз является тем способом окончания, когда законченное определено и уже доступно восприятию.

Итак, достойно сожаления заблуждение современной философии, поместившей события — ей принадлежит несомненная заслуга их открытия под чисто негативным термином бессознательного — внутрь мира и осудившей в качестве лицемерия, вырождения, «буржуазности», бегства от сути то поведение в мире, чья светскость и удовлетворенность просто свидетельствуют о самом предназначении мира. Другое дело, что можно задаться вопросом о месте мира в онтологической авантюре и искать эту авантюру внутри самого мира.

Таким образом, для нас вновь обретает свое значение феноменологическая редукция Гуссерля, знаменитая *epoche*<sup>13</sup>. Она состоит в проводимом ею разделении между судьбой человека в мире, где всегда есть объекты, как и люди, и дела, которые нужно сделать, — и возможностью снять это «утверждение естественной позиции». начать собственно философское размышление, которое сможет отыскать смысл самой «естественной позиции», то есть мира. Оставаясь в мире, мы не можем вынести заключение о нем.

Мы склонны видеть одно из самых глубоких хайдеггеровских открытий в попытке отделить понятие мира от понятия суммы объектов. Но для описания бытия-в-мире немецкий философ и обратился именно к онтологической конечности, которой подчинил объекты в мире. Усмотрев в объектах «техническое» — в том смысле, в каком говорят, например, о «военной технике» — он включил их в озабоченность существованием, равнозначную, в его понимании, самой постановке онтологической проблемы. Тем самым он недооценил в основном мирской характер бытия в мире и искренность намерения.

Не все, данное в мире — инструмент. Для интендантской службы пища — это довольствие; дома, укрытия — «казарма». Для солдата хлеб.

гимнастерка, койка — не материальная часть. Они не «с целью», но цели. Формулировка «дом — это средство жительства» совершенно неправильна; во всяком случае, она не учитывает того исключительного места, которое ощущение «у себя дома» занимает в жизни человека, принадлежащего к оседлой цивилизации, того, что всяк хозяин в своем доме; говорить, что одежда существует, чтобы надевать ее на себя, значит не улавливать то, посредством чего одежда избавляет человека от унижения быть голым; продовольствие в еще меньшей мере принадлежит к категории «материальной части».

Остановимся подробнее на примере пищи. Он занимает привилегированное место в повседневной жизни, особенно благодаря репрезентации связи между желанием и его удовлетворением, воплощающей сам тип жизни в мире. Эта связь характеризуется полным соответствием между желанием и его удовлетворением. Желание прекрасно знает, чего оно жаждет. И пища позволяет полностью реализовать его намерение. В определенный момент все съедено. Сравним еду с любовью, находящейся по ту сторону экономической деятельности и мира. Любовь характеризуется сущностным, неутолимим голодом. Пожать руку другу значит высказать ему свою дружбу, но высказать ее как нечто невыразимое, более того, нечто несвершившееся, как перманентное желание. *Сама позитивность любви заключена в ее негативности*. Поддерживающий пламя хворост не сгорает. Трепет, который испытываешь перед любимым существом, не только предшествует тому, что на языке экономик называют обладанием; он присутствует и в самом обладании. В беспорядочности ласк заключено признание невозможности доступа, неудавшегося неистовства, отказа в обладании. Поцелуй и укус — трагически насмешливое подобие «еды». Как будто ошиблись в природе желания, поначалу спутав его со что-то ищущим голодом, а затем обнаружив, что это ни на что не направленный голод. *Другой* — именно такое измерение без объекта. Сладострастие — погоня за все более щедрым обещанием; его порождает усиливающийся голод, освобождающийся от всякого бытия. Нет цели, не видно конца. Сладострастие бросается в безграничное, пустое, головокружительное будущее. Оно поглощает чистое время, не заполненное, не отмеченное никаким *объектом*. «Удовлетворение» — не пребывание в потустороннем, но возврат к себе, в однолинейный мир настоящего. Это падение совершенно несравнимо с насыщением, что бы ни говорили, помещая все относящееся к любви среди экономических категорий вместе с аппетитом и потребностями. Напротив, еда спокойна и проста; в ней полностью осуществляется откровенность намерения: «человек, который ест — самый праведный среди людей».

Целостность нашего бытия-в-мире характеризуется структурой, в которой объект точно согласуется с желанием. Объект действия, по крайней мере на уровне феномена, никогда не отсылает к озбоченности существованием. Именно он составляет наше существование. Мы дышим, чтобы дышать; едим и пьем, чтобы есть и пить; укрываемся, чтобы укрываться; учимся, чтобы удовлетворить наше любопытство; гуляем, чтобы гулять. Все это — не *для того, чтобы жить*. Все это и значит жить. Жить — это откровенность. Мир, — в противоположность тому, что миром не является, — это мир, где мы живем, гуляем, обедаем и ужинаем,



ходим в гости, посещаем школу, беседем, ставим опыты и занимаемся исследованиями, пишем и читаем книги; это мир Гаргантюа и Пантагрюэля, а также Мессира Гастера, первого Знатока Искусств в мире; но это и тот мир, где Авраам пас свои стада, Исаак рыл колодцы, Иаков строил дом, где Эпикур возделывал свой сад и где «каждый защищен тенью своего фигового дерева и виноградника».

Быть в мире значит именно вырваться из последней причастности к инстинкту существовать, из всех пропастей Я, которому никогда не освободиться от масок, чьи положения всегда — позы, кто не способен исповедоваться, — и откровенно идти к желаемому, принимая его за то, что оно есть. Это сама возможность желания и откровенности. В цепи, которая, по Хайдеггеру, приводит каждый миг нашего существования к задаче существовать и где, нажимая на наш дверной звонок, мы открываем полноту существования, так как по ту сторону действия мы уже прошли все промежуточные этапы, отделяющие это действие от самой заботы быть, — сознание описывает замкнутый круг, где и пребывает, отказываясь от всякой последующей конечной цели, круг, где может быть место *удовлетворению и исповеди*. Этот круг и есть мир. Сопряженность с заботой в нем, по крайней мере, ослаблена. В эпохи нищеты и лишений за объектами желания брезжит тень последующей конечной цели, затемняющая мир. Когда нужно есть, пить и согреться, чтобы не умереть, когда пища становится топливом, как на некоторых тяжелых работах — кажется, что перевернутый, абсурдный, приближающийся к своему концу мир должен быть обновлен. Время выходит из себя.

Совершенно очевидно, что желание не самодостаточно, оно сопряжено с потребностью и отвращением к сытости; но мир в онтологической авантюре — это эпизод, вовсе не заслуживающий названия падения, обладающий собственным равновесием, гармонией и позитивной онтологической функцией: возможностью вырваться из анонимного бытия. Мы воспринимаем мир всерьез в тот самый момент, когда он, кажется, рушится, а мы еще предпринимаем разумные действия и поступки; когда приговоренный выпивает свой стакан рома. Назвать мир обыденным и осудить как неподлинный значит недооценить искренность голода и жажды; под предлогом защиты человеческого достоинства, скомпрометированного вещами, закрыть глаза на ложь капиталистического идеализма, а также на предлагаемое им бегство в красноречие и опиум. Великая сила марксистской философии, исходящей из человека экономического, состоит в возможности полностью избежать лицемерия проповеди. С позиций искренности намерения, чистосердечия голода и жажды предлагаемый марксистской философией идеал борьбы и самопожертвования, побуждение к культуре — лишь продолжение этих намерений. Марксизм притягателен именно сущностной искренностью этого предложения и призыва, а не мнимым материализмом. Он вне всегда возможного подозрения, бросающего тень на любой идеализм, не коренящийся в простоте и однолинейности намерения. Ему не приписываются задние мысли лжеца, а также того, кто обманут или пресыщен.

Как мы сейчас покажем, жизнь в мире — это сознание, поскольку оно дает возможность существовать в глубине существования. Откровенность

по отношению к вещам — это нерешительность по отношению к существованию, предстающему как задача, которую следует взять на себя, и порождающему субъект, существующее: существующее возьмет на себя существование.

## 2. Свет

Мир — это данность. Облекая объект, форма представляет нам его. Но не спутали ли мы практическую структуру деятельности и желания с теоретической структурой формы? Не вообразили ли мы — жертвы закоренелого интеллектуализма, — что теоретическое созерцание форм является условием практической деятельности и желания? Мы не учитывали это различие: дело в том, что практическое и теоретическое объединены в исходной данности. Созерцание направлено на объект как данность. Тем самым оно больше, чем «чистое созерцание», это уже элемент действия. Не метафорического действия, но намерения, то есть желания, стремления взять, присвоить; но взять то, что изначально дано. Мы заменяем понятие созерцания, полностью чуждого созерцаемым формам, намерением, направленным на то, что дано.

Следует описать собственное движение интенции, которое Гуссерль анализирует либо в его спецификациях, либо в сочетаниях с другими намерениями. Данность — не мы. Я обладает ею, но не угнетено этим обладанием, оно сохраняет по отношению к объекту ту дистанцию и сдержанность, которые отличают интенцию от наслаждения. Это обладание на расстоянии, свободное обладание и составляет интенциональность интенции. Конечно, открытие этого понятия было воспринято, особенно в ту эпоху, когда Я мыслилось вне мира, как открытие нашего присутствия в мире, вовлеченности в мир, содержащейся в самом бытии Я; но не менее важна и другая сторона этого феномена. Следует подчеркнуть, что благодаря интенции наше присутствие в мире осуществляется на расстоянии, мы отделены от объекта интенции расстоянием, разумеется, преодолимым — и все же это дистанция. Ситуация, чья банальность вырисовывается при сравнении со связью существующего с существованием, из которой мы исходим. Конечно, эта связь — событие и отношение, но двойственность членов такого отношения обусловлена тем фактом, что существование, собственно, — не *термин*, не существительное; оно липнет ко мне, вместо того, чтобы оставаться на расстоянии. Я не направлено на свое существование, оно включено в него. Находясь во власти, существование владеет. Мир, данный в интенции, оставляет Я свободу по отношению к миру. Данность не давит нам на плечи, она здесь снята, как бы сдана на хранение. Внешний характер вещи связан с фактом их доступности для нас, нашего приближения к ним: объект отдается, ждет нас. Таково законченное понятие *формы*. Это то, благодаря чему вещь показывается и подает повод; то, что в ней освещено, доступно восприятию; то, что ее поддерживает. Вещь — всегда объем, чьи внешние поверхности поддерживают содержание, одновременно показывая его. Действительность состоит из достаточно прочных элементов. В них

вполне возможно проникнуть. Но такое проникновение не позволяет разбить форму, оно скользит по ее поверхности.

Я в мире также одновременно и тяготеет к вещам, и уходит от них. Это — интериорность. Я в мире обладает внутренней и внешней сторонами.

Сказать, что интенциональность и есть источник «смысла», значит определить ее. Смысл — это то, благодаря чему внешнее пригнано к внутреннему и соотносится с ним. Изначально смысл не является сведением познания или восприятия к принципу или понятию. Иначе в чем бы состоял смысл несводимого принципа? Смысл — это пронцаемость для разума, характеризующая то, что называют ощущением; или, если угодно, это сияние.

Действительно, мы можем говорить о видении и свете в связи с любым чувственным или интеллигибельным восприятием: мы видим прочность объекта, вкус блюда, запах духов, звук инструмента, верность теоремы. Исходит ли он от чувственного или интеллигибельного солнца, свет со времен Платона обуславливает любое бытие. Мысль, волевой акт, чувство, независимо от дистанции между ними и интеллектом, являются прежде всего опытом, интуицией, ясным видением или ясностью, стремящейся проявиться. *Забота* Хайдеггера, утратившая фундамент восприятия, тем не менее содержит озарение, превращающее ее в понимание и мысль. Таким образом, двойственность внешнего и внутреннего содержится в глубине самого *Dasein*<sup>14</sup>, солидаризируясь с традиционной онтологией в целом, обращающейся к существованию посредством мира.

Свет, наполняющий нашу вселенную — независимо от его физико-математического истолкования — феноменологически является условием феномена, то есть смысла: объект, существуя, существует для кого-то, предназначен для него, уже тяготеет к внутреннему и, не растворяясь в нем, отдается. То, что исходит извне — озарено — и понято, то есть исходит от нас. Благодаря свету объекты являются миром, то есть принадлежат нам. Собственность — составляющая мира: она дается и воспринимается посредством света. Восприятие как основа всех наших ощущений — источник собственности в мире; собственности, не являющейся обузой, не имеющей ничего общего с притяжательным характером выражений типа «мой крест».

Освещенное пространство целиком сосредоточивается вокруг владеющего им разума. В этом смысле оно уже является своего рода результатом синтеза. Пространство Канта — сущностно освещенное. Оно доступно, исследуемо во всех своих измерениях. Оно уже поддается поглощающему его движению, мгновенно осуществляемому видением, — предвосхищаемой модели скорости. Тем самым видение — по преимуществу смысл. Оно схватывает и размещает. Связь объекта с субъектом дается одновременно с самим объектом. И открывается горизонт. Смутность других ощущений связана с отсутствием горизонта, с тем удивлением, которое они как таковые вызывают у нас.

Таким образом, свет дает возможность окутать внешнее внутренним, что образует самую структуру *cogito*<sup>15</sup> и смысла. Мысль — всегда ясность или зоря ясности. Ее сущность составляет чудо света: благодаря свету

объект, приходящий извне, уже принадлежит нам в предваряющем его горизонте; приходя из уже воспринятого извне, он становится как бы пришедшим из нас, затребованным нашей свободой. Антитеза *a priori*<sup>16</sup> и *a posteriori*<sup>17</sup>, а также созерцания и желания, в момент ясности преодолевается.

Итак, мир, чье существование характеризуется светом, не является суммой существующих объектов. Сама идея целостности, системы понятна лишь благодаря постигающему ее существу. Целостность существует постольку, поскольку отсылает к освещенному внутреннему. Здесь мы признаем глубину взглядов Канта на роль синтеза апперцепции и ее целостности в конституировании мира — при том условии, что речь идет о синтезе интуиции, видения, света.

Понятия данности, намерения и света подводят нас к понятию знания, посредством которого западная мысль в конечном итоге интерпретирует сознание.

Речь идет о знании в очень широком смысле. Разумеется, западной философии, помимо интеллекта, знакомы и другие формы сознания; но даже в своих наименее интеллектуальных перипетиях разум — это то, *что знает*. Акты чувствования, страдания, желания или воли принадлежат к жизни разума самим фактом своей осознанности, как опыты, мысли в картезианском смысле. Эмпиризм, видящий источник познания в ощущениях, остается верен этому отождествлению духовности и знания. Ведь он рассматривает ощущение как *начальное сведение*, пренебрегая его особым вкусом и своего рода плотностью ощущения — всем тем, из-за чего оно могло показаться темным и смутным Декарту и Мальбраншу, усматривавшим в чувстве лишь предупреждение. Согласно традиционной интерпретации, никакое более сокровенное движение не предваряет в ощущении осуществляемое им восприятие. Чувственный объект будет конституирован, но разум уже утверждает в ощущении, он уже — знание и восприятие.

Но, недвусмысленно тяготея к объекту, знание является, в сущности, способом бытия по сию сторону бытия. Это способ соотноситься с событиями, сохраняя способность не быть вовлеченным в них. Субъект — это способность бесконечного отступления, позволяющая всегда находиться за тем, что с нами происходит. Утверждение Канта, что внутреннее чувство дает нам субъекта, уже измененного объективными условиями, действительно, позволяет постичь сущность субъекта, никогда не сливающегося с собственным представлением о себе: субъект — это свобода по отношению к любому объекту, отступление, это субъект *сам по себе*. В этом смысле, вопреки современным философским воззрениям, провозглашающим независимость практики по отношению к познанию, знание — условие любого свободного действия. Действительно, отношение субъекта к объекту, к которому пытаются свести познание, предстает здесь как позиция субъекта действия, отказывающегося от действия. Сущностью созерцания якобы является лишь созерцание. Объект возникнет перед невозмутимым взором познания в тот самый момент, когда этот взор станет невозмутимым, а действие — естественное состояние живого существа — окажется парализованным: когда просящийся в руку инструмент предста-

нет на непреодолимом для руки расстоянии. Созерцание, определяемое подобным образом по отношению к действию, определяется лишь негативно; но главное, определение предполагает здесь понятие, которое стремится очертить. Если бы действие не содержало в себе возможности воздержания, последнее не вытекало бы из него. Знание как свет и намерение и есть такая способность субъекта действия не быть вовлеченным в связь с наличествующим, не компрометировать себя тем, что с ним происходит — объектами или даже собственной историей.

Таким образом, свет — это событие приостановки, *epoche*; приостановки, состоящей в том, чтобы не компрометировать себя объектами или историей, с которыми связан или которую осуществляешь; всегда оставаться внешним по отношению к этим объектам и истории, даже когда речь идет об истории самого бытия, приостанавливающего историю. Свет определяет Я, его способность бесконечного отступления и ситуацию самого по себе. Существо, всегда находящееся вне бытия и даже вне самого себя; как и полагал Кант, его невозможно уловить внутренним восприятием.

Итак, существование в мире в качестве света, делающее желание возможным, — это возможность, находясь внутри бытия, отделиться от него. Войти в бытие, соединяясь с объектами, значит осуществить связь, уже отмеченную недействительностью. Это значит выйти из анонимности. В мире, где все как будто подтверждает нашу солидарность с totalностью существования, где мы вовлечены в хитросплетения всеобщего механизма, наше первичное чувство, неискоренимая иллюзия — это чувство или иллюзия свободы. Быть в мире — значит существовать в той неуверенности, в том интервале, которые предстали перед нами в ходе анализа усталости и настоящего. То, что мы скажем ниже о сознании, его способности останавливаться, погружаться в бессознательное, позволяя себе отсрочку, уточнит роль мира в онтологической аванюре, где существующее возникает из существования и затем поддерживает с ним связь. Таким образом, наше существование в мире с его желаниями и повседневным беспокойством — не грандиозный обман, падение в неаутентичность, не бегство от нашей глубинной судьбы. Это лишь усиление сопротивления анонимному и фатальному бытию, превращающему существование в сознание, то есть связь существующего с существованием посредством света, одновременно заполняющего и поддерживающего интервал.

Различая в усилии первичную неуверенность существования, представляя мир как всегда обратимую привязанность к объектам, сохраняющую невовлеченность в бытие, мы описали первые проявления существующего, возникающего из анонимности существования. Свет, знание, сознание, как из этого следовало, создают само событие гипостазирования. Но, чтобы обострить ощущение значимости этого события, мы должны наконец напрямую обратиться к центральному понятию данного труда — анонимному существованию. Для этого нам следует приблизиться к ситуации, где поддерживаемая намерением и знанием, при всей их откровенности, свобода по отношению к бытию сталкивается с отсутствием мира, со стихийным.

# Существование без мира

## 1. Экзотика

Наша связь с миром позволяет нам вырваться из мира.

Вещи соотносятся с внутренним как части данности мира, объекты познания или объекты обихода, включенные в механизм практики, едва выявляющей их инаковость. Искусство позволяет им выйти из мира, тем самым вырывая их из принадлежности субъекту. Изначальная функция искусства, известная по его первобытным проявлениям, состоит в замене самого объекта его образом — то, что Бергсон называет снимком объекта, абстракцией, считая их чем-то меньшим, чем объект, и не видя здесь прибавки эстетики. Фотография именно осуществляет эту функцию. В результате вклинивания между нами и вещью ее образа вещь вырывается из перспективы мира. Нарисованная ситуация, рассказанное событие должны прежде всего воспроизводить реальную ситуацию, факт; но факт нашего косвенного обращения к ним посредством картины и рассказа их существенно изменяют. Изменение не связано с освещением или композицией картины, тенденцией или версией рассказчика; оно обусловлено той косвенной связью, которую мы с ними поддерживаем, — с их экзотикой<sup>18</sup> в этимологическом смысле этого слова. То, что называют «незаинтересованностью» искусства, относится не только к нейтрализации возможности действовать. Экзотика вносит изменения в само созерцание. «Объекты» находятся вовне, и это извне не соотносится с «внутри», не происходит естественного «обладания» ими. Картина, статуя, книга — объекты *нашего* мира, но благодаря им изображаемые вещи вырываются из нашего мира.

Искусство, даже самое реалистическое, придает характер *инаковости* изображаемым объектам, являющимся, тем не менее, частью нашего мира. Оно представляет их нам нагими, в их истинной наготе — не отсутствии одежды, а, если можно так выразиться, в самом отсутствии форм, то есть в отсутствии обратимости внешнего во внутреннее, осуществляемой формами. Формы и цвета картины не скрывают, а раскрывают вещи в себе именно потому, что сохраняют их внеположенность. Действительность чужда миру как данности. В этом смысле произведение искусства одновременно подражает природе и как можно дальше отходит от нее. Вот почему все, что принадлежит ушедшим мирам — архаика, древность — производит эстетическое впечатление.

Мир дан нам в восприятии. Звуки, цвета, слова отсылают к объектам, некоторым образом покрывая их. Звук — это шум объекта, цвет сцепляется с прочной поверхностью, слово таит в себе смысл, называет объект. Благодаря своему объективному значению восприятие наделено и субъективным значением: внешность соотносится с внутренним, не являющимся вещью в себе. В своем движении искусство покидает восприятие ради реабилитации ощущения, отрывает качество от этой отсылки к объекту. Вместо того, чтобы доходить до объекта, интенция теряется в самом ощущении; именно такое блуждание в ощущении, в *aisthēsis*<sup>19</sup>, и производит эстетическое впечатление. Это не путь, ведущий к объекту, но отдаляющее от него препятствие; однако оно — не субъективного порядка. Ощу-

шение — не материал восприятия. Оно выделяется в искусстве как новый элемент. Более того, оно возвращается к безличности *стихии*.

Ощущение не является еще не сформировавшимся качеством, как нас учит кантовская психология. Организованность или анархия ощущения не связаны с его объективностью либо субъективностью. Сведенное к чистому качеству, ощущение уже было бы объектом в меру своего сияния. Способ, благодаря которому в искусстве чувственные качества, составляющие объект, в то же время не приводят ни к какому объекту и остаются в себе, — это событие ощущения как такового, то есть эстетическое событие. Можно также назвать его музыкальностью ощущения. Действительно, в музыке этот способ освобождения качества от какой-либо объективности — а значит, и всякой субъективности — предстает совершенно естественным. Музыкальный звук — уже не шум. И он способен к связям и соединениям, более не имеющим ничего общего с порядком вещей. Цвета, более тесно связанные с вещами, отделяются от них, прежде всего, в живописи, ощущающей себя революционной. Тогда они, в свою очередь, составляют ансамбли, безразличные к синтезу объектов в мире. Слово неотделимо от смысла. Но ему предшествует материальность наполняемого им звука, позволяющего вернуться к ощущению и музыкальности в только что данным нами определении: смысл восприимчив к ритму, рифмам, размерам, аллитерациям и т.д. Но слово отделяется от своего объективного смысла и возвращается к чувственному элементу и другим способом — в силу своей привязанности к множеству смыслов, возможной двусмысленности, происходящей от соседства с другими словами. Тогда слово функционирует как сам факт *означать*. За пронизываемым для мысли значением стиха мысль одновременно теряется в музыкальности, не имеющей отношения к объекту, варьирующейся исключительно в связи с тем, что она отстраняет, от чего освобождается. Порывая с классической просодией, современная поэзия вовсе не оторвалась от музыкальности стихов, но более глубоко занялась ее поисками.

Таким образом, ощущение и эстетика производят вещи в себе не как объекты высшего уровня, но отстраняя любой объект: они выводят в новую стихию — чуждую какому-либо различию между «извне» и «внутри», даже не подпадающую под категорию сущностного.

Прекрасный анализ восприятия картины, данный Э. Финком (в «*Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung IX*») <sup>20</sup>, недостаточно учитывает подобную эк-зотику. Конечно, посредством восприятия нарисованного дерева интенция направляется на само дерево; действительно, именно так мы проникаем в мир картины, отличающийся от реального мира. Но для Финка этот мир ирреален, нейтрален, остановлен, а не глубоко отмечен экзотикой и, следовательно, оторван от своей соотнесенности с «внутренним», в силу чего он утратил свое качество мира.

Впрочем, позитивную эстетическую функцию несет уже сам факт картины, вырывающей и обособляющей кусок универсума и осуществляющей изнутри сосуществование непроницаемых и чуждых друг другу миров. Ограниченность картины, связанная с материальной необходимостью создавать ограниченное, благодаря абстрактным резким линиям границы создает эстетике позитивные условия. Таковы и бесфор-

менные глыбы, продолжающие статуи Родена. Действительность предстает в них в экзотической наготе реальности без мира, возникающей из разбитого мира.

Крупные планы в кино дают эффекты того же порядка. Они вызывают интерес не только своей способностью визуализировать детали. Они останавливают действие, вписывающее частное в систему, и позволяют ему существовать отдельно: они дают возможность проявиться его особенной, абсурдной природе, открываемой объективом в часто неожиданной перспективе — проекция придает покатоности плеча галлюцинаторные размеры, обнажая то, что видимый мир с нормальным соотношением пропорций затусшеывает и скрадывает.

Но экзотическая реальность искусства, которая, утратив объективность, уже не отсылает к нашему внутреннему, в свою очередь предстает как оболочка интериорности. Это прежде всего собственно интериорность вещей, обретающих в искусстве личностный характер. Натюрморт, пейзаж, тем более портрет живут собственной внутренней жизнью, выражаемой их материальной оболочкой. Как было некогда сказано, пейзаж — состояние души. Независимо от такого рода души объектов, произведение искусства в целом выражает то, что называют миром художника. Существует мир Делакура, так же как существует мир Виктора Гюго. Художественная реальность — средство выражения души. Посредством симпатии к душе вещей или художника экзотика произведения внедряется в наш мир. Так происходит, пока инаковость другого остается *alter ego*<sup>21</sup>, доступным симпатии.

Именно так мы понимаем поиски современной живописи и поэзии, стремящихся сохранить экзотику художественной реальности, изгнать из нее ту душу, которой подчиняются видимые формы, лишить изображаемые объекты их рабской судьбы — выражения. Отсюда — война сюжету, являющемуся литературой в живописи; озабоченность просто игрой цвета и линий, адресованной ощущениям, для которых изображенная реальность значима сама по себе, а не благодаря заключенной в ней душе; соотнесенность объектов, их граней и поверхностей между собой, чуждая мировой связи; стремление смешать различные планы действительности, вводя реальный объект в круг нарисованных объектов или их обломков. Таково общее намерение — представить действительность в перспективе конца мира и в себе.

Из чувства конца мира, делающего возможным разрушение изображения, проистекают поиски современной живописи, протестующей против реализма. Свобода обращения художника с натурой недооценивается при ее трактовке как результата творческого воображения или художественного субъективизма. Такой субъективизм будет искренним, именно если он перестанет выдавать себя за видение. Каким бы парадоксальным это ни казалось, живопись — борьба с видением. Она стремится вырвать у света существа, интегрированные в систему. Смотреть — это способность описывать изгибы, рисовать ансамбли с вписанными в них элементами, горизонты, где отреченно появляется частное. В современной живописи вещи больше не имеют значения как элементы мирового порядка, являющиеся взору в качестве перспективы. Континуальность мира трещит по всем швам. Частное встает в наготе своего бытия.



Подобная деформация, то есть обнажение мира, особенно поражает при изображении материи в такого рода живописи. Разрыв континуальности на самой поверхности вещей, предпочтение ломаной линии, презрение к перспективе и «реальным» пропорциям вещей возмущают бунт против непрерывности кривой. От пространства без горизонта отрываются, бросаясь на нас, навязывающие себя вещи, подобные глыбам, кубам, плоскостям, треугольникам, без малейшего перехода между ними. Простые, абсолютные, голые элементы, вздутия или абсцессы бытия. В этом вещепеде объекты утверждают свою силу материальных объектов, как бы достигая пароксизма собственной материальности. Несмотря на рациональность и сияние этих форм самих по себе, картина осуществляет именно в-себе их существования, безусловность факта наличия чего-то, не являющегося, в свою очередь, объектом, названием; оно не называется и может возникнуть лишь в поэзии. Такое понятие материальности не имеет ничего общего с материей, противопоставленной мысли и разуму, которой питался классический материализм; определение этого понятия посредством механицистских законов, исчерпавших его сущность и делавших его интеллигибельным, в наибольшей мере отдалялось от материальности в некоторых формах современного искусства. В нем материальность — это плотность, грубость, массивность, убожество. Плотное, весомое, абсурдное, brutальное, но и невозмутимое присутствие; а также униженность, нагота, уродство. Материальный объект, предназначенный для употребления, являющийся частью убранства, тем самым облекается в форму, пряча от нас свою наготу. Открытие материальности бытия — это открытие в нем не нового качества, но его бесформенного кишения. За сиянием форм, посредством которых люди обращаются к нашему «внутреннему», материя — это сам факт *безличного il у a*.

## 2. Существование без существующего

Представим себе возвращение всех существ — вещей и людей — в небытие. Невозможно поместить возврат к небытию вне всяких событий. Ну, а само это небытие? Что-то происходит, будь то мрак или молчание небытия. Неопределенность этого «что-то происходит» — не недетерминированность субъекта, она не относится к существительному. Она указывает на нечто вроде местоимения третьего лица в безличных глагольных формах; вовсе не на малоизвестного автора действия, но на характер самого этого действия, в каком-то смысле лишённого автора, анонимного. При помощи термина *il у a* мы фиксируем такое безличное, анонимное, но неотделимое от бытия «истребление», бормочущее в глубине самого небытия. Отказывающееся от личной формы *il у a* — это «бытие вообще».

Мы не заимствуем это понятие у чего-либо «сущего» — внешних вещей или внутреннего мира. Действительно, *il у a* трансцендентно как по отношению к внутреннему, так и к внешнему, которые в нем просто неразличимы. Анонимный поток бытия подхватывает, затопляет любой субъект, человека или вещь. Различение «субъект-объект», посредством

которого мы рассматриваем существующее, не является исходной точкой размышления о бытии вообще.

Если бы термин «опыт» не был неприменим к ситуации, абсолютно исключаящей свет, можно было бы сказать, что ночь — это и есть опыт *il y a*.

Когда формы вещей растворяются в ночи, мрак ночи, не являющийся ни объектом, ни качеством объекта, охватывает, подобно присутствию. В ночи, к которой мы прикованы, мы ни с чем не имеем дела. Но это ничто — не чистое небытие. Больше нет *того* или *этого*; нет «чего-то». Но это универсальное отсутствие является, в свою очередь, присутствием, совершенно неизбежным присутствием. Это не диалектическая пара отсутствию; мы схватываем его не в мысли. Оно непосредственно здесь. Нет никакой речи. Ничего не отвечает нам, но это молчание, голос молчания слышим и пугает как «молчание бесконечных пространств», о котором говорил Паскаль. *Безличное наличие* вообще: неважно, что именно имеется, ему нельзя «придать» существительное. *Имеется* — безличная форма, как «вечереет» или «жарко». Сущностная анонимность. Разум не сталкивается с постижимым внешним. Внешнее, если придерживаться этого термина, не коррелятивно внутреннему. Оно больше не дано. Это уже не мир. То, что называют Я, само затоплено ночью, захвачено, деперсонализировано, задушено ею. Исчезновение всех вещей и исчезновение Я отсылают к тому, что не может исчезнуть, к самому факту бытия, в котором принимают участие поневоле, безынициативно, анонимно. Бытие остается подобием поля брани, никому не принадлежащей тяжелой атмосферы; но будучи универсальным, бытие возвращается в лоно отвергающей его негативности, ко всем степеням отрицания.

Есть ночное пространство, но оно уже не пусто — прозрачность позволяет нам одновременно различать вещи и получать к ним доступ; вещи даны благодаря ей. Темнота заполняет ее как содержание, оно полно, но полно небытием всего. Можно ли говорить о его континуальности? Конечно, оно не прерывисто. Но точки ночного пространства не соотносятся друг с другом, как в освещенном пространстве; нет перспективы, они не размещены. Это кишение точек.

Тем не менее этот анализ не заключается в иллюстрации тезиса профессора Мош Терпина из «Сказок Гофмана»: ночь — это отсутствие дня. Отсутствие перспективы не чисто негативно. Оно становится небезопасным. Не то, чтобы вещи, покрытые мраком, ускользали от нашего предвидения, и становилось невозможным заранее примериться к их приближению. Неуверенность связана не с вещами дневного мира, скрытыми ночью; она сопряжена именно с тем фактом, что ничего не приближается, ничего не приходит, ничего не угрожает: это молчание, покой, небытие ощущений представляют собой абсолютно неопределенную глухую угрозу. Ее острота связана с неуверенностью. Нет определенного бытия, все взаимозаменимо. В этой двусмысленности вырисовывается угроза простого присутствия *il y a*. Перед лицом этого темного нашествия невозможно уйти в себя, замкнуться в своей скорлупе. Находишься на виду. Все разверсто на нас. Вместо того, чтобы служить нам доступом к бытию, ночное пространство выдает нас бытию.

Таким образом, вещи дневного мира не становятся ночью источником «ужаса перед темнотой» из-за того, что взгляду не удается подстеречь их «непредсказуемые намерения»: как раз напротив, именно этому ужасу они обязаны своим фантастическим характером. Темнота не только изменяет их видимые очертания, но и возвращает к просачивающемуся из них неопределенному, анонимному бытию.

Можно также говорить о ночах среди бела дня. Освещенные объекты могут показаться нам как бы погруженными в сумерки. Таковы ирреальные, выдуманные города, увиденные после утомительного путешествия: вещи и люди, плавающие в хаосе своего существования, доходят до нас, как бы перестав быть миром. Такова и «фантастическая», «галлюцинаторная» реальность у таких поэтов, как Рембо, даже когда они называют самые обычные вещи, самые привычные существа. Недооцененное искусство некоторых писателей-реалистов и натуралистов, несмотря на их символ веры и предисловия, производит тот же эффект: существа и вещи, жутко настоящие из-за своей плотности, веса, размеров, тонут в своей «материальности». Некоторые пассажи Гюисманса, Золя, спокойный улыбчивый ужас ряда новелл Мопассана не только предлагают, как порой считают, «верное» или преувеличенное описание действительности, но и проникают — по ту сторону раскрываемой светом формы — в далекую от соответствия философскому материализму авторов материальность, составляющую темную основу существования. Они позволяют нам увидеть вещи в ночи — как монотонное присутствие, душасщее нас во время бессонницы.

Прикосновение *il y a* — это ужас. Мы уже отметили его ночные инсинуации, подобные неопределенной угрозе самого пространства, утратившего функцию вместилища объектов, доступа к людям. Следует это особо подчеркнуть.

Быть сознанием означает вырваться из *il y a*, так как существование сознания порождает субъективность, является субъектом существования — то есть, в определенной мере, властителем бытия, уже будучи именем в анонимности ночи. Ужас в какой-то степени является движением, освобождающим сознание от самой его «субъективности». Не упокаивая его в бессознательном, но бросая в *безличную бдительность*, в *сопричастие (participation)* в том смысле, в каком употребляет этот термин Леви-Брюль.

Новизна понятия сопричастия, введенного Леви-Брюлем для описания существования, где ужас играет роль главенствующей эмоции, состоит в разрушении категорий, до той поры служивших описанию чувств, вызванных «священным». Если у Дюркгейма священное выделяется из профанного бытия благодаря вызываемым им чувствам, все же последние остаются чувствами субъекта перед лицом объекта. Идентичность каждого из этих терминов, очевидно, не ставится под сомнение. Чувственные качества священного объекта, несоизмеримые с исходящей от него эмоциональной мощью и самой природой этой эмоции, свидетельствуют, в качестве носителей «коллективных представлений», об этой диспропорции и неадекватности. Совсем иначе обстоит дело у Леви-Брюля. В мистическом сопричастии, в корне отличающемся от платоновской причастности к роду, идентичность терминов утрачивается. Они лишаются своей

субстантивности. Участие одного термина в другом заключается не в общем атрибуте; термин *является другим*. Частное существование каждого термина, подчиненное бытующему субъекту, утрачивает свой частный характер, вновь становится неразличимым фоном; существование одного затопляет другого, тем самым переставая быть существованием одного. Мы узнаем в нем *безличное наличие, il y a*. Безличность священного в первобытных религиях, являющаяся для Дюркгейма «пока еще» безличным Богом, из которого однажды появится Бог развитых религий, напротив, описывает мир, где ничто не готовит появление Бога. Понятие *безлично-го наличия* скорее возвращает нас к отсутствию Бога, отсутствию любого сущего, а не ведет к Богу. Первобытные люди полностью пребывают до Откровения, до света.

Ужас никоим образом не является страхом смерти. Согласно Леви-Брюлю, первобытные люди проявляют безразличие к смерти как естественному факту. Ужас лишает субъект его субъективности, отнимает возможность частного существования. Субъект обезличен. «Тошнота» как чувство существования — еще не обезличивание, тогда как ужас выворачивает наизнанку субъективность субъекта, его особенность *сущего*. Это участие в *il y a*. В *il y a*, таящемся в глубине каждого отрицания, в «безвыходном» наличии. Это, так сказать, невозможность смерти, универсальность существования вплоть до его уничтожения.

Убить, так же как и умереть, значит искать выход из бытия, идти туда, где действуют свобода и отрицание. Ужас — событие бытия, возвращающееся в лоно отрицания, как будто ничего не изменилось. «И это, — говорит Макбет, — более странно, чем само преступление». В созданном преступлением небытии бытие сгущается до удушья и действительно вырывает сознание из «убежища» сознания. Труп — это ужасное. Он уже несет в себе собственный призрак, возвещает свое возвращение. Привидение, призрак представляют собой саму стихию ужаса.

Ночь придает призрачный вид еще наполняющим ее объектам. «Час преступления», «Час порока»: преступление и порок также несут на себе отметину сверхъестественной реальности. Сами злоумышленники тревожат, как привидения. Такое возвращение присутствия в отрицание, невозможность избежать анонимного нетленного существования составляют глубинную суть шекспировского трагизма. Рок античной трагедии становится фатальностью неотпускающего бытия.

Тени, привидения, ведьмы — не только дань Шекспира своему времени или остаток отработанных материалов; они позволяют постоянно передвигаться по той границе бытия и ничто, где бытие проникает в ничто как «пузыри земли» (the Earth hath bubbles). Гамлет отступает перед «не быть», потому что предчувствует возвращение бытия («Скончаться. Сном забыться. Уснуть... и видеть сны?»<sup>22</sup>). Появление тени Банко в «Макбете» также является решающим опытом «безысходности» существования, его призрачного возвращения сквозь трещины, в которые его загнали. «Когда у жертвы череп разможен, кончался человек, и все кончалось. Теперь... они встают из гроба, чтобы согнать нас с места за столом. Что пострашней, чем ужасы убийства»<sup>23</sup>. «И кончено» невозможно. Ужас не связан с опасностью. «Я отважусь на все, что может человек. Явись медведем русским... чем-нибудь другим, и я не дрогну... Ступай отсюда.

скройся, мертвый призрак!»<sup>24</sup> Макбета ужасает тень бытия: бытия, выривающегося в ничто.

Итак, ужас ночи как опыта *il y a* не открывает нам угрозы смерти или хотя бы боли. Это основной момент всего нашего анализа. Чистое небытие хайдеггеровского страха не составляет *il y a*. Ужас бытия, противопоставленный страху небытия; страх быть, а вовсе не страх перед бытием: быть во власти, быть отданным чему-то, не являющемуся «чем-то». Когда первый луч солнца рассеивает ночь, ужас ночи уже неопределим. «Что-то» представляется «ничем».

Ужас приводит в исполнение приговор к вечной реальности, «безвыходности» существования.

И синий на меня взирает небосвод.

Откуда предкам вам божественным видна я!

Где спрятаться?.. Пусть твердь раскроется земная!..

Да, да — бежать в Аид! Лишь там укроюсь я...

Но что я? Мой отец — ведь он там судия!<sup>25</sup>

Федра обнаруживает невозможность смерти, вечную ответственность за свое бытие в заполненном мире, где, в силу нерасторжимого договора, ее существование полностью утрачивает частный характер.

Таким образом, мы противопоставляем ужас ночи, «молчание и ужас потемок» хайдеггеровскому страху, страх быть — страху небытия. Тогда как страх у Хайдеггера, осуществляющий «бытие к смерти», некоторым образом схвачен и понят, ужас «безысходной» ночи «без ответа» — это беспощадное существование. «Завтра, увы! придется снова жить». Завтра, содержащееся в бесконечности сегодня. Ужас бессмертия, вечность драмы существования, необходимость навсегда взять на себя ее бремя\*.

Когда в последней главе «Творческой эволюции» Бергсон показывает, что идея небытия соответствует понятию «вычеркнутого бытия», он, кажется, предполагает ситуацию, аналогичную той, что ведет нас к понятию *безличного наличия*.

Отрицание, имеющее, по Бергсону, позитивный смысл в качестве умственного движения, отбрасывающего одно бытие, чтобы мыслить другое, не имело бы смысла, будучи применено к бытию в его полноте. Отрицание полноты бытия означает для сознания погружение в своего рода тьму, где оно, по крайней мере, сохраняет себя как функционирование, осознание этой темноты. Таким образом, полное отрицание невозможно, мыслить небытие — это иллюзия. Но бергсоновская критика небытия обосновывает лишь необходимость сущего, «чего-то», что существует. В своей критике Бергсон обращается к бытию как «сущему» и приходит затем к остаточному *сущему*. Темнота, в которую погружается сознание, погасившее всякий свет бытия, понята также как содержание. Тот факт, что это содержание получено в результате отрицания всякого содержания, не рассматривается. Но в этом и состоит вся оригинальность ситуации. Темнота как присутствие отсутствия не является просто при-

---

\* «Фома темный» Мориса Бланшо открывается описанием *Il y a* (см., в частности, главу II, стр. 13-16). Здесь замечательно сказано о присутствии отсутствия, ночи, растворении субъекта в ночи, ужасе перед бытием, возвращении бытия в лоно всех негативных движений, реальности ирреального.

существующим содержанием. Речь идет не о «чем-то», что остается, но о самой атмосфере присутствия, которая, конечно, может впоследствии предстать как содержание, но изначально является безличным, не-существительным событием ночи и *il y a*. Это нечто вроде густоты пустоты, шепота молчания. Нет ничего, но есть бытие как силовое поле. Темнота и есть игра существования, которая происходила бы, даже если бы ничего не было. Именно для выражения этой парадоксальной ситуации мы вводим термин «*il y a*». Мы хотим привлечь внимание к такому бытию-густоте, атмосфере, полю — оно не идентифицируется с объектом, наделенным густотой или подхваченным дуновением существования, либо расположенным в силовом поле: к экзистенциальной густоте самой пустоты, пустоты любого бытия, или пустоты пустоты, несмотря на степень отрицания самого отрицания. Отрицание не приводит к бытию как структуре и организации объектов; то, что утверждается и навязывается воображаемой нами экстремальной ситуацией — к чему нас приближают ночь и трагическое — это бытие как безличное поле, поле без владельца и хозяина, где отрицание, уничтожение и небытие — такие же события, как утверждение, созидание и существование, но события безличные. Присутствие отсутствия, *il y a*, выше противоречия: оно овладевает и повелевает противоречащим. В этом смысле у бытия нет двери, из которой можно выйти.

В современной философии идея смерти и страха смерти могла быть противопоставлена бергсоновской критике небытия. «Реализовать» мысль о небытии значит не увидеть небытие, но умереть. В качестве смерти и отношения к смерти отрицание бытия — нечто отличное от невозможной мысли. Но и здесь небытие мыслится независимо от *il y a*, недооценивается универсальность *il y a*; диалектический характер присутствия отсутствия остается незамеченным. Исходят из бытия, являющегося содержанием, ограниченным небытием. Небытие все еще рассматривается как конец и предел бытия, как наступающий на него со всех сторон океан. Следует как раз задаться вопросом, не является ли «небытие», немислимое как предел или отрицание бытия, возможным в качестве интервала или остановки; не является ли сознание с его способностью сна, остановки, *epoche* местом этого небытия-интервала\*.

## Ипостась

### 1. Бессонница

Невозможность прорвать поглощающий, неизбежный анонимный шепот существования проявляется, в частности, в те моменты, когда сон не идет на наши призывы. Бодрствуешь, когда не за чем больше следить, несмотря на отсутствие всяких причин для бодрствования. Подавляет го-лый факт присутствия: привязан к бытию, приходится быть. Освобождаясь от любого объекта, содержания, но есть присутствие. Встающее за

---

\* Весь этот раздел, предваряемый частью нашего *Введения*, был с небольшими изменениями опубликован в «Deucalion I» под заголовком «*Il y a*».

небытием присутствие — не *существо*, не функционирование сознания на холостом ходу, но универсальный факт *безличного наличия*, объемлющий и вещи, и сознание.

Различие между вниманием, направленным на объекты — неважно, внутренние или внешние, — и бдительностью, тонушей в шорохе неизбежного бытия, заходит дальше. Я унесено фатальностью бытия. Нет больше ни снаружи, ни внутри. Бдительность полностью лишена объектов. Это не равнозначно тому, что она является опытом небытия; но она так же анонимна, как сама ночь. Внимание предполагает направляющую его свободу Я; бдительность бессонницы, держащая наши глаза открытыми, лишена субъекта. Это именно возвращение присутствия в пустоту, оставленную отсутствием — возвращение не *чего-то*, но присутствия; это пробуждение *наличия* в лоне отрицания. Это негибкость бытия, никогда не прекращающего труд бытия; это сама его бессонница. Сознание мыслящего субъекта — с возможностью его потери, сна и бессознательного — как раз и есть прерывание бессонницы анонимного бытия, возможность «приостановить», перестать служить шитом, укрыться в себе, уйдя из бытия; провести, подобно Пенелопе, ночь для себя, чтобы распустить вязание, за которым, бодрствуя, следила днем. *И у а* — игра бытия — не играется в забвении, не вклинивается в сон, подобно мечте. Само его событие состоит в невозможности — противоположной возможностям — сна, расслабления, дремоты, отсутствия. Такое возвращение присутствия в отсутствие не происходит в определенные моменты, подобно приливу и отливу. *И у а* недостатает ритма, как кишащим точкам темноты — перспективы. Для того, чтобы мгновение могло вторгнуться в бытие, чтобы прекратилась бессонница, подобная самой вечности бытия, необходима позиция субъекта.

Таким образом, мы вводим в безличное событие *и у а* не понятие сознания, но бодрствование, в котором сознание участвует, утверждаясь в качестве такового именно в силу одного лишь участия в нем. Сознание — часть бодрствования, то есть сознание уже прорвало бодрствование. Сознание как раз и является убежищем от бытия, которого, обезличиваясь, мы достигаем в бессоннице; это бытие не теряется, не обманывается, не забывается — рискуем сказать, что оно полностью протрезвилось.

Бодрствование анонимно. Нет моего бодрствования в ночи, в бессоннице; бодрствует сама ночь. *Оно* бодрствует. В этом анонимном бодрствовании я полностью на виду у бытия, все наполняющие мою бессонницу мысли *ни к чему* не привязаны. У них нет опоры. Если угодно, я являюсь скорее объектом, чем субъектом анонимной мысли. Конечно, Я, по крайней мере, узнаю на опыте, что значит быть объектом. Я все еще осознаю такое анонимное бодрствование; но осознаю в движении, уже выводящем Я из анонимности, когда пограничная ситуация безличного бодрствования отражается в отливе покидающего ее сознания.

Утверждение анонимного бодрствования выходит за рамки *феномена*, уже предполагающего Я, и, следовательно, не поддается дескриптивной феноменологии. Описание здесь пользуется терминами, чью содержательность как раз и стремится преодолеть; оно выводит на сцену *персонажи*, тогда как *и у а* — это их рассеивание. Это признак метода, приглашающего мысль по ту сторону интуиции.

Мы можем более или менее приблизиться к этой пограничной ситуации. В некоторых проявлениях бреда, парадоксах безумия можно подметить то безличное «сознание», в котором тонет бессонница. Фатальность этих странных состояний, о которых невозможно рассказать, связана с тем, что они случаются даже не со мной как их субъектом. Их тиски уже разжимаются, несмотря на длящиеся боль и неудобство, в то мгновение, когда я в силах подумать, что эти состояния возникают именно у меня, когда я усматриваю их субъект. Безличность — полная противоположность бессознательности: она связана с отсутствием хозяина, с бытием как ничьим бытием.

Итак, бессонница приводит нас к ситуации, в которой разрыв с категорией существительного является не просто исчезновением любого объекта, но угасанием субъекта.

Тогда в чем же состоит пришествие субъекта?

## 2. Позиция

### а) Сознание и бессознательное

Казалось бы, сознание судит об *il y a* благодаря возможности забывать о нем и прерывать его — возможности спать. Это способ быть, но берущее на себя бытие сознание — воплощенная нерешительность быть. Тем самым оно обретает измерение отступления. Когда библейский Иона, герой невозможного бегства, взывающий к небытию и смерти, констатирует посреди разбушевавшихся стихий неудачу своего бегства и обреченность собственной миссии, он спускается в трюм корабля и засыпает.

Парадокс состоит в определении сознания через бессознательное. Они не смешиваются. Но событие сознания не соотносится с бессознательным лишь как с собственной противоположностью. Противоположность сознания бессознательному состоит не в оппозиции, но в соседстве, коммуникации со своей противоположностью: даже в собственном порыве сознание устает и прерывается, оборачивается против себя. В самой своей интенциональности сознание описывается как выход в подспудную глубину, подобной той способности, которую поэт Вержу Жюлья Ромена назвал способностью «смыться изнутри». Его нельзя припереть к стене.

Отход сознания к бессознательному или выход сознания из глубины бессознательного не происходит в два этапа. В самой деятельности мысли жужжит задняя мысль. Это — подмигивание, состоящее из взгляда и не-взгляда. Как мы показали, настоящее в составляющем его усилии находится за настоящим. Оно догоняет себя в отставании от себя самого или отступает, резко поворачивает назад к простоте своего хода.

С другой стороны, бессознательное, таящее в себе сознание, в свою очередь, не является намерением, продлевающим самое откровенность намерения, направленного на мир, вводя ее в более широкую систему целей — словно темный мир, во всех отношениях тождественный миру светлостому, сохраняется в памяти под покровом ночи. Задние мысли не



выдвигаются в один ряд с мышлением, где ждут своего продвижения. Способ, посредством которого сознание соотносится с бессознательным, — не очередное намерение. Он заключается в обмороке как раз в момент сияния сознания. Он характеризует само продуцирование света как мерцания.

## б) Здесь

Мышление, которое идеализм приучил нас помещать вне пространства, находится — сущностно, а не из-за падения или деградации — здесь. Тело, исключенное картезианским сомнением, это тело-объект. *Cogito* ведет не к безличной позиции: «имеется мышление», но к первому лицу настоящего времени: «Я — вещь, которая мыслит». Слово *вещь* здесь замечательно точно. Наиболее глубокий урок картезианского *cogito* состоит как раз в открытии мысли как субстанции, то есть чего-то возникающего. У мышления есть исходная точка. Речь идет не только об осознании локализации, но и о локализации сознания, которая, в свою очередь, не рассасывается в сознании, знании. Речь идет о том, что обуславливает знание — о позиции. Знание о знании тоже находится здесь, оно некоторым образом выходит из материальной плотности, выпуклости, головы. Мышление, мгновенно растекающееся в мире, сохраняет способность собираться *здесь*, от которого оно неотделимо. Сознание как раз и заключается в том, что безличное непрерывное утверждение «вечных истин» может просто превратиться в мышление; то есть может, несмотря на свою бессонную вечность, начаться и закончиться в голове, вспыхнуть или погаснуть, убежать от себя: голова склоняется на плечо — засыпашь.

Возможность спать дается самим функционированием мышления. Она не является сначала мышлением, а затем *здесь*; она здесь в качестве мышления, под защитой вечности и всеобщности. Локализация, не предполагающая пространства. Это полная противоположность объективности. Она не предполагает за собой мысль, схватывающую *здесь* — посредством той диалектики, которой начинается «Феноменология» Гегеля, — объективное *здесь*. Локализация сознания не субъективна, это субъективация субъекта. Мерцание сознания, его *убежище в полноте* — это и есть, безотносительно к объективному пространству, сам феномен локализации и сна, являющийся именно событием без события, внутренним событием. Бессознательное в качестве сна — не новая жизнь, разыгрывающаяся под жизнью: это участие в жизни путем не-участия, благодаря элементарному факту отдыха.

## в) Сон и место

Действительно, в чем состоит сон? Спать — значит приостановить психическую и физическую деятельность. Но абстрактному существу, витающему в воздухе, недостает основного условия такого прерывания — места. Зов сна осуществляют, ложась спать. Лечь — как раз и значит ограничить существование местом, позицией.

Место — не безразличное «где-то», но основа, *состояние*. Конечно, мы обычно воспринимаем свою локализацию как локализацию расположен-

ного где угодно тела. Дело в том, что позитивная связь с местом, поддерживаемая нами во сне, замаскирована нашими связями с вещами. И лишь конкретные детерминации места, окружения, привычных исторических привязанностей придают индивидуальный характер месту, ставшему *своим* — родному городу, родине, миру. Вне своего окружения локализация обычно становится присутствием в абстрактном пространстве, подобно звезде в бесконечности космоса. Сон восстанавливает связь с местом как основой. Ложась спать, забываясь в угол, мы доверяемся месту — оно становится нашим убежищем, тылом. Весь наш труд бытия состоит тогда в сне. Спать — будто войти в контакт с защитными свойствами места; искать сна — значит как бы наощупь искать такого контакта. Просыпающийся обнаруживает, что скован неподвижностью, как яйцо в скорлупе. Доверие к основе, одновременно служащей убежищем, составляет сон, благодаря которому бытие приостанавливается, не разрушаясь.

Сознание приходит из отдыха, положения, уникальной связи с местом. Положение не добавляется к сознанию как руководимое им действие; сознание приходит в себя исходя из положения, неподвижности. Сознание — это вовлеченность в бытие, состоящая в сохранении невовлеченности сна. У него «есть» база, место. Сознание — единственное необременительное имущество, являющееся *состоянием*, — *бытует* здесь. В свою очередь, нахождение сознания здесь — не факт сознания, не мысль, не чувство, не волевой акт, но позиция сознания. Речь идет не о *контакте* с землей: опереться о землю — больше, чем ощутить контакт, больше, чем познать основу. То, что является здесь «*объектом*» познания, не противостоит субъекту, но поддерживает его до такой степени, что субъект утверждает себя в качестве субъекта благодаря своей опоре на основу.

Антитеза позиции — не свобода субъекта, висящего в воздухе, но разрушение субъекта, распад ипостаси. Его предвещает эмоция. Эмоция — это то, что потрясает. Исходя из эмоции-шока, физиологизирующая психология представляла эмоции вообще как потерю равновесия; нам кажется, что в этом отношении, при всей элементарности языка, она постигла истинную природу аффективности более верно, чем феноменологический анализ, несмотря ни на что сохраняющий за ней характер понимания и, следовательно, восприятия (Хайдеггер), говорящий об эмоциональном опыте и объекте, приобретающем новые свойства (Гуссерль, Шелер). Эмоция ставит под сомнение не существование, а субъективность субъекта: она мешает ему собраться, реагировать, быть личностью. То позитивное, что заключено в субъекте, проваливается в никуда. Эмоция — способ удержаться, утратив основу. По сути это — само головокружение, проникнувшее в нее, факт *нахождения над пустотой*. Мир форм разверзается как бездонная пропасть. Космос взрывается, оставляя зияющий хаос, то есть пропасть, отсутствие места, *il y a*.

*Здесь* сознания — место его сна и бегства в себя — радикально отличается от *Da*<sup>26</sup>, включенного в хайдеггеровское *Dasein*. Последнее уже включает в себя мир. *Здесь*, из которого исходим мы, — *здесь* позиции, — предшествует всякому пониманию, любому горизонту и времени. Это сам факт того, что сознание является истоком, исходит из себя самого: оно — *существующее*. В самой своей жизни сознание исходит из собственной позиции, то есть предварительной «связи» с основой, с тем местом, с ко-

торым во сне полностью сливается. Обретая основу, отягощенный бытием субъект собирается, выпрямляется и становится хозяином всего того, что его обременяет; его *здесь* дает ему исходную точку. Субъект обязуется. Содержание сознания — это *состояния*. Неподвижность, устойчивость субъекта связаны не с неизменной соотносительностью с какими-либо идеальными пространственными координатами, но со *стансом*, событием позиции, отсылающим лишь к себе — истоком устойчивости вообще, началом самого понятия начала.

Место — это основа (до геометрического пространства, до конкретной атмосферы хайдеггеровского мира). Тем самым тело является именно пришествием сознания. Оно никоим образом не есть вещь. Не только потому, что в нем обитает душа, но и потому, что его бытие принадлежит к разряду событий, а не существительных. Оно не располагается, оно — позиция. Оно не помещается в заранее данном пространстве, а врывается в анонимное бытие самого факта локализации. Этого события не учитывают, когда настаивают на внутреннем опыте тела в плане сенестезии<sup>27</sup> — вне его внешнего опыта.

Сенестезия состоит из ощущений, то есть элементарных сведений. Тело — наша собственность, но связь собственности в конечном итоге оборачивается совокупностью опытов и знаний. Материальность тела остается *опытом* материальности. Можно ли сказать, что сенестезия — это больше, чем познание, что интимность внутренней чувствительности доходит до отождествления; что Я — это моя боль, дыхание, мои органы; что у меня не только *есть* тело, но что Я *есть* тело? Но и тогда тело все еще остается существом, существительным, в крайнем случае, средством локализации, а не способом, которым человек ангажируется в существование, утверждает себя. Постичь тело как событие означает признать, что это не инструмент или символ, либо симптом позиции, но сама позиция: в нем происходит само превращение события в бытие.

Конечно, тело всегда считалось чем-то большим, чем грудой материи. В нем жила душа, которую оно было способно выразить. Тело могло быть более или менее выразительным — части тела тоже. Лицо и глаза, зеркало души, были по преимуществу органами выражения. Но одухотворенность тела не заключается в способности выражать внутреннее. Благодаря самому своему положению оно осуществляет состояние внутренности. Оно не выражает событие, но само является этим событием. Это одно из самых сильных впечатлений, остающихся от скульптур Родена. Его существа никогда не расположены на условном или абстрактном цоколе. Осуществляемое его статуями событие заключается в их связи с основой, в их позиции, в гораздо большей мере, чем в связи с душой: знанием или мыслью, которые они могли бы выразить.

### г) Настоящее и ипостась

Посредством позиции сознание участвует в сне. Возможность спать, замкнуться в себе — это возможность довериться основе, лечь. Она содержится в сознании, поскольку сознание локализовано. Сон, убежище в полноте, осуществляется в сознании в качестве позиции. Но позиция — само событие мгновения как настоящего.

Если подойти к настоящему во времени, оно предстанет, в соответствии с давней философской традицией, как рассеивание бытия.

Но можно задаться вопросом, не является ли рассеивание (*évanescence*<sup>28</sup>) настоящего единственной возможностью для субъекта всплыть в анонимном бытии и поддаться времени. Можно спросить себя, не связано ли невозможное обладание настоящим с тем фактом, что само обладание становится возможным лишь благодаря рассеиванию настоящего. Действительно, в своем продуцировании мгновение времени может быть не частью бесконечной серии, которую пришлось бы пройти, но демонстрацией безразличия к этой серии; оно может не распутать, а разрубить гордиев узел времени. Быть исходя из себя самого. Этот способ мгновения быть и значит быть настоящим. Настоящее — игнорирование истории. В нем прерывается и возобновляется бесконечность времени или вечности. Итак, настоящее — такое положение в бытии, когда есть не только бытие вообще, но и существо, субъект.

Так как настоящее соотносится лишь с собой, исходит из себя, оно уклоняется от будущего. Понятие настоящего включает в себя рассеивание, обморок. Если бы оно длилось, то завещало бы себя. Его бытие происходило бы из наследства, а не из себя самого. Таким образом, настоящее лишено всякой преемственности. Его рассеивание — расплата за субъективность, то есть за превращение события в существительное внутри чистого события бытия: возмездие ипостаси. Время само по себе отвергает какую бы то ни было ипостась; образы течения и потока, посредством которых его объясняют, применимы к существам во времени, но не к самому времени. Время не течет, подобно реке. Но настоящее реализует исключительную ситуацию, когда мгновению можно дать имя, мыслить его как существительное. Не из-за злоупотребления языком, но в силу онтологического превращения, сущностной двусмысленности. «Остановку» мгновения не следует искать в протяженности остановившегося времени — научная психология могла бы задним числом измерить его длительность. Настоящее является остановкой не потому, что оно остановлено, но потому, что прерывает и возобновляет длительность, к которой приходит, исходя из себя. Настоящее — осуществление субъекта, несмотря на рассеивание во времени, в котором оно только и рассматривается; или, скорее, благодаря ему. Оно выделяется из длительности, в которой постигается.

#### д) Настоящее и время

Современная философия проповедует презрение к мгновению, в котором видит лишь иллюзию научного времени, лишённого всякого динамизма, становления. В ее представлении мгновение существует лишь на границе двух времен — чисто абстрактной. Действительность якобы состоит из конкретного порыва длительности, всегда повернутого к будущему, всегда врывающегося в него. Фундаментальное соображение, позволяющее такое уничтожение мгновения, связано с тем, что мгновение само по себе лишено величия, длительности; оно — не длительность. Соображение законное, если признать, что мгновение должно быть понято в зависимости от времени, а связь времени с существованием сама по себе ясна.

Действительно, на протяжении всей своей истории философия принимала мгновение исходя из времени. Не то, чтобы она вульгарно представляла себе время состоящим из мгновений. Этой ошибки не совершили ни Платон, ни Аристотель, ни тем более Гамелен, Бергсон, Хайдеггер. Но независимо от того, постигается ли мгновение как диалектическое восполнение интервала, или боковое видение длительности, либо как возникающее в порыве к будущему, уже сгибающемуся под тяжестью прошлого, — мгновение во всей современной философии заимствует свое значение у диалектики времени: оно не обладает собственной диалектикой. У него нет онтологической функции, отличной от той, что, в угоду меняющимся доктринам, приписывают времени.

С другой стороны, в философии в целом связь времени с существованием кажется более очевидной и простой (за исключением, пожалуй, Хайдеггера, который как раз и ставит эту проблему). Расширение времени предстает как расширение самого существования. Долговечность — высшая форма существования. Правда, вечность, над которой не властно время, стоит еще выше, чем долговечность. Но такое превосходство вечности связано именно с тем, что время над ней не властно. Сила вечности определяется ее сопротивлением разрушению временем. Но, огражденная от временного разрушения, вечность кое в чем похожа на время — как нить того, что длится: долговечного. Мгновение, когда существование одновременно рождается и умирает, сменяется мгновением, когда оно рождается. Одно мгновение наследует другому. Это сохранение существования в длительности, имитирующей вечность. Именно благодаря чему время и является подвижным образом неподвижной вечности. У классического понятия вечности нет иного позитивного значения. Любая попытка постичь его ведет к негативной теологии, к тому «я и сам как следует не понимаю», которым Теодор в «Метафизических беседах» Мальбранша уснащает изложение, касающееся вечности божественного действия. В классической концепции мгновение само по себе не могло бы имитировать вечность: ведь его сущность — рассеивание. Оно даже является отрицанием вечности. Эту функцию берет на себя заранее обеспеченное, неизменное местоположение следующего мгновения. Существование понимается как устойчивость во времени; классической философии недостаточно «станса» мгновения, чтобы постичь вечное, то есть целостное существование. Существование — нечто, пересекающее вечность, проходящее насквозь, осуществляющее длительность. Такой взгляд подтверждает нашу привычку рассматривать мгновение в связи с другими мгновениями — не искать в мгновении иной диалектики, кроме диалектики самого времени.

Теория постоянного творения Декарта и Мальбранша означает в феноменальном плане неспособность мгновения самого по себе присоединиться к следующему мгновению. Оно лишено, вопреки теориям Бергсона и Хайдеггера, способности быть вне себя самого. В этом точном смысле мгновение совершенно лишено динамизма. Но глубина взглядов Мальбранша состоит в следующем: вместо того, чтобы связывать подлинную зависимость творения от Творца с истоком творения, его способностью превратиться в ничто согласно новому решению Творца, Мальбранш сопрягает ее с неспособностью сохраняться в существовании.

необходимостью то и дело прибегать к божественной эффективности. Тем самым Мальбранш усматривает внутреннюю драму самого мгновения, его борьбу за существование, недооцененную механицизмом, рассматривающим мгновение как простой, инертный элемент времени. Так Мальбранш выделяет событие мгновения, не заключающееся в его связи с другими мгновениями.

Подчинение мгновения времени связано с тем, что мгновение берется где угодно во «временном пространстве», различные точки которого отличаются друг от друга лишь порядком, будучи равноценными.

Таким образом, мы разделяем ту критику, которая, начиная с Бергсона, касалась смещения абстрактного и конкретного времени. Но различие необходимо не потому, что одно — пространственно и гомогенно, а другое — длительность, неотделимая от своего гетерогенного содержания, всегда возобновляемая и непредсказуемая, а потому, что в абстрактном времени есть порядок мгновений, но нет центрального мгновения, того мгновения по преимуществу, каким является настоящее.

Исходный пункт понимания функции мгновения как раз и заключается в его исключительной связи с существованием, позволяющей нам полагать, что мгновение — по преимуществу осуществление существования.

Мгновение, до связи с предыдущими и последующими мгновениями, таит в себе акт, посредством которого достигается существование. Каждое мгновение — начало, рождение. Даже если придерживаться строго феноменального плана, оставляя в стороне трансцендентную связь, усматриваемую в мгновении Мальбраншем, остается справедливым то, что мгновение само по себе — связь, завоевание, хотя эта связь и не соотносится с каким-либо будущим или прошлым, с существом или событием из этого прошлого или будущего. В качестве начала и рождения мгновение — это связь *sui generis*, связь с бытием, приближение к бытию.

Связь, чей парадоксальный характер бросается в глаза. То, что начинает быть, не существует прежде, чем начать; и тем не менее то, что не существует, должно вначале родиться для самого себя, прийти к себе, не исходя ниоткуда. Таков сам парадокс начала, составляющего мгновение. На этом следует настоять. Начало не исходит из мгновения, предшествующего началу: его исходный пункт как бы рикошетом содержится в пункте прибытия. Настоящее осуществляется, мгновение принимается исходя из такого отступления в лоно самого настоящего.

Событие мгновения, его парадоксальная двойственность смогли избежать философского анализа, для которого проблема происхождения всегда была проблемой причины. Не было замечено, что даже при наличии причины то, что начинается, должно осуществить событие начала в мгновении, в плане, выявляющем ценность принципа непротиворечивости (*A* в один и тот же момент не есть *не-A*), однако непригодном для конституирования этого принципа. Мгновение творения содержит в себе, вне тайны творения *a parte creatoris*<sup>29</sup>, всю тайну времени сотворенного.

Движение прихода к себе ниоткуда не смешивается с преодолением временного интервала. Оно происходит в то самое мгновение, когда что-то, если можно так сказать, предшествует мгновению. Сущность

мгновения, его воплощение состоит в преодолении этой внутренней дистанции.

Длительность не влияет на осуществляемый мгновением контакт с бытием. Не следует принимать длительность за меру существования и оспаривать у настоящего полноту его соприкосновения с бытием под тем предлогом, что мгновение лишено длительности и что в его контакте с бытием уже проглядывает безразличие. Мимолетность мгновения составляет самое его присутствие; оно обуславливает полноту контакта с бытием, вовсе не являющуюся привычкой, не наследуемую из прошлого — это именно настоящее. Абсолют настоящего — не отрицание разрушения, производимого временем, не утверждение длительного.

### е) Настоящее и Я

Таким образом, абсолют нельзя описать в терминах суверенности и блаженной свободы, характеризующих это понятие в традиционной философии. Абсолют связи между существующим и существованием в мгновении состоит одновременно из господства существующего над существованием и давления существования на существующее.

Ничто не может уничтожить той вписанности в существование, которая связывает настоящее. Чаша существования испита до дна, исчерпана; на завтра ничего не оставлено. Вся острота настоящего связана с его безоговорочной и в каком-то смысле безутешной вовлеченностью в бытие. Больше нечего осуществлять. Уже не нужно преодолевать дистанцию. Мгновение исчезнет, но это просто означает, что оно не длится. Абсолют ангажированности становится возможным благодаря обессиливанию настоящего. Связь с бытием в настоящем происходит не в плане длительности, ведущей от одного мгновения к другому. В настоящем, рассмотренном в качестве такового, нет ничего, кроме исключительной связи с бытием — ничего, что остается на потом. Это предел. И в этом смысле — остановка. Основное в мгновении — его *станс*. Но такая остановка таит в себе событие.

Мимолетность настоящего не разрушает определенность и актуальную бесконечность осуществления бытия, составляющего самое сущность настоящего. Мимолетность обуславливает его: благодаря ему бытие никогда не наследуется, но всегда завоевывается в упорной борьбе. Оно не могло бы отменить абсолюта настоящего. Не то, чтобы размышление о пройденной длительности и абстрактное суждение — прошлое неприкосновенно — раскрывали абсолют того, что было настоящим. Абсолют настоящего — в самом присутствии настоящего, он создает видимость бытия в прошлом и бросает вызов будущему, способному свести его к небытию. Контакт с настоящим не позволяет такому небытию стать равным небытию, которое ему предшествовало: постоянная угроза смерти не останавливает «фарс жизни», но является его частью. Если смерть — небытие, то это не просто небытие. Оно сохраняет реальность проигранной партии. «Никогда больше» — *never more*<sup>30</sup> — летает подобно ворону в мрачной ночи, подобно реальности в небытии. Недостаточность такой мимолетности проявляется в сопро-

возможном ее сожалении. Меланхолия вечно преходящих вещей, парадоксально связанная с тем, что является в мгновении высшей гарантией *свободы* его происхождения, вписывая его рассеивание в идеальный реестр проигранных партий (в «Экклезиасте»), свидетельствует, что настоящее содержит в себе узел, не развязывающийся посредством обморока; неизбежно возвращаясь к себе, настоящее не может исчезнуть.

Настоящее подчинено бытию. Оно поработено им. Я неизбежно возвращается к себе; Я может забыться во сне, но придется проснуться. Напряженность и усталость начала покрыты холодным потом неотвратимости существования. Взятые на себя бытие — обуза. Тем самым достигается у самого своего истока то, что называют трагизмом бытия. Это не просто воплощение ждущих нас несчастий и разочарований, случающихся в ходе существования из-за его конечности. Напротив, это бесконечность существования, поглощаемая мгновением, та обреченность, в которой свобода застывает как в зимнем пейзаже, где окоченевшие существа находятся в плену у самих себя. Быть может, время, вовсе не составляющее трагическое, даст избавление.

Присутствие настоящего связано с его неотвратимостью, постоянным возвращением присутствия к самому себе, невозможностью избавления. Это значит не определять настоящее через настоящее, но усмотреть в настоящем его связь с самим собой. Оно соотносится лишь с собой: но эта соотнесенность, которая должна была бы ослепить свободой, заточает его в тождественности. Настоящее, свободное по отношению к прошлому, но в плену у себя самого, дышит значительностью бытия, в которое вовлекается. Значительность в лоне настоящего, несмотря на его разрыв с прошлым. Давящая на настоящее обреченность не тяготит его подобно наследственности, не навязывается из-за того, что настоящее родилось, не выбрав своего рождения. Настоящее — чистое начало. Но в контакте посвящения оно моментально обретает зрелость; оно упорствует в своем осуществлении, укореняется. Оно взвешивает себя. Оно — бытие, а не мечта или игра. Мгновение подобно одышке, прерывистому дыханию, усилию быть. Свобода настоящего обретает границу в ответственности, условием которой является. Наиболее глубокий парадокс понятия свободы заключается в его общей связи с собственным отрицанием. Ответственно лишь свободное существо, то есть уже несвободное. Только существо, способное к началу в настоящем, обременяет себя самим собой. Окончательное, осуществляемое в настоящем, таким образом, не является изначальным по отношению ко времени. Это внутренняя отметина настоящего. Ниже мы укажем на некоторые черты времени, лежащие вне диалектики, которые мы называли настоящим.

Возвращение настоящего к самому себе — утверждение Я, уже прикованного к себе, продублированного *собой*. Источник трагического — не в борьбе свободы и судьбы, но в превращении свободы в судьбу, в ответственности. Настоящее — событие происхождения — превращается в бытие. Отсюда — сущностная двусмысленность Я: оно *есть*, но не ассимилируется с объектом. Это не вещь и не духовный центр, лучащийся фактами сознания, предлагаемыми сознанию нового Я, которое постигло бы их посредством нового отступления.



Нужно схватить Я не в его объективности, но в двусмысленном превращении события в «бытующее». Событие состоит в первоначальном обладании бытием, в котором Я, тем не менее, фатально и безвозвратно возвращается к себе. Тождественность настоящего, так же как тождественность Я, не предполагает тождественности логического термина. «Настоящее» и «Я» — движение отсылки к себе, составляющее тождество.

Картезианское *cogito* с его уверенностью в существовании Я основано на абсолютном осуществлении бытия в настоящем. Согласно Декарту, *cogito* доказывает не необходимое существование мысли, но ее неоспоримое существование. Оно не дает никаких сведений о способе существования мысли. Будучи протяженностью, мысль — сотворенное существование — подвержена риску небытия, если Бог — единственное существо, чья сущность содержит в себе существование, — покинет ее. Очевидность *cogito* опирается в этом смысле на очевидность божественного существования. Но с чем связана исключительная уверенность *cogito*? С настоящим.

Уверенность *cogito* в прошлом не самодостаточна. Чтобы избежать всегда возможных провалов памяти, необходимо обратиться к Богу. Но в то же время личная форма *cogito*, Я в «Я мыслю», усиливает такую уверенность. *Cogito* — не размышление о сущности мышления, но тесная связь между Я и его действием, уникальная связь Я с глаголом первого лица. Наконец, это акт сомнения — то есть негативный акт, исключающий любую позицию вне мгновения, являющегося привилегированной ситуацией, в которой непреодолимо осуществляется существование настоящего и Я. «Настоящее», «Я», «мгновение» — моменты уникального события.

### ж) Настоящее и позиция

Такая отсылка настоящего мгновения к себе возможна благодаря стансу, исходя из места. «Остановка» настоящего — само усилие позиции, в которой настоящее соединяется с собой, принимается. Усилие и работа, в которых мы обнаружили в начале этого труда составляющие мгновения, наверстывающего себя в собственном отставании, отсылают к усилию и напряжению позиции, служащей им основой. Мен де Биран увидел лишь усилие, направленное на мир: анализ дал ему опыт субъекта, но не его осуществления. По сравнению с любым действием и работой, направленными на мир, позиция предлагает полную оригинальность. Тогда как бирановские воля и сопротивление усилия согласуются либо определяют друг друга, место, вытоптанное позицией субъекта, поддерживает усилие в качестве не только сопротивления, но и основы, условия усилия. Нет никакого предсуществования субъекта по отношению к событию позиции. Акт позиции не укладывается в какие-либо параметры, из которых проистекает; он возникает в самой точке действия. Его действие состоит не в желании, но в бытии. В действии, направленном на мир, к усталости добавляется порыв к будущему — будь то к объекту созидания или изменению в нас самих. Акт трансцендентен. Акт позиции нетрансцендентен. Это нетрансцендентное усилие составляет настоящее, или Я. Понятию экзистенции, где акцентируется первый слог, мы противопоставляем понятие человеческого бытия, само появление которого — это уход в себя, являющегося в определен-

ном смысле — вопреки экстатической направленности современной мысли — субстанцией.

Хайдеггеровская забота, целиком освещенная пониманием (даже если само понимание дается как забота), уже обусловлена структурой «внутри-вовне», характеризующей свет. Не будучи познанием, темпоральность Хайдеггера — это экстаз, «бытие вне себя». Не трансцендентность теории, но выход внутреннего во внешнее. Существование остается у Хайдеггера движением изнутри вовне; именно он постиг в самой глубокой, высшей, универсальной форме сущность игры внутреннего и внешнего вне игры «субъект-объект», к которой сводили ее идеалистическая и реалистическая философии. Оригинальность этой концепции состоит в усмотрении в экстазе большего, чем некое свойство души: того, посредством чего существует существование. Это связь не с объектом, но с глаголом быть, действием быть. Путем экстаза человек берет на себя существование. Таким образом, экстаз — само событие существования. Но тогда существование «современно» миру и свету. Вопрос, который мы поставили, исходя из *позиции*, как раз состоит в том, чтобы спросить себя, является ли экстаз первоначальным способом существования; является ли связь, которую обычно называют связью между Я и бытием, движением вовне, является ли *экс* основным корнем глагола *экзистировать*.

### 3) Смысл ипостаси

Субъект утверждает посредством позиции в анонимном *il y a*. Утверждение в этимологическом смысле этого термина, позиция на твердой почве, основе, обусловленности, фундаменте. Субъект, ускользающий от анонимной бдительности *il y a*, не ищет как мысль, сознание или разум. Наше исследование не исходило из старинной оппозиции Я и мира. Речь шла об определении значения гораздо более общего факта: самого возникновения существующего, существительного в лоне безличного существования, которое, строго говоря, нельзя обозначить именем — это чистый глагол. Глагол — не просто имя действия, как существительное — имя вещи. Функция глагола — не называть, но производить язык, то есть вносить начатки поэзии, потрясающей «существующих» в их позиции и даже в самой позитивности.

Безличность *наличия* была описана в самых радикальных терминах: речь шла не только о безличности, например, в том смысле, в каком безличен Бог Спинозы; или мир и неодушевленные вещи; или объект в противоположность субъекту; или пространство как оппозиция мысли; или материя в противоположность разуму. Все это уже личные существа, так как это существующие, предполагающие категорию вмещающего их существительного. Мы искали само возникновение существительного. И чтобы указать на это возникновение, вернулись к термину *гипостазирование*, обозначавшему в истории философии событие, посредством которого действие, выраженное глаголом, становится существом, обозначаемым существительным. Ипостась, возникновение существительного, — не только появление новой грамматической категории; она означает остановку анонимного *il y a*, появление частного владения, имени. На основе *il y a* возникает сущее. Так определяется онтологическое значение *сущего* во всеобщей эко-

номике бытия — Хайдеггер ставит его рядом с бытием в целях различения. Посредством гипостазирования анонимное бытие теряет свой характер *il y a*. Бытующее — это то, что есть, субъект глагола *быть*; тем самым оно овладевает фатальностью бытия, которое становится его атрибутом. Существует кто-то, берущий на себя бытие, отныне — *свое* бытие.

Но, ища ипостась, а не сознание, мы нашли сознание. Ипостась, существующее — это сознание, поскольку сознание локализовано и расположено; посредством нетрансцендентного акта позиции оно приходит к бытию исходя из себя и тут же прячется от бытия в себе; поскольку — и это другой момент той же самой ситуации — оно является настоящим, то есть, опять-таки, приходит к бытию исходя из себя. Настоящее — не порция длительности, но ее функция: это тот приход из себя, присвоение существования существующим, которое и есть Я. Сознание, позиция, настоящее, Я являются существующими не изначально, но лишь в конечном итоге. Это события, посредством которых безымянный глагол *быть* превращается в существительное. Это ипостаси.

## и) Ипостась и свобода

Однако граница бессознательного, у которой расположено сознание, определяющая онтологическое событие сознания, — не граница отрицания. Сон — модальность бытия, когда бытие выходит из себя и освобождается от влияния на себя самого. Свобода, не приводящая к вмешательству небытия, не является, как теперь говорят, «неантисципией». Напротив, эта свобода — лишь «мысль». Нужно отметить, избегая недооценки события сна, что в само это событие уже заложена неудача. Хрупкий, легкокрылый сон — вторичное состояние.

Если существующее возникает посредством сознания, субъективность — как примат субъекта над бытием — еще не свобода. В ипостаси мгновения — где влияние, сила, мужество субъекта проявляются в качестве бытия в мире, где его интенция — это самозабвение в свете и желании вещей, в милосердии и самопожертвовании, — можно различить возвращение *il y a*. В *il y a* ипостась вновь обнаруживает себя в качестве одиночества, окончательной привязки Я к себе. Мир и знание не являются событиями, в которых острие существования притупляется в Я как полномочном властелине бытия, всегда стоящем за бытием. Я отступает от своего объекта и от себя, но подобное освобождение от себя кажется бесконечной задачей. Я всегда увязает в собственном существовании. Внешнее по отношению ко всему, оно всегда предстает внутренним по отношению к себе самому, привязано к самому себе. Оно навсегда приковано к существованию, которое взяло на себя. Невозможность Я не быть собой отмечен врожденный трагизм Я, прикованного к своему бытию.

Свобода познания не безусловна. Иначе говоря, свобода, осуществляющаяся в познании, не освобождает разум от судьбы. Сама эта свобода — момент более глубокой драмы, разыгрывающейся не между субъектом и объектами — вещами или событиями, но между разумом и фактом *il y a*, который он берет на себя. Она разыгрывается в нашем вечном рождении.

Свобода знания и намерения негативна. Это не-вовлеченность. Но ка-

ково значение не-ангажированности в онтологической авантюре? Это отказ от окончательного. Мир дает мне время, в котором я прохожу через различные мгновения и, благодаря данному мне развитию, ни в один из моментов не являюсь окончательным. Хотя я и несу с собой свое прошлое, каждое мгновение которого окончательно. Тогда в этом мире света, где все дано, но все — на расстоянии, мне остается способность ничего не брать, или делать вид, что я ничего не взял. Мир намерения и желания и есть возможность такой свободы. Но эта свобода не избавляет меня от окончательности самого моего существования, от того факта, что я навсегда остаюсь с самим собой. Такая окончательность и есть одиночество.

Мир и свет — это одиночество. Эти данные объекты, одетые существа — не то, что я сам, но они мои. Озаренные светом, они наделены смыслом и, следовательно, как будто исходят от меня. Я один в понятном мире, то есть заточен в окончательно *одиночном* существовании.

Одиночество проклято не само по себе, но из-за своего онтологического значения окончательности. Достижение другого не самооправдано. Это не значит развеять мою скуку. Онтологически это событие самого радикального разрыва самих категорий Я — ведь это значит для Я не быть в себе, быть прощенным, не быть окончательным существованием. Связь с другим не следует мыслить как прикованность к другому Я, либо как понимание другого, заставляющее исчезнуть его инаковость, или же как общность с ним перед неким третьим членом.

Невозможно постичь инаковость другого, которая должна разрушить окончательность Я, при помощи какого-либо отношения, характеризующего свет. Предварительно скажем, что ее можно чуть разглядеть в плане *эроса*; что другое — это по преимуществу женское, посредством которого последующее продолжает мир. У Платона любовь, дитя нужды, сохраняет черты скудости. Ее негативность — просто «минимальное» нужды, а не движение к инаковости. Эрос, свободный от платоновской интерпретации, совершенно не признающей роли женского. — тема философии, которая, отойдя от одиночества света и, следовательно, от феноменологии как таковой, будет занимать нас в другом месте. Здесь недостаточен феноменологического описания (что бы ни давал его анализ связей с другими), по определению неспособного обойтись без света, то есть одинокого человека, замкнувшегося в своем одиночестве, тоске и смерти-конце. В качестве феноменологии оно остается в мире света, мире одинокого Я, у которого нет другого в качестве такового, для кого другой — это другое Я, *alter ego*, познаваемое посредством симпатии, то есть возврата к себе самому.

### 3. К времени

Мы полагаем, что время — а этим исследованием движет фундаментальная тема концепции времени — не выражает недостаточность связи с бытием, совершающейся в настоящем; однако оно призвано устранить чрезмерность окончательного контакта, осуществляемого мгновением. Длительность разрешает трагизм бытия в плане, отличном от бытийного, не разрушая бытия. Но, хотя развитие этой темы и выходит за рамки

настоящего исследования, мы не можем, хотя бы весьма кратко, не наметить перспективу, в которую вписываются ранее заявленные нами темы «Я» и «настоящего».

### а) Я как субстанция и знание

В составляющем нашу жизнь в мире потоке сознания Я удерживается как нечто идентичное в изменчивой множественности становления. Неизменное остается, какие бы отметины ни оставляла жизнь, изменяя наши привычки и характер, постоянно преобразуя систему содержаний, образующих наше бытие. Я остается на своем месте, связывая разноцветные нити нашего существования.

Что означает такая идентичность? Мы склонны рассматривать ее как идентичность субстанции. Я будет нерушимой точкой, откуда эмануруют действия и мысли, не влияющие на нее своей изменчивостью и множественностью. Но может ли множество акциденций не затронуть идентичности субстанции? Связи субстанции с акциденциями модифицируют ее, и идея субстанции предстает тогда как бесконечный регресс. И именно понятие знания позволяет сохранять идентичность субстанции в изменяющихся акциденциях. Знание — это связь с тем, что остается по преимуществу внешним; связь с тем, что остается вне всякой связи; акт, удерживающий агента вне осуществляемых им событий. Идея знания — незаурядные связь и действие — позволяет зафиксировать идентичность Я, не раскрывая его тайны. Я сохраняется, несмотря на превратности истории, влияющие на него в качестве объекта, не затрагивая его бытия. Таким образом, Я идентично в качестве сознания. Субъект является по преимуществу субстанцией. Знание — тайна его свободы по отношению ко всему, что с ним случается. А свобода гарантирует его идентичность. Благодаря свободе знания Я может оставаться субстанцией в акциденциях собственной истории. Свобода Я — это его субстанциальность; это лишь другое слово для обозначения невовлеченности субстанции в переменчивые акциденции. Идеализм, далекий от преодоления субстанциалистской концепции Я, ратует за нее в радикальной форме. Я — не субстанция, наделенная мыслью: Я — это субстанция, потому что Я наделено мыслью.

### б) Я как идентификация и соединение с собой

Но идеалистическая интерпретация идентичности Я пользуется логической идеей тождества, оторванной от онтологического события идентификации существующего. Действительно, идентичность — свойство не глагола *быть*, а того, что есть, имени, отделившегося от анонимного шороха *il y a*. Идентификация — это именно позиция бытующего в лоне анонимного, поглощающего бытия. Таким образом, невозможно определить субъект посредством идентичности, так как идентичность таит в себе бытие идентификации субъекта.

Такое событие не висит в воздухе: мы показали, что это производное позиции и функция настоящего, являющегося во времени — исходя из которого его обычно рассматривают — отрицанием или игнорированием времени, чистой отсылкой к себе, ипостасью. Будучи отсылкой к себе

в настоящем, идентичный субъект, разумеется, свободен относительно прошлого и будущего, но остается зависимым от себя самого. Свобода настоящего не легка, как спасение: это груз и ответственность. Она выражается в позитивном соединении с собой: Я — необратимо свое.

Рассмотрение связи между Я и сам как конституирующей неизбежность ипостаси не означает превращения тавтологии в драму. Бытие Я включает сцепление с собой, невозможность от него избавиться. Конечно, по отношению к себе субъект отступает, но такое движение отхода — не освобождение. Словно заключенному протянули веревку, не развязав его.

Соединение с собой — это невозможность избавиться от себя самого. Не только соединение с характером, инстинктами, но молчаливая ассоциация с собой, двойственность которой ощутима. Быть Я — это не только быть для себя, но и быть с собой. Когда Орест говорит: «Спасал меня не раз от самого себя!»<sup>31</sup>, или когда жалуется Андромаха: «Но до того ли измученной вдове, томящейся в неволе?»<sup>32</sup>, связь с собой, выраженная в этих словах, шире метафорического значения. Последнее не выражает душевного противостояния двух свойств: воли и страсти, разума и чувства. Каждая из этих способностей целиком заключает в себе Я. В этом весь Расин. Корнелевский персонаж уже владеет и собой, и миром. Он — герой. Его двойственность преодолена посредством мифа, которому он соответствует: честь или добродетель. Конфликт — вне его, он участвует в нем благодаря сделанному выбору. У Расина завеса мифа разрывается, герой переполнен самим собой. В этом его трагизм: субъект исходит из себя, он изначально с собой или против себя. Будучи свободой и началом, он является в то же время носителем судьбы, уже подавляющей самое эту свободу. Ничто не дается даром. Одиночество субъекта — больше, чем изоляция человека, целостность объекта. Это, так сказать, одиночество вдвоем: иной, нежели Я, сопровождает Я подобно тени. Двойственность скуки, отличающаяся от знакомой нам в мире социальности, к которой Я бежит от своей скуки, разнящаяся также в связи с другим, отделяющей Я от себя. Двойственность, пробуждающая ностальгию по бегству, не удовлетворяемую никакими неведомыми небесами или новой землей: ведь в наши путешествия мы берем с собой самих себя.

### в) Мысль о свободе и время

Но для того, чтобы эти груз и бремя стали возможными в качестве груза, нужно, чтобы настоящее было также концепцией свободы. Концепцией, а не самой свободой. Из опыта рабства нельзя извлечь доказательства его противоположности. Мысли о свободе было бы достаточно для ее понимания; мысли, самой по себе бессильной перед бытием, показывающей метафоричность выражения «мыслительный акт». Мысль или надежда на свободу объясняют отчаяние, характеризующее в настоящем вовлеченность в существование. Она состоит из самого мерцания субъективности, уклоняющейся от собственной вовлеченности, но не разрушающей ее. Это и есть мысль о свободе, являющаяся лишь мыслью; обращение ко сну бессознательному, — отлучка, а не бегство: иллюзорный развод между Я и сам, который вновь закончится совместным существованием; сво-

бода, не предполагающая ничто, в которое впадает, не являющаяся, как у Хайдеггера, событием *уничтожения*, но осуществляющаяся именно в «полноте» бытия благодаря онтологической ситуации субъекта. Но эта мысль — лишь надежда на свободу, а не свобода по отношению к ангажированности — стучится в закрытые двери другого измерения: она предчувствует тот способ существования, где ничто не окончательно, который возобладает над окончательной субъективностью Я. Мы только что указали на временной порядок.

Различие, установленное между освобождением и одной лишь мыслью об освобождении, не позволяет диалектически выводить время из настоящего. Надежда на порядок, где может исчезнуть сцепление настоящего с собой, еще не ускоряет такого исчезновения. Тот факт, что Я зачинает свободу, не содержит какого-либо диалектического экзорцизма. Зарождения надежды недостаточно для того, чтобы началось будущее.

### г) Время искупления и время справедливости

Но в каком смысле надежда, неспособная начать отсчет времени, нацелена на него? Повернутая к будущему, является ли она ожиданием счастливых событий, которые могут произойти? Но само по себе ожидание счастливых событий — не надежда. Событие может показаться возможным в силу причин, позитивно воспринимаемых в настоящем: в этом случае с большей или меньшей уверенностью ждут события, несущего в себе надежду в меру собственной неопределенности. Надежду обостряет значимость мгновения ее осуществления. Непоправимое — его естественная атмосфера. Надежда является надеждой, лишь когда она запрещена. А непоправимо в мгновении надежды само его настоящее. Будущее может принести утешение или компенсацию субъекту, страдающему в настоящем, но само страдание настоящего подобно крику, чье эхо всегда будет слышно в вечности пространств. По крайней мере, это так в концепции времени, скопированной с нашей жизни в мире; по нижеследующим причинам мы называем ее временем экономики.

Действительно, в мире дано само время. Усилие настоящего облегчает груз настоящего. Оно несет в себе эхо желаний и объекты, дающиеся ему «за труды». Они не ослабляют скручивания самого мгновения, но компенсируют его. Труд лишается своих глубинных требований. Мир — это возможность заработной платы. Я наивно в откровенности своего намерения, исключаящую какую-либо двусмысленность. Оно теряет заинтересованность в окончательной привязанности к себе. Время в мире заставляет высохнуть любые слезы, оно — забвение этого непрощенного мгновения и труда, не поддающегося компенсации. Утрачивают значение все импликации Я, все его беспокойство о себе, весь маскарад, в котором лицо не удается освободить от масок.

Попеременность усилий и досуга, когда мы пользуемся плодами усилий, составляет само время мира. Оно монотонно, так как его мгновения равноценны. Оно движется к воскресенью, чистому досугу, в котором дан мир. Воскресенье не освящает неделю, но компенсирует ее. Усилие как состояние, вовлеченность в существование, отодвигается, компенсирует-

ся и амортизируется вместо того, чтобы быть вознагражденным в самом настоящем: такова экономическая деятельность.

Экономический мир объемлет не только нашу так называемую материальную жизнь, но и все формы нашего существования, где требование благодати выставлено на торги, а Исайя уже продал свое право первородства. Мир — это светский мир, где Я принимает заработную плату. Сама религиозная жизнь, понимаемая в категории заработной платы, — экономическая. Орудие служит стремлению к объекту как к заработной плате. Оно не имеет ничего общего с онтологией, подчиняется желанию. Оно упраздняет не только неудобное усилие, но и время ожидания. В современной цивилизации оно не только удлинняет руку, позволяя ей дотянуться до того, чего нельзя было достать, но позволяет дотянуться быстрее, то есть отменяет в действии время, которое этому действию требуется. Инструмент отменяет промежуточное время, стягивает длительность. Современные орудия — это машины, то есть системы, устройства, ансамбли, соответствия, как то: осветительные устройства, автоматическая телефонная связь, соответствие рельса дороге. Основная черта машины — множество органов. Она резюмирует мгновения. Она производит скорость, откликается на нетерпение желания.

Но надежде недостаточно этого времени компенсации. Ей недостаточно утертой слезы или отпущенной смерти; ни одна слеза не должна пропасть, ни одна смерть — остаться невоскресенной. Таким образом, надежда не удовлетворяется временем, состоящим из отдельных мгновений, данных Я, которое проходит через них, чтобы в следующее мгновение, безличное, подобно предыдущему, — пожинать плату за труды. Подлинный объект надежды — Мессия и спасение.

Ласка утешителя в боли, ее легкое прикосновение не обещает конца страдания, не говорит о компенсации, не относится к *потом* экономического времени; она относится к самому мгновению боли, которое больше не обречено быть самим собой: увлекаемое движением ласки «вовне», оно высвобождается из собственных тисков, выходит «на свежий воздух», обретает измерение и будущее. Или, скорее, она предвещает больше, чем просто будущее, — то будущее, которое вспомнит о настоящем. Этот эффект сострадания, один из наиболее известных, обычно представляют как первичный психологический факт, с его помощью дают разъяснения. На самом же деле он бесконечно таинственен.

Страдание не искупается. Подобно тому, как счастье человечества не оправдывает несчастья индивида, вознаграждение в будущем не исчерпывает страданий настоящего. Нет справедливости, которая могла бы их возместить. Следовало бы иметь возможность вернуться к этому мгновению или воскресить его. Итак, надеяться — значит надеяться на исправление непоправимого, то есть надеяться на настоящее. Обычно полагают, что такое исправление невозможно во времени; что лишь вечность, где неразличимы отдельные мгновения времени, — место спасения. Такое обращение к вечности, не кажущееся нам обязательным, свидетельствует, по крайней мере, о невозможном требовании спасения, которое должно относиться к самому мгновению боли, а не только предлагать компенсацию. Не состоит ли сущность времени в ответе



на требование спасения? Не подменяет ли анализ экономического времени, внешнего по отношению к субъекту, сущностную структуру времени, посредством которой настоящее не только вознаграждается, но и воскрешается? Не является ли будущее прежде всего воскрешением настоящего?

#### д) Я и время

Мы полагаем, что время именно таково. То, что называют «следующим мгновением» — это расторжение нерасторжимой ангажированности существования, зафиксированной в мгновении, воскрешение Я. Мы считаем, что Я не входит в следующее мгновение идентичным и непрощенным — простая переменная! — ради проведения нового опыта, чья новизна не избавляет Я от соединения с собой, но что его смерть в пустом интервале обусловит новое рождение, а то «другое место», которое откроется перед ним, станет не просто «чужбиной», но другим «вне себя»; однако Я при этом не провалится в безличное или вечное. Время — не последовательность мгновений, проходящих перед Я, но ответ надежде на настоящее, в настоящем как раз и выражаемый в Я, эквивалентном настоящему. Вся острота надежды в отчаянии связана с требованием искупления самого мгновения отчаяния. Для проникновения в тайну работы времени следует исходить из первичности надежды на настоящее. Надежда надеется на само настоящее. Мученичество не уходит в прошлое, оставляя нам право на возмещение. Все возможно именно в тот момент, когда все пропало.

В конечном итоге, речь идет не об оспаривании времени нашего конкретного существования, состоящего из серии мгновений, по отношению к которой Я — внешнее. Таково, действительно, время экономической жизни, где мгновения равноценны, а Я проходит через них, обеспечивая их взаимосвязь. Время здесь — обновление субъекта, но такое обновление не прогоняет скуку. Оно не избавляет Я от своей тени. Следует задаться вопросом, нельзя ли прожить событие времени более глубоко, как воскрешение незаменимого мгновения. На место Я, движущегося во времени, мы ставим Я в качестве самого фермента времени в настоящем, динамизма времени. Вовсе не времени диалектического поступательного движения, или экстаза, либо длительности, где настоящее наступает на будущее и, следовательно, между его бытием и воскрешением нет необходимого интервала небытия. Динамизм Я состоит в самом присутствии настоящего, в заключенном в этом присутствии требовании. Требования, касающиеся не постоянства в бытии, не невозможного разрушения такого присутствия в прямом смысле слова, но распутывания завязывающегося в нем узла: окончательность его исчезновения — не развязка. Требования возобновления бытия и надежды на каждое возобновление его неокончательности. Я — не существо, являющееся остатком прошлого мгновения, пробующее новое мгновение. Я — требование неокончательного. *Человеческая «личность» — это сама потребность во времени как чудесной плодотворности в то самое мгновение, когда оно возобновляется как другое.*

Однако она не может обрести подобную инаковость. Невозможность придания времени диалектичности означает невозможность спастись самому, в одиночку. Я зависит от своего настоящего, оно не может пройти сквозь время в одиночку, не может найти вознаграждение в простом отрицании настоящего. Мы не найдем средств спасения субъекта, помещая человеческий трагизм в окончательность настоящего, полагая функцию Я неотделимой от этого трагизма. Спасение может прийти лишь извне, в то время как субъект целиком — здесь.

### е) Время и Другой

Действительно, как же может появиться время в одиноком субъекте? Одинокий субъект не может отрицать себя, он лишен небытия. Абсолютная инаковость другого мгновения — если время все же не является иллюзией топтания на месте — не может заключаться в субъекте, окончательно являющемся *самим собой*. Такая инаковость приходит ко мне лишь от другого. Не является ли социальность не только источником нашего представления о времени, но и самим временем? Если время создается моей связью с другим, оно — внешнее по отношению к моему мгновению, не являясь при этом объектом созерцания. Диалектика времени и есть диалектика связи с другим, то есть диалог, который, в свою очередь, необходимо изучать не в терминах диалектики одинокого субъекта. Диалектика общественной связи даст нам ряд понятий нового типа. Ничто, необходимое времени — субъект на него не способен, — приходит из общественной связи.

Традиционная философия, включая Бергсона и Хайдеггера, сохраняла концепцию времени, либо чисто внешнего по отношению к субъекту (времени-объекта), либо полностью содержащегося в субъекте. Но речь всегда шла об одиноком субъекте. У совершенно одинокого Я — монады — уже было время. Обновление, приносимое временем, представлялось классической философии событием, которое можно осознать посредством монады, — отрицанием. Субъект черпал свою свободу в неопределенности небытия, которым кончается мгновение, отрицающее себя при приближении нового мгновения. Классическая философия проходила мимо свободы, состоящей не в отрицании себя, но в получении *прощения* своего бытия посредством самой инаковости другого. Она недооценивала инаковости другого в диалоге, посредством которого другой освобождает нас, так как полагала, что существует молчаливый диалог души с самой собой. В конечном итоге проблема времени зависит от обоснования подлинных терминов, в которых должен мыслиться диалог.

### ж) С Другим и перед лицом Другого

Общественная связь изначально не является связью с тем, что превосходит индивида, с чем-то большим, чем сумма индивидов, возвышающимся над индивидом в дюркгеймовском смысле. Ни категория количества, ни даже категория качества не описывают инаковости другого, чье качество не просто отлично от моего: другой, можно сказать, обладает ина-

ковостью как качеством. Социальное в еще меньшей мере состоит в имитации подобного. В этих двух концепциях общительность достигается как идеал слияния. Полагают, что моя связь с другим ведет к идентификации с ним, растворяя меня в коллективном представлении, общем идеале или совместном жесте. Коллектив говорит «мы», чувствует другого рядом с собой, а не напротив. Общность также всегда строится вокруг третьего члена, служащего посредником, сообщающего общности общее. Хайдеггеровское *Miteinandersein*<sup>11</sup> тоже остается общностью с, в своей аутентичной форме обнаруживается *вокруг* «истины». Это общность вокруг чего-то общего. Как и во всех философиях общности, социальность у Хайдеггера целиком находится в одиноком субъекте, и анализ *Dasein* в его аутентичной форме продолжается в терминах одиночества.

Этой товарищеской общности мы противопоставляем предшествующую ей общность *Я-Ты*. Это не участие в третьем термине — человеке-посреднике, истине, догме, произведении, профессии, интересе, жилище, еде, то есть не причастность. Это опасное нахождение лицом к лицу в связи без посредника, опосредования. В этом случае интересубъективное — не безразличная сама по себе взаимосвязь двух взаимозаменяемых членов. В качестве другого другой — не только *alter ego*. Он — то, что не есть Я: он слабый, если Я — сильный; он бедный, он «вдова и сирота». Своя рубашка ближе к телу — нет более лицемерной выдумки. Или он — посторонний, враг, владыка. Главное, что он обладает этими качествами благодаря самой своей инаковости. Интересубъективное пространство изначально асимметрично. Внешний характер другого — не просто следствие пространства, разделяющего понятийно тождественное, либо какое-то понятийное различие, проявляющееся во внешнем пространстве. Именно с несводимостью к этим двум понятиям внешнего связана оригинальность социального внешнего, заставляющего нас выйти за пределы категорий единства и множественности, применимых к вещам, то есть к миру изолированного субъекта, одинокого разума. Интересубъективность — не просто применение категории множественности к сфере разума. Она дана нам Эросом, полностью сохраняющим в близости с другим дистанцию, чья патетика одновременно состоит в такой близости и двойственности существ. То, что предстает как неудача любовного общения, как раз и составляет позитивность связи; отсутствие другого и есть его присутствие в качестве другого. Другой — это ближний, но близость — не деградация либо этап слияния. Во взаимности, характерной для цивилизованных отношений, забывается асимметричность интересубъективной связи. Цивилизованная взаимность — царство целей, где каждый одновременно цель и средство, личность и персонал\*, — это обезличивание идеи братства, являющегося итогом, а не исходной точкой, отсылающего ко всем импликациям эроса. Действительно, для того, чтобы оказаться в братстве бедным, слабым и жалким, необходимо посредничество отца, а для постулирования отца не просто как причины или рода нужна гетерогенность Я и другого. Гетерогенность и межродовая связь, позволяющие понять об-

---

\* В книге Мориса Бланшо «Аминадаб» описание подобной ситуации взаимности доведено до утраты личностной идентичности.

шество и время, подводят нас к началу другого труда. Космосу как миру Платона противопоставляется мир разума, в котором импликации эроса не сводятся к логике рода. Я заменяет *тождественное*, чужой — *другого*. От Хайдеггера ускользнула оригинальность противоположности и противоречивости эроса: в своих лекциях он стремится представить различие полов как спецификацию одного рода. Именно эрос позволяет радикально мыслить трансценденцию, дать Я, втянутому в бытие, фатально возвращающемуся к себе, нечто иное, чем это возвращение, избавить Я от своей тени. Просто сказать, что Я выходит из себя самого, было бы противоречием, так как, выходя из себя, Я закусывает удила, если только не тонет в безличном. Асимметричная интересубъективность — место трансценденции, где субъект, сохраняя свою структуру субъекта, получает возможность не возвращаться фатально к себе самому, возможность стать плодовитым и — заранее скажем об этом — иметь сына.

## Заключение

Иметь время и историю значит иметь будущее и прошлое. У нас нет настоящего. Оно ускользает из наших рук. Тем не менее, мы живем и можем иметь прошлое и будущее именно в настоящем. Этот парадокс настоящего — все и ничего — стар, как человеческая мысль. Современная философия попыталась разрешить его, задаваясь вопросом, действительно ли мы *есть* в настоящем, и оспаривая эту очевидность. Изначальным фактом якобы является существование, в которое одновременно включены прошлое, настоящее и будущее, а настоящее не обладает какими-либо привилегиями в размещении этой экзистенции. Чистое настоящее — как бы абстракция: конкретное настоящее, обремененное всем своим прошлым, уже устремлено в будущее, находится до и после самого себя. Словно предположить датированность человеческого существования, его расположенность в настоящем означает совершить самый тяжкий грех против разума — грех реификации, отбросить его к времени башенных часов — времени для солнца и поездов.

Вся современная философия, от Декарта до Хайдеггера, озабочена тем, как избежать реификации разума, вернуть ему исключительное место в бытии, не зависящее от категорий, пригодных для вещей. Но в этой озабоченности настоящее, с тем, что есть в нем статичного, оказалось охваченным динамикой времени; его стали определять игрой прошлого и будущего, от которых настоящее отныне было запрещено отрывать ради отдельного его рассмотрения. Но, тем не менее, человеческое существование несет в себе элемент стабильности, состоящий в том, чтобы быть *субъектом* своего становления. Можно сказать, что современная философия была вынуждена постепенно пожертвовать самой субъективностью, то есть субстанциальностью, ради духовности субъекта.

Теперь уже невозможно мыслить субстанцию как постоянство неизменного *substratum* в потоке становления из-за невозможности понимания связи этого *substratum* со становлением, связи, влияющей на его су-

ществование. Если только не помещать ее в качестве ноумена вне времени. Но тогда время перестало бы играть главную роль в экономике бытия.

Как же понимать субъективность, не помещая ее вне становления? Путем возвращения к тому факту, что мгновения времени существуют не исходя из бесконечного ряда, в котором возникают, но могут также исходить из самих себя. Такой способ мгновения быть исходя из себя самого, порывать с прошлым, из которого оно приходит, и есть факт его бытия в настоящем.

Настоящее мгновение образует субъект, представляющий одновременно властелином времени и заключенным во времени. Настоящее — начало *бытия*. Постоянно повторяющиеся в ходе нашего изложения формулировки типа «вследствие чего-либо...», «событие чего-либо...», «осуществление чего-либо...» стремятся передать превращение глагола в существительное, показать существа в момент гипостазирования, когда они еще — движение, но уже — субстанция. Они соответствуют общему методу, заключающемуся в подходе к состояниям как событиям. Подлинная субстанциальность субъекта состоит в его *существительности*: в факте наличия не только анонимного бытия вообще, но и существ, наделенных именами. Мгновение прерывает анонимность бытия вообще. Оно — событие, посредством которого в игре бытия, играющей без игроков, возникают игроки, в существовании — существующие, чьим атрибутом является бытие, — именно атрибутом, хотя, разумеется, и исключительным. Иначе говоря, настоящее — это сам факт наличия существующего. Настоящее вводит в существование примат, господство и даже мужественность существительного. Не те, что подводят к понятию свободы. Какие бы препятствия ни ставило существование перед существующим, каким бы бессильным существующее ни было, существующее — хозяин своего существования, так же как субъект — хозяин атрибута. В мгновении существующее господствует над существованием.

Но настоящее — не исходный пункт и не результат философского размышления. Это не результат. Настоящее выражает не встречу времени и абсолюта, а образование существующего, утверждение субъекта. Оно наделено последующей диалектикой, которой время позволяет осуществиться. Оно призывает его. Ведь вовлеченность в бытие, исходящая из настоящего, разрывающего и вновь связывающего нить бесконечности, — напряженная и как бы стянутая. Это событие. Мимолетность мгновения, позволяющая ему быть чистым настоящим, не получать свое бытие из прошлого, — не легкое парение игры или сна. Субъект не свободен, как ветер; у него уже есть судьба, связанная не с прошлым или будущим, а с настоящим. Вовлеченность в бытие — если субъект тут же избавляется от груза прошлого, единственно замечаемого в существовании — несет собственный груз, не облегчаемый рассеиванием; против него бесилен одинокий субъект, образуемый мгновением. Для его освобождения необходимы время и Другой.

Настоящее — не исходный пункт. Это напряжение, событие позиции; этот *станс* мгновения не соответствуют ни абстрактной позиции идеалистического Я, ни вовлеченности в мир хайдеггеровского *Dasein*, всегда выходящего за пределы *hic*<sup>34</sup> и *nunc*<sup>35</sup>. Это результат приземле-

ния на почву неотчуждаемого *здесь*, являющегося основой. Это возможность осознания и субстанциальности, и духовности субъекта. Позиция в ее связи с местом, *здесь*, — событие, посредством которого анонимное и непреклонное *существование вообще* открывается, чтобы впустить частную сферу, внутреннее, бессознательное. сон и забвение, на которые опирается сознание как вечное бодрствование. напоминание и рефлексия. Событие мгновения, существительность, дает возможность существовать на пороге двери, за которой можно укрыться, — современная мысль предчувствовала ее за сознанием. Сознание не только неполно без фона «бессознательного», «сна» и тайны. Само событие сознания состоит в том, чтобы *быть*, оставляя себе выход, удалиться в те расселины бытия, где находятся эпикурейские боги, и, таким образом, избегать обреченности анонимного существования. Мерцающий свет, чье сияние состоит в затухании: он есть, и в то же время его нет.

Настаивая на понятии позиции, мы не противопоставляем *cogito* — по существу, мысли и познанию — некую волю или чувство, или заботу, более фундаментальные, чем мысль. Напротив, мы полагаем, что феномены света и ясности — и солидарной с ними свободы — преобладают и над волей, и над чувством; что чувства строятся согласно модели «снаружи-внутри» и в определенной мере справедливо могли рассматриваться Декартом и Мальбраншем как «неясные мысли», «сведения» о внешнем, касающемся нашего тела; что воля в своем движении изнутри наружу уже предполагает мир и свет. Чувства и воля находятся за *cogito*. Декарт и Хайдеггер рассматривали волю и чувство в перспективе *cogito*. Всегда искали его объект, *cogitatum*; волю же и чувство анализировали как формы восприятия.

Но за *cogito*, или, скорее, за сведением *cogito* к «мыслящей вещи», мы различаем ситуацию, предшествующую расколу бытия на «внутри» и «снаружи». Трансценденция не является главным шагом онтологической анантюры. Она основана на нетрансценденности позиции. Далеко не являясь простым отрицанием ясности, «неясность» чувств свидетельствует об этом предшествующем событии.

Утверждение Я в качестве субъекта привело нас к концепции существования, отличной от модели экстаза. Взять на себя существование не значит войти в мир. Вопрос «Что значит существовать?» действительно отличается от вопроса «Что представляет собой объект, который существует?» Онтологическая проблема встает до раскола бытия на внешнее и внутреннее. Вписанность в бытие не есть вписанность в мир. Путь, ведущий от субъекта к объекту, от Я к миру, от одного мгновения к другому, не проходит через ту позицию, где существо пребывает в существовании, позицию, отмеченную беспокойством, которое внушает человеку собственное существование, чуждость до сих пор столь привычного факта, что он здесь, столь неизбежная, привычная — и вдруг ставшая непостижимой — необходимость брать на себя существование. В этом, в конце концов, и состоит подлинная проблема человеческого удела, безразличная к любой науке и даже эсхатологии и теодицее. Она не заключается в вопросе, какие «истории» могут произойти с человеком, какие действия соответствуют его природе, ни даже в том, каково

его место в действительности. Все эти вопросы уже ставятся в заданном космосе греческого рационализма, в театре мира, где места полностью готовы к приему существующих. Мы же искали событие, предшествующее такому размещению. Оно касается значения самого этого факта: в бытии есть бытующие.

## Комментарии

<sup>1</sup> Etant во франц. языке — причастие от глагола «être» (быть). Это единство корня двух слов при переводе на русский язык может быть подчеркнуто употреблением причастия «бытующий». Однако философскому понятию étant тождествен и традиционный термин «сущее» (*здесь и далее комментарии переводчика*).

<sup>2</sup> Из ничего (лат.)

<sup>3</sup> Comme par l'effet d'une hypostase: hypostase (греч.) — основание, сущность, ипостась. Как философский термин: возникновение сущности, субстанциализация. В 19-20 вв. намечается тенденция к переосмыслению ипостаси как некоего личностного начала (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков и др.). Э. Левинас использует это понятие в близком к традиционному в истории философии смысле — как «событие, посредством которого действие, выраженное глаголом, становится существом, обозначаемым существительным», как «возникновение существительного», возникновение существующего в существовании.

<sup>4</sup> Безличный оборот «il y a» — одно из ключевых понятий Э.Левинаса. В дословном переводе: «имеется» (абсолютно идентично ему «es gibt» в нем. языке), «есть», «наличествует». В концепции Э.Левинаса выражает безличность бытия, анонимное чистое бытие, безликое Dasein, «присутствие отсутствия» (слова Мориса Бланши, цитируемые Э. Левинасом). «существование без существующего». В русском переводе возможно, на наш взгляд, употребить термин «безличное наличие» — так же, впрочем, как и другие определения, обозначенные самим Левинасом; в большинстве же случаев целесообразнее, по-видимому, оставлять французское il y a.

<sup>5</sup> Сидящие. // Рембо А. Стихотворения. М., 1960. С.48. Перевод В.Парнаха.

<sup>6</sup> «Il faut tenter de vivre»: слова из стихотворения П.Валери «Морское кладбище».

<sup>7</sup> Все свое нося с собой (лат.).

<sup>8</sup> Возлежание (лат.).

<sup>9</sup> «Бросьте все» (франц.).

<sup>10</sup> Своего рода; особого рода; своеобразный (лат.).

<sup>11</sup> Кроме общеупотребительного значения, «intention» (от лат. intentio — стремление) имеет и более узкий терминологический смысл: «интенция» как одно из важнейших понятий феноменологии Э. Гуссерля.

<sup>12</sup> Желание (греч.).

<sup>13</sup> Воздержание от суждения (греч.).

<sup>14</sup> Бытие, существование (нем.). Чаще всего переводится как «здесь-бытие».

<sup>15</sup> Я мыслю (лат.).

<sup>16</sup> Раньше, независимо от опыта (лат.).

<sup>17</sup> После, позднее (лат.).

<sup>18</sup> Exotique (франц.) — экзотический; от греч.: exōtikos — чуждый.

<sup>19</sup> Эстетизм, чувство, ощущение (греч.).

<sup>20</sup> Ежегодник философии и феноменологии. Выпуск IX (нем.).

<sup>21</sup> Другое я (лат.).

<sup>22</sup> Гамлет. III, 1. // Шекспир У. Избранные произведения. М., 1953. С.263. Перевод Б.Пастернака.

«To dye, to sleepe, to sleepe, perchance to Dreame».

<sup>23</sup> Макбет. III, 4. Там же. С.446. Перевод Б.Пастернака.

«The times have been

That when the brains were out, the man would dye,

And there an end; but now they rise again...

And push us from our stools. This is more strange

Than such a murther is.»

Shakespeare W. Macbeth.

<sup>24</sup> Там же. С.447.

«What man dare, I dare.

Approach thou like the rugged Russian Bear...»

(Ibid.)

<sup>25</sup> Федра. IV, 6. // Расин Ж. Трагедии. Л., 1977. С.287. Перевод М. Донского.

«Le ciel, tout l'univers est plein de mes aieux.

Où me cacher? Fuyons dans la nuit infernale!

Mais que dis-je? mon père y tient l'urne fatale.»

<sup>26</sup> Здесь (нем.).

<sup>27</sup> *sénesthésie*, или *coenesthésie* (франц.) — от греч. *koinos* (общее) и *aisthêsis* (ощущение, чувство) — общее состояние, пристокающее из совокупности внутренних ощущений.

<sup>28</sup> Другие значения слова «*évanescence*» — исчезновение, мимолетность.

<sup>29</sup> Со стороны творца (лат.).

<sup>30</sup> Никогда больше (англ.) — ключевые слова стихотворения Э.По «Ворон».

<sup>31</sup> Андромаха. I, 1. // Расин Ж. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1984. С.160. Перевод И. Шафаренко и В. Шора.

«...Et de moi-même me sauver tous les jours».

<sup>32</sup> Там же. III, 4. С.169.

«Captive, toujours triste, importune à moi-même».

<sup>33</sup> Совместное существование (нем.).

<sup>34</sup> Здесь (лат.).

<sup>35</sup> Теперь, сейчас (лат.).

Перевод с французского языка выполнен Н.Б. Маньковской по изданию: *Levinas E. De l'Existence à l'existant*. P., Fontaine, 1947.

Комментарии составлены переводчиком.



# Тотальность и Бесконечное

## Предисловие

Никто не станет спорить с тем, как важно знать, не вводит ли нас в заблуждение мораль. Не состоит ли трезвость — открытость духа истине — в умении предвидеть постоянную угрозу войны? Война приостанавливает действие морали; она лишает вечные институты и обязательства их вечного характера и вслед за этим отменяет — пусть только на время — безусловные императивы. Война заранее отбрасывает свою тень на человеческие поступки. Она не просто является одним из самых жестоких испытаний для морали. Она делает ее смехотворной. Искусство предвидения войны и умение ее выигрывать всеми доступными средствами (политика) становятся упражнением для разума. Политика противостоит морали так же, как философия — наивности.

Нет нужды с помощью туманных фрагментов Гераклита доказывать, что бытие предстает перед философским мышлением как война, что война воздействует на бытие не только наиболее очевидным образом, но как сама очевидность (patence) — или истина — реального. В условиях войны реальность отбрасывает слова и образы, которые ее скрывают, чтобы предстать во всей своей обнаженности и жестокости. Война, эта жестокая реальность (звучит совсем как плеоназм!), этот жестокий урок, преподанный вещами, осуществляется как чистый опыт чистого бытия, он как вспышка молнии, сжигающая все покровы иллюзии, как онтологическое событие, вырисовывающееся в этой разреженной мгле, как движение существ, до тех пор скрепленных своей идентичностью, как приведение в действие абсолютов: все это повинуетя объективному закону, которого нельзя избежать. Испытание силы есть испытание реальности. Однако насилие состоит не столько в том, чтобы ранить и уничтожать, сколько в разъединении связанных друг с другом людей, которых принуждают играть чуждые им роли, отказываться от обязательств и даже от собственной субстанции, совершать акты, которые разрушали бы самую возможность что-либо делать. Современная война, как любая война, ведется с помощью оружия, которое оборачивается против тех, кто держит его в руках. Война создает такой порядок,

который полностью поглощает человеческую личность. Отныне ничто не может быть вовне. Война не допускает никакой экстерниорности, не дает возможности иному существовать как иному: она же разрушает идентичность Тождественного.

Лик бытия, проступающий в войне, может быть определен с помощью понятия «тотальность», господствующего в западной философии. Индивиды в условиях войны сводятся к простым носителям сил, управляющих ими без их ведома. Свой смысл индивиды черпают в этой тотальности, вне которой они непостижимы. Единичность каждого ныне присутствующего постоянно приносится в жертву будущему, призванному определить его объективный смысл. Поскольку в расчет берется только итоговый смысл, то лишь последний акт способен изменить существа в их бытии. Они — то, чем явятся в эпопее, обретя пластические образы.

Моральное сознание в состоянии вынести насмешливый взгляд политика, только если вера в мир преобладает над очевидностью войны. Такая вера не достигается простой игрой противоположений. Мир в империях, рожденных в войнах, поддерживается войной. Он не возвращает отчужденным существам утраченную ими идентичность. Необходимо изначальное и подлинное отношение к бытию.

В исторической перспективе мораль сможет противопоставить себя политике и возвыситься над соображениями благоразумия и канонами красоты, чтобы стать безусловной и универсальной, когда эсхатология мессианского мира одержит верх над онтологией войны. Философы с недоверием относятся к такому утверждению. Они, разумеется, используют его в своих выступлениях за мир, однако, выводят конечные основания мира из разума, который не оставался безучастным к войнам — прошлым и современным; они обосновывают мораль с помощью политики. Но как произвольное и субъективное обожествление будущего, как зависящее от веры откровение неочевидного, эсхатология для них естественным образом вытекает из Мнения.

Во всяком случае такой исключительный феномен, как пророческая эсхатология, не может отстоять своего права на собственное место в мышлении, наподобие философской очевидности. Конечно, в религиях и даже в теологиях эсхатология, это чудесное пророчество, кажется «дополняющей» философские очевидности; её верования-догадки претендуют на большую достоверность, нежели очевидности, словно эсхатология добавляет последним ясности относительно будущего, обнаруживая конечную цель бытия. Однако эсхатология, будучи сведена к очевидностям, должна была бы принять вытекающую из войны онтологию тотальности. Но ее подлинное значение заключается совсем в другом. Она не привносит в тотальность телеологическую систему и ей не пристало говорить о направленности истории. Эсхатология устанавливает связь с бытием *по ту сторону тотальности*, или истории, а не по ту сторону прошлого или настоящего. Речь идет не об отношении к окружающей тотальности пустоте, где можно мыслить, что угодно, тем самым осуществляя право на свободное проявление субъективности. Эсхатология — это отношение *к избыточности, всегда внешней по отношению к тотальности*, как если бы объективная тотальность не была полной мерой бытия, как если бы иное понятие — понятие *бесконечности* — должно

было выражать эту трансценденцию, внешнюю по отношению к тотальности и не охватываемую ею, но столь же изначальную, как и она сама.

Это «по ту сторону» тотальности и объективного опыта не характеризуется, однако, исключительно негативным образом. Оно находит свое отражение *внутри* тотальности и истории, *внутри* опыта. Эсхатологическое, как пребывающее «по ту сторону» истории, вырывает людей из их подчиненности истории и будущему — оно призывает, побуждает их к полноте ответственности. Подвергая суду историю в целом, будучи внешним по отношению к войнам, указывающим на конец истории, оно в каждое мгновение восстанавливает свое полное значение, какое имеет именно в это мгновение: все основания готовы к тому, чтобы их можно было постичь. Здесь важен не окончательный суд, а суд обо всех мгновениях времени, когда выносят приговор живущим. Эсхатологическая идея суда (в противоположность историческому суду, в котором Гегель неправоммерно увидел рациональность) подразумевает, что люди обладают идентичностью до того, как наступит вечность, до завершения истории, до истечения времени; что есть еще время для того, чтобы люди, существуя, конечно же, совместно, опирались тем не менее каждый на себя, а не на тотальность. Мысль о бытии, выходящем за рамки истории, предполагает *существование людей*, одновременно включенных в бытие и обладающих чертами личности, способных отвечать за свою жизнь, стало быть, уже взрослых, то есть способных говорить от своего имени, а не повторять анонимные слова, диктуемые им историей. Мир (*la paix*) возникает как такая способность говорить. Эсхатологическое видение разрывает тотальность войн и империй, где люди не говорят. Оно не возвещает о завершении истории в бытии, понятом как тотальность, — оно вступает в отношение с бесконечностью бытия, преодолевающего тотальность. Первичное «видение» эсхатологии (столь отличное от мнений позитивных религий) свидетельствует о возможности эсхатологии, то есть о возможности разрыва тотальности, о возможности *значения вне каких бы то ни было обстоятельств*. Моральный опыт не вытекает из этого видения — он *использует* его; этика — это точка зрения. Но это — «видение», не прибегающее к помощи образа, лишенное возможности объективирующего обобщения; это отношение, либо интенциональность, совсем другого порядка: именно его в данной работе мы попытаемся представить.

Разве отношение к Бытию не воплощается в представлении, этом естественном вместилище очевидности? Дает ли нам объективность, жестокость и всеилие которой демонстрирует война, ту единственную, изначальную форму, в которой Бытие *предстает* перед сознанием, отделяясь от образа, мечты, субъективной абстракции? Похоже ли постижение объекта на ткачество, на плетение связей с истиной? Данная работа на все эти вопросы дает отрицательный ответ. Если говорить о мире, то нужно говорить и об эсхатологии. Но это, если судить объективно, вовсе не означает того, что в эсхатологию скорее верят, чем познают ее. Это означает прежде всего, что в объективной истории, которую раскрывает война, эсхатология выступает не как конец этой войны и не как конец истории.

Но разве опыт войны не опровергает эсхатологию, как он опровергает мораль? Разве мы не начали с того, что признали неопровержимую очевидность тотальности?

По правде говоря, с тех пор, как эсхатология противопоставила мир войне, необходимость войны поддерживается в цивилизации, по существу своему лицемерной, то есть одновременно ссылающейся на Истину и на Благо, ставших антагонистами. Может быть, настало время видеть в лицемерии не случайную ошибку человека, а глубокий раскол мира, внимающего одновременно и философам и пророкам.

Однако разве для философа опыт войны и тотальности не совпадает с опытом как таковым и с очевидностью? И разве сама философия не определяется в конечном счете как попытка жить очевидностью, противопоставляя себя мнению окружающих людей, иллюзиям и фантазиям собственной субъективности? Разве эсхатология мира, внешняя по отношению к этому опыту, не живет субъективными мнениями и иллюзиями? Да, если только философская очевидность сама не ссылается на ситуацию, о которой нельзя более говорить в понятиях «тотальности». Да, если незнание, с которого начинается философское знание, совпадает не с небытием как таковым, а только с небытием объекта. Если не подменять философию эсхатологией и не «доказывать» эсхатологические «истины» с помощью философии, то можно перейти от опыта тотальности к ситуации, в которой тотальность рушится, хотя именно эта ситуация и обусловила тотальность. Такого рода ситуация — молниеносная вспышка экстериорности, или трансценденции, в лице другого. Это понятие трансценденции, если его предельно развернуть, выражается словом «бесконечное». Понятие бесконечного не требует, чтобы мы согласились с каким-то догматическим содержанием, и было бы ошибочным поддерживать его философскую рациональность от имени трансцендентальной истины идеи бесконечности. Способ, каким мы можем выйти за пределы описанной нами объективной уверенности и пребывать там, близок тому, что принято называть трансцендентальным методом, если не включать в это понятие технических приемов трансцендентального идеализма.

Разве насилие над духом, заставляющее его признавать неадекватное ему бытие, противоречит идеалу автономии, которому подчиняется философия, владычица очевидной истины? Отношение к бесконечности — идея Бесконечности, как говорит Декарт, — выводит за пределы мышления совсем в ином смысле, чем это происходит с мнением. Мнение, когда его касается мышление, либо рассеивается, как на ветру, либо обнаруживает свою причастность мышлению. В идее же бесконечности мыслится то, что неизменно остается внешним по отношению к мышлению. Будучи условием любого мнения, она является также условием любой объективной истины. Идея бесконечности — это дух до различения в нем того, что он сам открывает, и того, что он заимствует у мнения.

Разумеется, отношение к бесконечному не может быть выражено в понятиях опыта, поскольку бесконечное выходит за пределы мышления, которое его мыслит. В этом переливании через край как раз и производится (*se produit*) сама его *бесконечность*, так что об отношении к бесконечному следует говорить, оставив в стороне понятия объективного опы-

та. Но если опыт означает связь с абсолютно иным — то есть с тем, что постоянно выходит за пределы мышления, — то связь с бесконечным есть преимущественно опыт.

Наконец, эсхатологическое видение не противопоставляет опыту тотальности протест личности во имя ее эгоизма или даже спасения. Такого рода мораль, провозглашаемая от имени чистого субъективизма «я», опровергается войной, тотальностью, которую эта последняя выявляет, а также объективной необходимостью. Объективизму войны мы противопоставляем субъективность, вытекающую из эсхатологического видения. Идея бесконечности освобождает субъективность от исторического суда и объявляет ее в любой момент созревшей для суда и словно призванной — что мы покажем в дальнейшем<sup>1</sup> — принимать в нем участие, поскольку без нее он невозможен. Именно о бесконечность, более объективную, чем сама объективность, разбивается жестокий закон войны, — а вовсе не о субъективизм, беспомощный, оторванный от бытия.

Что касается отдельных людей — отчуждают ли они свою истину в пользу Целого, в котором растворяется их экстерниорность? Или, напротив, решающее событие бытия осуществляется во всем блеске этой экстерниорности? — вот к чему сводится вопрос, с которого мы начали свое исследование.

Эта книга выступает в защиту субъективности, но она рассматривает субъективность не в плане ее сугубо эгоистического протеста против тотальности и не в ее тревоге перед лицом смерти, а как коренящуюся в идее бесконечного.

Исходный момент здесь — проведение различия между идеей тотальности и идеей бесконечного и утверждение философского приоритета идеи бесконечного. Мы расскажем о том, каким образом бесконечное производится в отношении Тожественного и Иного и каким образом непреодолимое, особенное, личностное магнетизирует самое поле, где производится бесконечное. Термин «производится» указывает и на осуществление бытия (событие «производится», машина «производится») и на его проявление, «представление» (аргумент «выдвинут», артист «выступает»). Двусмысленность этого термина воспроизводит фундаментальную двусмысленность операции, посредством которой бытие одновременно и реализует, и обнаруживает себя.

Идея бесконечного не является понятием, которое субъективность фабрикует наспех и случайно, чтобы с его помощью отражать реальность, ничем извне не ограниченную, реальность, выходящую за все пределы, то есть бесконечную. Производство бесконечной реальности невозможно отделить от идеи бесконечного, поскольку как раз в несоответствии между идеей бесконечного и самой бесконечностью, отражаемой в этой идее, осуществляется преодоление границ. Идея бесконечного это способ бытия — *бесконечное* осуществление бесконечного. Бесконечность не может сперва быть, а *потом* обнаруживать себя. Ее бесконечное осуществление производится как обнаружение, как внедрение в «я» идеи бесконечного. Эта идея рождается в том невероятном событии, когда отдельное бытие, взятое в его самоидентичности, Самотождественное Я, содержит в себе тем не менее то, что оно не может ни содержать в себе, ни получать извне в силу одной лишь самоидентичности. Субъективность

реализует эти невозможные требования: она содержит то, что невозможно содержать. Субъективность в этой книге предстанет как приемлющая Другого, как гостеприимство. В ней идея бесконечного получает свое завершение. Итак, интенциональность, в которой мышление остается *тождественным* объекту, не определяет сознание на его важнейшем уровне. Всякое знание как интенциональность заранее предполагает идею бесконечного, то есть *нетождественность* по преимуществу.

Содержать больше того, что возможно, вовсе не означает с помощью мышления охватывать, или включать в себя, тотальность бытия либо, по меньшей мере, представлять ее постфактум с помощью конституирующего мышления. Содержать более того, что возможно, означает в любой момент взрывать рамки мыслимого содержания, преступать барьеры имманентности, но при этом такое погружение в бытие не должно, в свою очередь, сводиться к понятию погружения. Философы попытались с помощью понятия действия (или воплощения, делающего действие возможным) выразить это нисхождение в реальность, которое понятие мышления, трактуемого как чистое знание, поддерживало бы как игра света. Действие мышления — мышление как действие — предшествовало бы мышлению, мыслящему действие или осознающему его. Понятие действия по существу содержит в себе некое насилие, насилие транзитивности, которого недостает трансценденции мышления, замкнувшегося в самом себе, несмотря на все его приключения, в конечном счете воображаемые или — как у Улисса!\* — пройденные с тем, чтобы вернуться на круги своя. То, что в действии внезапно проявляет себя как сущностное насилие, так это избыточность бытия по отношению к мышлению, которое претендует на то, чтобы включить в себя бытие, — это чудо идеи бесконечного. Воплощение сознания может быть понято, только если по ту сторону тождественности сознанием движет превосходение конкретной идеи ее прообразом, то есть идея бесконечного. Сама идея бесконечного, не являющаяся представлением бесконечного, заключает в себе действие. Теоретическое мышление, знание и критика, которым противопоставляют деятельность, имеют одни и те же основания: идея бесконечного, которая, как уже говорилось, не является представлением о бесконечном, и есть общий исток деятельности и теории.

Цель сознания, следовательно, состоит не в том, чтобы через представление сравняться с бытием, стремиться к свету, в котором выявляется эта тождественность, а в том, чтобы подняться над этой игрой света — этой феноменологией — и давать свершаться *событиям*, высший смысл которых, вопреки Хайдеггеру, заключается отнюдь не в *обнаружении*. Философия, разумеется, раскрывает (*dé-couvre*) значение этих событий, однако раскрытие (или истина) не является конечным смыслом их свершения, и никакой предшествующее раскрытие не проливает свет на свершение событий, по существу своему пребывающих в тени; равным образом и приятие лица и утверждение справедливости — обуславливающие рождение самой истины — не интерпретируются как раскрытие. Феноменология — это философский метод, но она, будучи пониманием, осуществляемым с помощью прояснения, не конституирует высшего события самого бытия. Отношение между Тождественным и Иным не сводит-

ся ни к познанию Иного Тожественным, ни даже к *явлению* Иного Тожественному, что в корне отличается от раскрытия<sup>2</sup>.

В работе Франца Розенцвейга «Звезда искупления» нас поразило несогласие автора с идеей тотальности, которое он довольно часто высказывает на ее страницах. Между тем, представление и развитие используемых здесь понятий всецело восходит к феноменологическому методу. Интенциональный анализ есть поиск конкретного. Понятие, взятое так, как его непосредственно определяет мышление, оказывается, без ведома этого наивного мышления, включенным в горизонты, о которых мышление и не подозревает; эти горизонты и придают ему смысл — таков главный урок Гуссерля<sup>3</sup>. Неважно, что в феноменологии Гуссерля, понимаемой буквально, эти неожиданные горизонты сами интерпретируются как мышление, нацеленное на объекты! Главное — это идея превосхождения объективирующего мышления забытым опытом, которым оно живет. Распад формальной структуры мышления — *ноэмы нозы*<sup>2\*</sup> — на события, которые маскирует эта структура и которые, однако, поддерживают эту структуру и возвращают ее к ее конкретному значению, — и образует *дедукцию*, необходимую и вместе с тем не-аналитическую: в нашем исследовании она обозначена терминами «то есть» или «именно», «это завершает то», или «это происходит так-то».

Значение, к которому в настоящем труде феноменологическая дедукция сводит теоретическую мысль о бытии, и панорамное изображение самого бытия не являются иррациональными. Устремленность к радикальной экстерииорности, называемой в силу этого метафизической, пиетет по отношению к этой метафизической экстерииорности, которой прежде всего необходимо «предоставить быть» (*laisser être*), составляют истину. Она одухотворяет это исследование, что подтверждает верность интеллекту, разуму. Однако теоретическое мышление, руководствующееся идеалом объективности, не составляет всей сути этой устремленности. Оно — вне ее притязаний. Если этические отношения ведут — как это будет показано в настоящей книге — трансценденцию к ее завершению, то это потому, что сущность этики заключена в *трансцендентной устремленности* (интенции) и что не всякая трансцендентная интенция имеет нозо-ноэматическую структуру. Этика, *как таковая*, — это «оптика». Она не ограничивается тем, что готовит поле деятельности для теоретического мышления, которое затем монополизирует трансценденцию. Традиционное противопоставление теории и практики отходит на задний план благодаря метафизической трансценденции, которая устанавливает отношение с абсолютно иным или с истиной и для которой этика — это ее звездный путь. До сих пор же отношение между теорией и практикой рассматривалось исключительно как солидарность либо иерархия: деятельность основывается на познании, освещающем ей дорогу; познание требует от деятельности господства над материей, душами, обществами — в виде техники, морали и политики, которые бы обеспечивали мир, необходимый ему для свободного функционирования. Мы идем дальше: рискуя быть обвиненными в смешении теории и практики, мы гракуем их как модусы метафизической трансценденции. Такое смешение, однако, намеренно и составляет одну из главных идей этой

книги. Гуссерлевская феноменология сделала возможным подобный переход от этики к метафизической экстериорности.

В предисловии мы сознательно отошли от темы, обозначенной в первых строках данного труда. Уже в этих предварительных рассуждениях, непосредственно предназначенных для определения содержания книги, мы коснулись большого числа других проблем. Философское исследование не должно отвечать на вопросы: ведь мы имеем дело не с интервью, не с мудростью, не с истиной в последней инстанции. Можно ли в таком случае говорить о книге так, словно она написана не нами, а мы являемся ее первыми критиками? Можно ли обойтись без неизбежного догматизма, к которому тяготеет исследование, поглощенное своей темой? Перед читателем, по природе своей безразличным к перипетиям этой охоты в лесных дебрях, встанут трудности, в борьбе с которыми ничто не гарантирует успеха. Во всяком случае мы не хотели бы оттолкнуть читателя сухостью и сложностью некоторых рассуждений, неудобоваримостью первой части работы — она носит предварительный характер, но тем не менее именно в ней очерчивается горизонт исследования в целом.

Предисловие, которое ставит целью устранить завесу, возникшую между автором книги и читателем, не является данью давней традиции. Оно просто-напросто следует сущности языка, заключающейся в том, чтобы постоянно разрушать фразы с помощью предисловий или толкований, пересказывать уже сказанное, пытаться бесцеремонно повторять вновь и вновь то, что звучит непонятно в неизбежном церемониале говорения.

## Раздел I

# Тождественное и Иное

## А. Метафизика и трансценденция

### 1. Жажда невидимого.

«Подлинная жизнь отсутствует». Однако мы существуем в мире. Метафизика возникает и держится на этом алиби. Она обращена к «другому месту», на «другое» и к «другому». В самой общей форме, в той, какую она принимает в истории мышления, метафизика действительно возникает как движение, идущее от привычного нам мира, какими бы ни были еще не познанные земли, окружающие его, уводящее от этого «у себя», в котором мы живем, к чуждому нам «вне-себя», к «там».

Цель движения — «другое место», «иное» — называется «другим» в весьма важном значении этого слова. Никакое путешествие, никакое изменение климата или перемена обстановки не могут удовлетворить то желание, которое нас туда влечет. Метафизически желаемое Иное — это не то «иное», какими являются хлеб, который мы едим, страна, в которой мы живем, пейзаж, которым любуемся, отношение «я» к самому себе, «я» как «другое». Всеми этими вещами я могу сверх меры «насытиться», удовлетвориться, как если бы мне их просто ранее не доставало. Тем самым их *инаковость* растворяется в моей идентичности, которой я наделен как



мыслящий и как обладающий субъект. Метафизическое желание направлено на *совсем иное, на абсолютно другое*. Привычный анализ желания не дает возможности разобраться в исключительности его устремления. В основе обычно понимаемого желания лежит нужда. В таком случае желание свидетельствовало бы о человеке, обделенном и ущемленном или лишившемся былого величия. Оно совпало бы с осознанием утраченного. По существу оно было бы ностальгией, желанием все вернуть. Но оно даже и не подозревало бы, что такое истинно другое.

Метафизическое желание не жаждет возврата, поскольку это тоска по стране, чуждой всей нашей природе, по стране, где мы никогда не жили и куда нам никогда не попасть. Метафизическое желание не основывается ни на каком предварительном сходстве. Это — желание, которого никогда не удовлетворить. Мы с легкостью говорим о желании, которое может исполниться, о сексуальном желании, о нравственных и религиозных потребностях. Даже любовь рассматривается как удовлетворение некоего возвышенного чувства голода. Подобные выражения существуют только потому, что большинство наших желаний, в том числе и любовь, не являются чистыми. Желания, которые можно удовлетворить, походят на метафизическое желание только в разочаровании или в ожесточении неудовлетворенности и желания, составляющем сущность сладострастия. У метафизического желания иная направленность — оно жаждет того, что не может быть просто-напросто его дополнением в качестве чего-то недостающего. Оно — как доброта: Желаемое не увенчивает его, а опустошает.

Великодушие, питаемое тем, что жаждут; отношение, при котором расстояние не исчезает, стало быть, не происходит сближения; или, если попытаться как можно теснее соединить друг с другом сущность великодушия и сущность желания, отношение, позитивный смысл которого зависит от степени отделения, удаленности; великодушие, которое, если так можно сказать, питается своим голодом. Отделение, которое является радикальным, если только желание не оборачивается возможностью предвосхитить желаемое, если оно не мыслит о нем заранее, если устремляется к нему наугад, как к абсолютной неизвестности, идет к нему, как идет на смерть. Желание носит абсолютный характер, если тот, кто жаждет, смертен, а желаемое незримо. Незримость не говорит об отсутствии отношения: она свидетельствует об отношениях с тем, что не дано, о чем у нас нет понятия. Видение есть адекватность понятия и вещи, объемлющее постижение. Неадекватность не означает простой негативности или смутной идеи, она есть безмерность Желания по ту сторону света и тени, вне отмеряющего познания. Такое Желание есть желание абсолютно Иного. Метафизика жаждет Иного по ту сторону голода, который можно унять, жажды, которую можно утолить, смысла, который дал бы успокоение, словом, по ту сторону любого удовлетворения; при этом никакой жест, никакое движение тела не в состоянии ни уменьшить этот порыв, ни вызвать уже знакомое чувство нежности, ни изобрести новое. Желание без удовлетворения, желание, которое буквально *своей кожей ощущает* удаленность Другого, его инаковость и пребывание вовне. Для Желания эта инаковость, ее неадекватность идее имеют особый смысл. Она понимается им как инаковость Другого и как инаковость Всевышнего.

Именно благодаря метафизическому Желанию зарождается ощущение выси<sup>4</sup>. То, что эта высь уже не небеса, а Невидимое, свидетельствует о возвышении самой выси, о ее благородстве. Умереть за Невидимое — это и есть метафизика. Однако это не означает, что желание может обойтись без поступков. Но поступки эти не являются ни потреблением, ни любовным ухаживанием, ни литургией.

И это безрассудное притязание на невидимое мы предъявляем тогда, когда пронзительный опыт человека, живущего в XX веке, учит, что помыслы людей определяются потребностями, которые, в свою очередь, помогают понять общество и историю; что голод и страх могут служить объяснением человеческого сопротивления и свободы вообще. В этих бедствиях человека — в этой власти над ним вещей и людской злобы, в этом диком состоянии — не приходится сомневаться. Но быть человеком и означает знать это. Свобода заключается в том, чтобы понимать, что свобода — в опасности. Но «знать» или «осознавать» означает, что у человека есть возможность предупредить появление нечеловеческого и избежать его. Отодвинуть час предательства (именно здесь проходит едва уловимая грань между человеческим и нечеловеческим) — предполагает бескорыстие доброты, желание абсолютно Иного, благородство, метафизическое измерение.

## 2. Разрыв тотальности

Абсолютная экстериорность термина «метафизика», несводимость движения метафизики ни к игре внутренних сил, ни к простому присутствию «я» в себе полагается, если не доказывается, с помощью слова «трансцендентное». Метафизическое движение — это трансцендирующее движение, а трансценденция, как желание и нетождественность, непременно является трансасценденцией<sup>5</sup>. Трансценденция, с помощью которой философ-метафизик обозначает это движение, примечательна тем, что дистанция, о которой она свидетельствует, в отличие от любой другой дистанции, входит в сам *способ существования* внешнего бытия. Ее формальная характеристика — быть иным — составляет ее содержание. Метафизик и Иное не могут *вместе составить тотальность*. Метафизик отделен радикальным образом.

Метафизик и Иное не могут состоять друг с другом в отношении взаимобратимости. Взаимобратимое отношение, где слова можно читать и слева направо, и справа налево, делали бы из них пару. Они могли бы, дополняя друг друга, образовать систему, видимую извне. В таком случае предполагаемая трансценденция растворилась бы в единстве системы, что разрушило бы радикальную инаковость Иного. Необратимость не означает просто того, что Тождественное устремляется к Иному, а Иное — к Тождественному. Такая возможность не принимается в расчет: радикальное разделение Тождественного и Иного как раз означает, что невозможно выйти за пределы соотнесенности Тождественного и Иного с тем, чтобы зафиксировать соответствие или несоответствие движения туда движению обратно. В противном случае Тождественное и Иное были бы объединены под общим взглядом и разделяющая их абсолютная дистанция была бы уничтожена.

Инаковость Иного, его радикальная чужеродность возможны, если только Иной является Иным по отношению к пределу, сущность которого состоит в том, чтобы быть исходной точкой, служить *выходом* в отношение, быть абсолютно Тожественным. Этот предел может быть абсолютной исходной точкой отношения только в качестве Я.

Быть «я» значит обладать самоидентичностью как содержанием по ту сторону любой индивидуации, о которой можно почерпнуть сведения из той или иной справочной литературы. Я — это не то бытие, что всегда остается одним и тем же; я — это бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретении своей идентичности при любых обстоятельствах. Я — это по существу моему самоидентичность, исконный результат процесса самоидентификации.

Я идентично себе даже в своих изменениях. Оно осведомлено о них, оно мыслит о них. Универсальная самоидентичность, способная включать в себя чужеродное, имеет костяк субъекта, первого лица. Универсальное мышление — это «я мыслю».

Я во всех своих изменениях идентично себе еще и в другом смысле. В самом деле, «я», которое прислушивается к своему внутреннему голосу или ужасается собственным глубинам, по отношению к себе есть иное. Таким образом «я» обнаруживает пресловутую наивность своего мышления, которое мыслит, «обгоняя себя», как порой мы ходим. «обгоняя себя». Я вслушивается в себя мыслящего и с удивлением ощущает себя догматичным, чуждым самому себе.

Однако Я самотождественно перед лицом этой инаковости, оно спаяно с самим собой, оно неспособно отступить от этого удивляющегося самому себе «я». Гегелевская феноменология, где самосознание есть различие того, что не различно, говорит об универсальности Тожественного, идентифицирующегося по отношению к инаковости объектов и несмотря на свою противоположность себе. «Я отличаю себя самого от себя, и в этом процессе мне сразу же бросается в глаза, что то, что различно, не является различным. Я, Омним, отталкиваю себя, но то, что было различно и сочтено различающимся, — оно для меня в качестве непосредственно отличенного лишено какого бы то ни было различия...»<sup>6</sup>. Различие не есть различие, «я» в качестве другого не есть Другой. Мы не будем сосредоточивать свое внимание на цитате, говорящей о преходящем характере непосредственно очевидного, о чем писал Гегель. Я, отталкивающее себя, переживающее отвращение, «я», враждебное себе, ощущаемое как тоска, — это модусы самосознания, основывающиеся на неразрывной идентичности «я» и «я сам». Инаковость «я», принимающего себя за другого, может поразить воображение поэта именно потому, что это лишь игра Самотождественного: отвержение «я» собой как раз и является одним из модусов самоидентификации «я».

Идентификация Самотождественного, осуществляемая в Я, не совершается в виде монотонной тавтологии: «Я — это Я». Своеобразие идентификации, не сводящейся к формализму типа «А есть А», могло бы пройти мимо нашего внимания. Его надо зафиксировать, основываясь не на абстрактном представлении себя собой. Исходить следует из конкретного отношения между «я» и миром. Мир, чуждый и опасный, должен был бы, если следовать обычной логике, исказить «я». В действительности же

подлинное и врожденное отношение между ними, при котором «я» выступает по существу как Самотождественное, складывается как *обитание* в мире. *Позиция «я»* по отношению к миру как к иному заключается в том, что «я» *живет и идентифицирует себя*, обитая в мире как «у себя». Я в мире изначально «другой», но в то же время я коренной житель этого мира. Это — радикальное изменение инаковости. «Я» находит в мире место для себя, свой дом. Обитать — это манера *держаться*, но не так, как это делает известный змей, который удостоверяется в своем существовании, кусая собственный хвост, а как тело, которое держится на земле, внешней по отношению к нему, и которое *обладает способностью что-то делать*. «У себя» означает не некое вместилище, а место, где я *могу*, где, испытывая зависимость от иной реальности и вопреки этой зависимости, а может быть, благодаря ей, я свободен. Чтобы овладеть вещами, схватывать их, достаточно двигаться, *делать*. Все, в определенном смысле, здесь, все, в конечном счете, находится в моем распоряжении, даже звезды, стоит мне только произвести какие-то расчеты, вычислить промежуточные звенья, средства. Место, среда поставляют средства. Все здесь, передо мной, все принадлежит мне; все уже захвачено одновременно с занятием места, все схвачено. Возможность владеть, то есть временно снимать инаковость того, что является иным лишь на первый взгляд, другим по отношению ко мне, — такова *манера действий* Самотождественного. В мире я нахожусь у себя, поскольку мир предлагает себя, чтобы я владел им, или отказывает в этом. (То, что является радикально иным, не только отказывает в обладании: оно оспаривает обладание и тем самым может освятить его.) Следует со всей серьезностью относиться к такому превращению инаковости мира в самоидентификацию «я». «Моменты» этой идентификации — тело, дом, труд, обладание, экономика — не должны считаться эмпирически и случайно данными, наложенными на формальный каркас Самотождественного. Они — сочленения этой структуры. Самоидентификация Тожественного не является ни пустой тавтологией, ни диалектическим противопоставлением Иному: это эгоизм в его конкретном проявлении. Это важно для понимания возможности метафизики. Если бы Тожественное самоидентифицировалось путем простого *противостояния* Иному, оно тем самым составляло бы часть тотальности, охватывающей Тожественное и Иное. В таком случае притязание метафизического желания, из которого мы исходили — отношение к Радикально Иному, — оказалось бы несостоятельным. Однако отделение метафизика от метафизического, сохраняющееся внутри этого отношения, отделение, утверждающее себя как эгоизм, не является простой изнанкой этого отношения.

Но каким образом Самотождественное, полагая себя как эгоизм, может вступать в отношение с Другим, не лишая его тотчас же его инаковости? Какова природа этой связи?

Метафизическое отношение не может быть, собственно говоря, понятием, поскольку Иное растворилось бы в Тожественном: всякое понятие оставляет возможность интерпретировать его как трансцендентальное конституирование. Иное, с которым метафизик находится в отношении и *которое он признает иным*, не просто находится в другом месте. О нем можно сказать, как об Идеях Платона, которые, согласно известной

формулировке Аристотеля, не находится ни в каком месте. *Власти* Я не предстоит преодолеть расстояние, определяющее инаковость Другого. Разумеется, мой собственный внутренний мир представляется мне чуждым и даже враждебным; предметы обихода, пища, мир, которые необходимы, чтобы жить, являются иными по отношению к нам. Однако чуждость «я» и обитаемого мира всего лишь формальна. Она исчезает при моем воздействии на мир, в котором я обитаю, — мы уже отмечали это. Инаковость же метафизического Иного — это другая инаковость, не формальная, она не является ни простой изнанкой идентичности, ни инаковостью, призванной сопротивляться Тожественному; она предшествует любой инициативе, любому властному поползновению со стороны Тожественного. Это инаковость, составляющая самую суть Иного. Инаковость метафизического Иного не ограничивает Тожественное, поскольку, ограничивая его, Иное не было бы в строгом смысле слова Иным: по причине общей границы оно внутри системы все еще оставалось бы Тожественным.

Радикально Иное (*Autre*) — это Другой (*Autrui*). Он не составляет со мной численности. Коллективность, о которой я говорю «ты» или «мы», не является множеством «я». «Я», «ты» в ней не суть индивиды, подпадающие под общее понятие. Ни обладание, ни членство, ни понятийное единство — ничто не связывает меня с другим. Отсутствие общего отечества превращает Другого в чужестранца; Чужестранец — это тот, кто вносит разлад в мое «у себя». Но Чужестранец вместе с тем означает «свободный». Я не имею *власти* над ним. Он ускользает от моих притязаний, даже если находится в моем распоряжении. Он не пребывает полностью в одном месте со мной. Я же, не подпадающий с Чужестранцем под общее понятие, как и он, — безродный. Мы — это Самотождественный и рядом с ним — Другой. Союз «и» не указывает в данном случае ни на присоединение, ни на власть одного над другим. Мы попытаемся показать, что *отношение* Самотождественного и Другого, — отношение, которому мы, казалось бы, предписываем столь необычные условия, — это язык. В самом деле, язык осуществляет связь такого рода, что составляющие ее элементы не соприкасаются друг с другом и что Другой, несмотря на эту связь, остается трансцендентным по отношению к Самотождественному. Отношение Самотождественного и Другого, иными словами, метафизическое отношение, осуществляется изначально в виде речи, где Самотождественный, сконцентрированный в самости своего «я», — неповторимо, автохтонного существа. — выходит за собственные пределы.

Отношение, составные части которого не образуют тотальности, может, следовательно, складываться в условиях общей экономики бытия, если только оно направлено от Я к Другому, если оно осуществляется как отношение *лицом к лицу*, прокладывая между ними расстояние вглубь. — то, что обозначается словами «речь», «доброта», Желание, — несводимо к тому расстоянию, которое, пользуясь синтетическим методом, устанавливает между различными терминами синтетическая способность разума. Я не есть случайное образование, благодаря которому Самотождественное и Иное (логические детерминанты бытия) могут, кроме того, отражаться в *мышлении*. «Мышление». Я необходимы для того, чтобы в бытии возникла инаковость. Необратимость отношения может состоять-

ся, только если отношение уже сложилось, выполнилось одним из его участников как движение трансценденции, как *преодоление* дистанции, а не как регистрация или психологическое переживание по поводу этого движения. «Мышление», «интериорность» — это трещина в бытии, порождение (а не отражение) трансценденции. Это отношение мы познаем — и это весьма показательно — лишь по мере того, как сами его создаем. Инаковость возможна, только если она исходит из «я».

Словесное общение, уже в силу того обстоятельства, что оно поддерживает дистанцию между «я» и Другим, радикальное отделение, мешающее восстановлению тотальности и затребованное трансценденцией, не может противиться эгоизму своего существования; однако сам факт пребывания в словесном общении заключается в том, чтобы признавать за «другим» *право* на этот эгоизм и тем самым оправдывать себя. Словесному общению свойственна также апология «я», в одно и то же время утверждающего себя и подчиняющегося трансцендентному. Добра, которой, как мы увидим дальше, завершается словесное общение и от которой оно получает смысл, не утрачивает этого апологетического характера.

Разрыв тотальности не является делом мышления, производящего обычное различие между понятиями, которые определяются одно через другое или, по меньшей мере, вытекают одно из другого. Пустота в тотальности может существовать вопреки мышлению, с неизбежностью тотализирующему и обобщающему, лишь в том случае, если мышление находится *перед лицом* Другого, не поддающегося классификации. Тогда, вместо того, чтобы образовывать с ним некое целое, как с объектом, *мышление становится говорением*. Мы предлагаем называть религией связь, которая устанавливается между Самотождественным и Другим, не образуя при этом тотальности.

Однако утверждать, что Другой может оставаться абсолютно Другим, что он вступает лишь в словесное общение, значит утверждать, что сама история — идентификация самотождественного — не может претендовать на тотализацию Самотождественного и Другого. Абсолютно Другой, инаковость которого философия имманентного преодолевает в так называемом общем плане истории, сохраняет свою трансцендентность внутри истории. Самотождественное — это по существу своему идентификация в различном, либо в истории, либо в системе. Это не я не подчиняюсь системе, как полагал Кьеркегор, а Другой.

### 3. Трансценденция не есть отрицание

Движение трансценденции отличается от отрицания, посредством которого неудовлетворенный человек отвергает условия своего существования. Отрицание предполагает человека устроенного, обосновавшегося в каком-то месте, где он ощущает себя «дома»; оно — экономический факт, если следовать этимологии этого прилагательного<sup>1\*</sup>. Труд преобразует мир, но делает это, опираясь на мир, который преобразует. Труд, которому материя оказывает сопротивление, извлекает пользу из сопротивления. Сопротивление присуще и Самотождественному. Отрицающий и то, что он отрицает, полагают себя вместе, образуя систему, иначе го-

вора, тотальность. Врач, завидующий карьере инженера, бедняк, жаждущий богатства, больной, страдающий от своей болезни, меланхолик, впадающий в тоску из-за пустяка, — все они противостоят своим условиям, оставаясь в границах, очерченных их собственными горизонтами. «Иначе» и «не здесь», которых они хотели бы достичь, все еще связаны с отвергаемым «здесь». Отчаявшийся человек, жаждущий небытия или вечной жизни, полностью отрицает этот мир: однако смерть для замышляющего самоубийство и для верующего остается событием драматическим. Бог всегда призывает нас к Себе слишком рано. Мы хотим оставаться в этом мире. Ужас перед абсолютно неизвестным, в которое ведет нас смерть, свидетельствует о границах отрицания<sup>7</sup>. Такой способ отрицания, когда мы постоянно укрываемся в том, что отвергаем, выявляет черты Самождественного, или Я. Инаковость отвергаемого мира не есть инаковость Чужестранца, это — инаковость родины, которая принимает нас и защищает. Метафизика не совпадает с отрицанием.

Можно, конечно, попытаться вывести метафизическую инаковость, исходя из привычных нам существ, и на этом основании подвергнуть сомнению радикальный характер такой инаковости. Разве метафизическая инаковость не достигается путем крайнего преувеличения тех совершенств, бледной копией которых мы располагаем на этом свете? Но отрицания несовершенств отнюдь не достаточно, чтобы составить представление об этой инаковости. В самом деле, совершенство превосходит представление о нем, оно больше, чем понятие о нем, оно свидетельствует о расстоянии: идеализация, с помощью которой оно достигается, это переход к пределу, то есть трансценденция, переход к иному, абсолютно иному. Идея совершенства — это идея бесконечности. О совершенстве, обозначаемом переходом к пределу, нельзя говорить в общем плане, его нельзя определять с помощью «да» или «нет», как это происходит в случае с отрицанием. И, точно так же, идея бесконечного обозначает высоту и совершенство, трансценденцию. Примат идеи совершенства по отношению к идее несовершенства, о чем говорил Декарт, сохраняет, таким образом, все свое значение. Идея совершенства и бесконечности не сводится к отрицанию несовершенства. Отрицание неспособно на трансцендирование. Последнее означает отношение с реальностью, бесконечно отдаленной от моей реальности, но эта отдаленность не разрушает отношения, а отношение не разрушает отдаленности, как это происходило бы при сугубо внутренних отношениях Самождественного; это отношение не становится проникновением в Иное и смешением с ним, оно не наносит ущерба идентичности Тождественного, его самости, не заставляет умолкнуть *апологию* и не превращается ни в отступничество, ни в исступление.

Мы назвали такое отношение метафизическим. Однако было бы преждевременно и, во всяком случае, недостаточно в противоположность негативности определить его как позитивное; такое противопоставление является лишь первым шагом. Теологическое же его определение было бы ложным. Это отношение предшествует утвердительным и отрицательным предложениям: оно просто учреждает язык, в котором ни «да», ни «нет» не бывают определяющими. Описать это отношение и является целью настоящего исследования.

#### 4. Метафизика предшествует онтологии

Теоретическое отношение не случайно является предпочтительной схемой метафизического отношения. Знание или теория означает прежде всего такое отношение к бытию, при котором познающее бытие дает возможность бытию познаваемому проявлять себя, сохраняя его инаковость и — ни при каких условиях — не определяя его исключительно через это отношение познания. В этом смысле метафизическое желание может считаться сущностью теории. Однако теория означает вместе с тем и разумность — *logos* бытия, — иными словами, такой способ подступа к познаваемому бытию, при котором исчезает инаковость последнего по отношению к бытию познающему. На этой стадии процесс познания совпадает со свободой познающего бытия, не встречая на своем пути ничего, что, будучи по отношению к нему другим, могло бы его ограничить. Такой способ лишения познаваемого бытия его инаковости может быть использован, если только он рассматривается сквозь призму третьего — нейтрального — термина, который, как таковой, не является бытием. Благодаря ему шок, вызванный столкновением между Самотождественным и Другим, может быть смягчен. Этим третьим термином может быть теоретическое понятие. В таком случае существующий индивид отказывается от мышления в «общей форме». Третий термин может быть и ощущением, в котором соединяются объективные качества и субъективные чувства. Он может проявлять себя как *бытие (être)*, отличное от *сущего (étant)*: бытие, которое не есть (то есть бытие, не полагающее себя в качестве сущего) и которое вместе с тем соответствует деятельности, где сущий себя осуществляет; это не «ничто». Бытие, не обладающее плотностью сущего, это свет, благодаря которому сущие становятся интеллигибельными. Теории как разумности сущих соответствует название общей онтологии. Онтология, возвращающая Другого к Самотождественному, приводит в действие свободу, которая есть идентификация Самотождественного, не позволяющая Другому отчуждать ее. Здесь теория ступает на путь отречения от метафизического Желания, от чуда экстерниорности, которым живет это Желание. Однако теория, как соблюдение экстерниорности, очерчивает другую сущностную структуру метафизики. В своем постижении бытия, или онтологии, теория должна выполнять критическую функцию. Она разоблачает догматизм и наивный произвол его спонтанности и ставит под вопрос свободу осуществления онтологии. Она стремится вновь и вновь возвращаться к истокам произвольного догматизма в этом свободном осуществлении. Однако если бы это обращение к истокам оставалось онтологической ступенью, экзерсисом свободы, теорией, то такое движение стало бы регрессией к бесконечности. Критическая интенция как бы уводит за пределы и теории и онтологии: критика не сводит Другого к Самотождественному, как это делает онтология, а ставит осуществление Самотождественного под вопрос. Оспаривание Самотождественного — которое не может иметь места в эгоистической спонтанности Самотождественного — совершается Другим. Это оспаривание моей спонтанности самим фактом присутствия Другого зовется этикой. Чуждость



Другого — его несводимость к Я, к его мыслям и собственности — проявляется именно как оспаривание спонтанности «я», как этика. Метафизика, трансценденция — это приятие Другого Самотождественным, Другого моим Я — конкретно осуществляется как оспаривание Самотождественного Другим, иными словами, как этика, выражающая критическую сущность познания. А поскольку кригика идет впереди догматизма, то метафизика обладает приоритетом перед онтологией.

Западная философия чаще всего выступала в качестве онтологии: она сводила Другого к Самотождественному посредством нейтрального среднего термина, обеспечивающего интеллигибельность бытия.

Приоритет Самотождественного был завещан нам Сократом. Я не в состоянии взять что-либо у Другого, если этого уже не было у меня, как если бы «я» извечно владел тем, что приходит ко мне извне. Быть свободным значит ничего не получать. Свобода не походит на капризную спонтанность свободного волеизъявления. Ее высший смысл заключается в свойственном Самотождественному постоянстве, которое есть Разум. Познание — это развертывание данной идентичности. Познание и есть свобода. То, что в конечном итоге разум — это проявление свободы, нейтрализующей другое и включающей его в себя, не должно никого удивлять, поскольку, как уже говорилось, суверенный разум познает только самого себя и ничто другое его не ограничивает. Нейтрализация Другого, становящегося темой, объектом, иными словами, являющего себя во всей ясности, — это именно сведение его к Самотождественному. Познать онтологически — это заметить в сущем то, благодаря чему оно не является именно этим сущим, этим чужаком; обнаружить то, в чем оно себя в некотором роде выдает, отдается, отдает себя горизонту, где теряет себя и, позволяя завладеть собой, вновь становится понятием. Познать бытие значит постичь его, исходя из ничто, или свети его к ничто, лишит инаковости. Такой результат достигается уже при первом озарении. Высветить — значит лишит бытие сопротивляемости, поскольку свет раскрывает горизонты и создает пустое пространство — выдает бытие, исходя из «ничто». Опосредование (характерное для западной философии) имеет смысл, только если оно не ограничивается сокращением дистанций.

Каким же образом посредники могут уменьшать интервалы между бесконечно отдаленными друг от друга терминами? Не являются ли эти расстояния и между вехами абсолютно непреодолимыми? Если внешнее, чуждое бытие доверилось посредникам, значит где-то свершилось великое «предательство». Что касается вещей, то они «сдаются» при формировании понятий. Людьюми же можно овладеть только с помощью террора, отдающего свободного человека во власть другого. Если говорить о вещах, то задача онтологии заключается в том, чтобы постичь отдельный экземпляр (существующий в одиночестве) не в его индивидуальности, а в его всеобщности (единственное, что доступно науке). Отношение к Другому осуществляется только с помощью третьего термина, который я нахожу в себе. Стало быть, идеал сократовской истины основывается на сущностной самодостаточности Тожественного, на его идентификации с собственной самостью, на присущем ему эгоизме. Философия — это эгология.

Идеализм Беркли, который называют философией непосредственно, также включает в себя онтологическую проблематику. Беркли находил в качествах самих объектов то, что они предлагают «я»: считая свойства, благодаря которым вещи более всего удаляются от нас, их живыми сущностями, он преодолевал расстояние, разделяющее субъект и объект. Совпадение жизненного с самим собой представлялось как совпадение мышления с сущим. Работа разума коренилась в этом совпадении. Таким образом Беркли снова погружал все чувственно воспринимаемые свойства в жизнь чувств.

Феноменологическое опосредование предлагает иной путь, где «онтологический империализм» оказывается еще более осязаемым. Именно бытие сущего является *медиумом* истины. Истина, имеющая отношение к сущему, предполагает изначальную открытость бытия. Утверждение, что истина сущего проистекает из открытости бытия, в любом случае означает, что его интеллигибельность следует не из нашего с ним совпадения, а из не-совпадения. Сущий бывает понят в той мере, в какой мышление превосходит его, чтобы определить его в соответствии с горизонтом, на котором он вырисовывается. Начиная с Гуссерля, феноменология как таковая выдвигает идею *горизонта*, который здесь играет ту же роль, какую в классическом идеализме играло *понятие*; сущий возникает на основе, которая, опираясь на понятие, превосходит его как индивида. Но то, что управляет не-совпадением сущего и мышления, то есть бытие сущего, гарантирующее независимость и чуждость сущего, это общая фосфоресценция, свечение, щедрое цветение. Существование существующего превращается в интеллигибельность, его независимость — это возвращение благодаря свечению. Подступать к сущему, исходя из бытия, значит давать ему возможность существовать и одновременно познавать его. Именно благодаря пустоте и «ничто» существования, которое всё — свечение и фосфоресцирование, разум овладевает существующим. С помощью излучающих свет бытия и горизонта сущий обретает силуэт, теряя при этом свое лицо, и взывает к разумению. Из «Бытия и времени»<sup>4\*</sup> можно поддержать всего лишь один тезис: бытие неотделимо от понимания бытия (которое протекает как время), бытие призвано стать субъективностью.

Приоритет хайдеггеровской онтологии<sup>8</sup> основывается отнюдь не на триумфе: «чтобы познать *сущего*, необходимо сначала познать бытие сущего». Утверждать приоритет *бытия* по отношению к *сущему* значит уже тем самым высказываться о сущности философии, подчиняя отношение *с тем, кто* является сущим (этическое отношение), отношению с *бытием сущего*, которое, будучи безличным, дает возможность овладеть сущим и господствовать над ним (отношение познания), подчиняет справедливость свободе. Если свобода указывает способ, как оставаться Самостоятельным в лоне Другого, то знание (где сущий отдается при посредничестве безличного бытия) заключает в себе наивысший смысл свободы. Свобода может противостоять справедливости, предполагающей обязательства по отношению к сущему, отказывающемуся жертвовать собой, по отношению к Другому, который в этом смысле является сущим в наивысшей степени. Хайдеггеровская онтология подчиняет любое отношение с сущим отношению с бытием и тем самым ут-

верждает приоритет свободы над этикой. Разумеется, свобода, которую приводит в действие сущность истины, не является у Хайдеггера принципом свободной воли. Свобода возникает из повиновения бытию: не человек владеет свободой, а свобода владеет человеком. Однако диалектика, примиряющая, таким образом, в понятии истины свободу и повиновение, предполагает приоритет Самотождественного, и именно в этом направлении движется вся западная философия, полностью определяемая им.

Отношение к бытию, которое выступает в качестве онтологии, заключается в том, чтобы нейтрализовать сущего с целью понять его и «уловить». Это не отношение к иному как таковому, а сведение Другого к Самотождественному. Таково определение свободы: держаться, противостоя другому, несмотря ни на какие отношения «я» с другим обеспечивать автаркию «я». Неразрывно связанные между собой тематизация и концептуализация пребывают не в мире с Другим, а подавляют его или овладевают им. Фактически овладение утверждает Другого, но делает это, отрицая его независимость. «Я мыслю» сводится к «я могу» — к овладению тем, что есть, к эксплуатации реальности. Онтология как первофилософия есть философия силы. Она завершается в Государстве и в не-насилии по отношению к тотальности, не застраховав себя от насилия, которым это не-насилие живет и которое проявляет себя в тирании Государства. Истина, призванная примирить людей, существует здесь анонимно. Всеобщее предстает как безличное и в этом — другая форма бесчеловечности.

«Эгоизм» онтологии сохраняется и тогда, когда Хайдеггер, разоблачая философию Сократа, по его мнению, уже предавшую забвению бытие и устремившуюся навстречу понятию «субъект» и техническому могуществу, обнаруживает в философии досократиков мышление как подчинение истине бытия, подчинение, которое должно было бы осуществляться в виде существования-построения, существования-взрашивания, цементируя единство места, этого носителя пространства. Объединяя присутствие на земле и присутствие под сводами небес, ожидание богов и общество смертных, в пребывании подле вещей, равноценном построению и взращиванию, Хайдеггер, целиком в русле западной истории, трактует отношение с иным так, как оно воплощалось в судьбах оседлых народов, этих владельцев земли и ее устроителей. Обладание является преимущественной формой, в которой Другой превращается в Самотождественного, становясь «моим». Разоблачая безраздельное господство технического могущества человека, Хайдеггер превозносит дотехнические формы обладания. Разумеется, он в своих изысканиях отправляется не от вещи-объекта, напротив, его исследования навеяны любованием великолепными пейзажами, к которым вещи имеют непосредственное отношение. Онтология становится онтологией природы, анонимным изобилием, безликой щедрой матерью, истоком конкретных существ, неисчерпаемым материалом вещей.

Философия власти, онтология как первофилософия, которая не ставит под вопрос Самотождественного, является философией несправедливости. Хайдеггеровская онтология, подчиняющая отношение к

Другому отношению с бытием вообще, даже если она противится одержимости техникой, вытекающей из забвения бытия, сокрытого сущим, остается в плену анонимности и в конечном счете неизбежно ведет к другому насилию, к имперскому владычеству, к тирании. Тирания эта не является простым распространением власти техники на отчужденных людей. Она восходит к «душевному состоянию» язычника, к укорененности в почве, к почитанию, которое люди поработанные могут испытывать по отношению к своим господам. *Бытие до сущего*, онтология до метафизики — это свобода (пусть даже в теории) до справедливости: таково движение, совершаемое внутри Самотождественного прежде, чем возникнет обязательство по отношению к Другому.

Здесь необходимо поменять местами термины. В философской традиции *конфликты* между Самотождественным и Другим разрешаются теоретически, когда Другой сводится к Самотождественному, или, конкретно, когда с помощью Государства, в котором Я, подчиняясь анонимной власти, будь она даже интеллигибельной, оказывается в состоянии войны, испытывая тираническое давление со стороны тотальности. Этика, согласно которой Самотождественный принимает во внимание неустрашимость Другого, считалась бы мнением. Цель данной книги — в том, чтобы выявить в дискурсе «неаллергическое» отношение к инаковости, к другому, обнаружить в нем Желание — когда способность убивать Другого оборачивается перед лицом Другого и как бы вопреки «здоровому смыслу» невозможностью убивать, уважением к Другому, иными словами, справедливостью. Наше усилие направлено на то, чтобы в анонимном обществе конкретно поддержать союз Я и Другого — язык общения и доброту. Это отношение не является дофилософским, поскольку оно не совершает насилия над «я», оно ему не навязано насильственно, без его ведома, в качестве мнения; если говорить точнее, это отношение вменяется «я» по ту сторону любого насилия и вместе с тем путем насилия, которое полностью ставит его под вопрос. Этическое отношение, противостоящее первофилософии, которая отождествляет свободу и силу, не направлено против истины; оно стремится к бытию в его абсолютной интериорности и воплощает саму интенцию, одушевляющую движение к истине.

Отношение к бесконечно удаленному существу, иными словами, к существу, превосходящему свою идею, таково, что его авторитет сущего *акцентируется* самим нашим вопрошанием о значении его бытия. Вопрос ставится не о нем — вопрошают его самого. Он всегда повернут к нам лицом. Если онтология, как понимание бытия, как овладение бытием, невозможна, то вовсе не потому, что любое определение бытия заранее предполагает познаваемость бытия, что признавал Паскаль и что Хайдеггер отрицает на первых же страницах «Бытия и времени»; она невозможна потому, что понимание бытия вообще не может *доминировать* над отношением к Другому. Напротив, последнее господствует над первым. Я не в состоянии разорвать союз с Другим, даже когда я рассматриваю в нем бытие сущего. Понимание бытия уже обращено к сущему, возникающему по ту сторону темы, в которой он раскрывается. Это «говорить по направлению к Другому» — отношение к Другому как к собеседнику, как к *сущему* — предшествует любой онтологии. Оно — наи-

высшая форма отношения, существующая в бытии. Итак, онтология предполагает метафизику.

## 5. Трансценденция как идея Бесконечного

Теоретическое построение, где признавалась метафизика, отличало ее от любого экстатичного состояния. Теория исключает возможность внедрения познающего бытия в бытие познанное, его выхода за Пределы благодаря экстазу. Теория остается познанием, отношением. Представление, правда, не есть врожденное отношение к бытию. И тем не менее оно обладает преимуществом — именно в качестве возможности помнить об отделении Я. Немеркнувшей заслугой «великолепного греческого народа» и возникновением философии вообще было то, что на смену магической общности родов и смешению различных порядков пришло духовное отношение, где все люди оставались при своем, но общались между собой. На первых страницах «Федона» Сократ, осуждая самоубийство, отказывается от ложного спиритуализма, говорящего о простом и непосредственном отношении к Божественному, называя это насмешкой. Он объявляет неизбежным трудный путь познания, идущего от самой жизни. Познающее бытие отделено от бытия познаваемого. Двойственность первой очевидности Декарта, шаг за шагом обнаруживающей «я» и Бога, не смешивая их и трактуя как два различных, взаимно обособывающих друг друга момента самой очевидности, определяет самый смысл этого разделения. Отделение Я оказывается тогда столь же неслучайным, сколь и непреходящим. Будучи необходимой и радикальной, дальность между мной и Богом осуществляется в самом бытии. Именно этим философская трансценденция отличается от трансценденции религий, взятой как в ее чудотворном, так и в обычном, обиходном, смысле, от трансценденции, уже (или еще) являющейся причастностью, погруженной в бытие, к которому она устремляется и которое словно насильно удерживает в своих невидимых сетях бытие трансцендирующее.

Такое отношение между Тожественным и Иным — когда трансцендирование отношения не разрывает налагаемых отношением связей, однако эти связи не объединяют Тожественное и Иное в некое Целое, — действительно зафиксировано в ситуации, описанной Декартом, где «я мыслю», отделенное от Бесконечности, которую оно не в состоянии включить в себя, тем не менее соотносится с ней; это отношение определяется как «идея бесконечности». Разумеется, вещи, математические понятия и понятия морали, если следовать Декарту, представлены нам с помощью их идей и вместе с тем отличны от них. Однако идею бесконечности отличает то, что ее *ideatum* непременно превосходит свою идею, в то время как для вещей не исключается полное совпадение их «объективной» и «формальной» сторон; что касается всех других идей, кроме идеи бесконечности, то мы, строго говоря, можем постигать их своими силами. Оставляя пока в стороне вопрос о подлинном значении существования в нас идей вещей и не поддерживая картезианскую аргументацию, с помощью которой *доказывается* существование, отделенное от Бесконечности в

силу конечности существа, имеющего идею бесконечности (поскольку нет особого смысла доказывать существование, описывая ситуацию, предшествующую доказательству и постановке проблем существования), важно подчеркнуть, что трансценденция Бесконечности по отношению к «я», отделенному от нее и мыслящему ее, измеряет, если можно так сказать, самое ее бесконечность. Рассогласие, разделяющее *ideatum* и идею, является здесь содержанием самого *ideatum*. Бесконечность свойственна трансцендирующему бытию, поскольку оно трансцендирует; бесконечность — это абсолютно другое. Трансцендирующее является единственным *ideatum*, о котором мы имеем лишь идею, оно бесконечно удалено от своей идеи, оно вне ее, поскольку бесконечно.

Мыслить бесконечность, трансцендирующее, Чуждого — это не то же самое, что мыслить объект. Однако мыслить то, что не имеет черт объекта, значит на деле совершать действие, более масштабное и более существенное, чем мышление. Расстояние трансценденции не равноценно расстоянию, которое во всех наших представлениях отделяет акт мышления от его объекта, поскольку расстояние, на котором находится объект, не исключает, но в действительности включает в себя *обладание* объектом, иными словами, «снятие» его бытия. «Интенциональность» трансценденции уникальна в своем роде. *Различие между объективностью и трансценденцией будет служить общим ориентиром во всех наших дальнейших анализах.* Об этом наличии в мышлении идеи, *ideatum* которой превосходит возможности мышления, сообщает не только Аристотель в своих суждениях об активном интеллекте — о нем часто речь ведет и Платон. В противовес мышлению того, кто «всегда рассудителен»<sup>9</sup>, он говорит о значении неистовства, этого дара Божьего, об «окрыленном мышлении»<sup>10</sup>, причем неистовство здесь не носит иррационального характера. Оно есть следствие «божественного отклонения от того, что обычно принято»<sup>11</sup>. Четвертая ступень неистовства — это сам разум, возвышающийся до идей, мышление в самом высоком смысле этого слова. Одержимость божественного происхождения — энтузиазм — не иррациональна; она — конец самодостаточно, или внутреннего, мышления (что мы позже назовем «экономикой»), начало подлинного опыта *новизны*, ноумена, иными словами — Желания.

Картезианское понятие идеи Бесконечности обозначает отношение к бытию, которое сохраняет свой абсолютно экстериорный характер по отношению к тому, кто его мыслит. Это понятие подразумевает контакт с незыблемым, не нарушающий целостности того, с чем соприкасаются. Утверждать наличие в нас идеи бесконечности значит признавать сугубо абстрактным и формальным противоречие, которое включает в себе идея метафизики и которое Платон приводит в «Пармениде»<sup>12</sup>: отношение к Абсолюту делает Абсолют относительным. Радикальная экстериорность внешнего бытия не исчезает только оттого, что оно проявляет себя вовне: оно «оправдывается» благодаря тому отношению, в котором присутствует. Однако бесконечное расстояние до Чуждого, несмотря на сближение с ним посредством идеи бесконечности, сложная структура отношения несхожести, которую обознача-

ет эта идея, должны быть описаны. Нельзя удовлетворяться формальным отличием ее от объективации.

Теперь следует определить термины, которые будут свидетельствовать о деформализации или конкретизации того понятия, на первый взгляд бессодержательного, каковым является идея бесконечного. Присутствие Бесконечного в конечном, наибольшего в наименьшем, вызванное идеей Бесконечного, возникает в качестве Желания. Все происходит не так, как если бы Желание удовлетворялось, овладев Желаемым; на деле Желание Бесконечного возбуждается желаемым, вместо того, чтобы им удовлетвориться. Абсолютно бескорыстное желание есть доброта. Однако Желание и доброта конкретно предполагают отношения, в котором Желаемое отвергает «негативность» Я, проявляющую себя в Самотождественном, во власти, в агрессии. Именно это позитивно свершается как овладение миром, который я могу даровать Другому, то есть как присутствие перед Лицом. Присутствие перед Лицом, моя устремленность к Другому могут побороть алчность взгляда, если только они становятся великодушием, неспособным обращаться к другому, ничего не имея за душой. Это отношение по ту сторону вещей, становящееся отныне, по мере возможности, общим для всех, то есть таким, о котором можно говорить, есть отношение речи. То, как нам предстает Другой, *превосходя идею Другого во мне*, мы действительно называем Лицом. *Способ* этот состоит не в том, чтобы тематизироваться под моим взглядом, выступать как совокупность черт, создающих образ. Лицо Другого постоянно разрушает и превосходит предъявляемый мне пластический образ, выходит за его пределы, разрушая и адекватную идею, соразмерную моим представлениям и собственному *ideatum*. Оно проявляется не через эти качества, а καὶ ἄλλοις<sup>5\*</sup>. Оно *выражает себя*. Лицо, вопреки современной онтологии, приносит с собой понятие истины, которая является не раскрытием безличной Нейтральности, а *выражением*: бытийствующий прорывается сквозь оболочки и всеобщности бытия, чтобы предъявить в присущей ему «форме» целостность своего «содержания», чтобы, в конечном счете, снять различие между формой и содержанием (что достигается не какими-то изменениями тематизирующего познания, а именно путем переворачивания «тематизации» в речи). Условие истины и теоретического заблуждения — это слово Другого, его выражение в слове, что заранее предполагается ложью как таковой. Но главное содержание выражения — само это выражение. Обращаться к Другому с помощью слов значит принимать то, как он себя выражает, постоянно преодолевая идею, которую могло иметь о нем мышление. Это значит *принимать* Другого за пределами возможностей Я; а это как раз и есть: иметь идею бесконечности. Но это значит также и получать урок. Отношение к Другому, или Дискурс, является отношением «неаллергическим», этическим, но оно же, добровольно принятое, является также и научением. Однако такое научение не возвращает нас к маевтике<sup>6\*</sup>. Оно приходит извне и приносит с собой то, чем я до этого не обладал. В процессе ненасильственной транзитивности происходит богоявление самого лица. Аристотелевский анализ интеллекта, который обнаруживает действующий интеллект, приходящий через открытые двери, абсолютно внешний и который при этом конституирует су-

верную деятельность разума, ничуть ее не компрометируя, уже замечал маевтику транзитивной деятельностью наставника, поскольку разум, не изменяя себе, способен также и *принимать*.

Наконец, бесконечность, выходящая за пределы идеи бесконечности, затрагивает живущую в нас спонтанную свободу. Бесконечность приводит эту свободу в действие и судит ее, подводя к своей истине. Анализ идеи Бесконечности, которой можно достичь, лишь исходя из Я, завершается преодолением субъективности.

Понятие лица, на которое мы будем ссылаться на протяжении всего нашего труда, открывает новые перспективы: оно отсылает нас к понятию смысла, предшествующего моему *Sinngebung*<sup>7\*</sup> и, следовательно, независимого от моей инициативы и моей власти. С точки зрения философской оно означает, что бытийствующий предшествует бытию, что существует экстериорность, не призывающая ни к власти, ни к обладанию, экстериорность, которая не сводится, как это было у Платона, к внутреннему содержанию воспоминания и которая вместе с тем сохраняет приемлющее ее «я». Наконец, понятие лица позволяет описать понятие непосредственного. Философия непосредственного не реализовалась ни в идеализме Беркли, ни в современной онтологии. Говорить, что *сущий* обнаруживается лишь в открытости бытия, значит утверждать: мы никогда не сталкиваемся с сущим непосредственно. Непосредственное — это всегда запрос и, если можно так выразиться, императив языка. Понятие контакта не отражает специфики непосредственного отношения. Контакт — это уже тематизация и отсылка к горизонту. Непосредственное же — это пребывание лицом-к-лицу.

В отличие от философии трансцендентного, помещающей в потустороннем подлинную жизнь, которой человек достигнет, вырываясь из посястороннего в особые минуты литургического подъема, в мистическом порыве или в момент смерти, и от философии имманентного, в соответствии с которой мы постигнем бытие, когда любое иное (причина войны), объемлемое Тожественным, исчезнет в конце истории, мы предполагаем описать — в ходе земного, или, как мы говорим, экономического, существования — отношение к Другому, которое не разрешается в божественной или в человеческой тотальности, не представляет собой тотализацию истории, а является идеей бесконечности. Такое отношение и есть сама метафизика. История не может быть некоей привилегированной сферой, где проявляется бытие, очищенное от партикуляризма точек зрения, след которых все еще сохраняет мышление. Если история намеревается объединить «я» и иное в некоем безличном духе, то это так называемое объединение несправедливо и жестоко, ибо это — непонимание Другого. История как отношение между людьми игнорирует позицию Я относительно Другого, игнорирует тот факт, что Другой трансцендентен по отношению к «я». Если я сам не вне истории, то я нахожу в другом точку, абсолютную по отношению к истории. — не сливаясь с ним, а вступая с ним в словесное общение. История осуществляется через разрывы в ней, в которые ей выносят приговор. Если человек соотносится с Другим истинным образом, то он оказывается вне истории.



## Б. Отделение и речь

### 1. Атеизм или воля

Идея Бесконечности предполагает отделение Тождественного от Иного. Но это отделение не может основываться на противопоставлении Иному, как если бы оно было радикально антитетично. Тезис и антитезис, взаимно отталкиваясь, тем не менее друг друга предполагают. Они предстают, в своем противостоянии, объемлющему их синоптическому оку. Они уже образуют тотальность, которая делает относительной, включая ее в себя, метафизическую трансценденцию, выраженную идеей бесконечности. Абсолютная трансценденция должна быть неинтегрируемой. Если же отделение с необходимостью вызвано осуществлением Бесконечности, превосходящей свою идею и тем самым отделяющейся от Я — обиталища этой идеи (идеи по существу своему неадекватной), то надо, чтобы это отделение происходило в Я не просто путем, который был бы лишь коррелятивен трансцендентному, в котором присутствует бесконечность по отношению к ее идее, заключенной в «я»; надо, чтобы оно не было простой логической репликой трансценденции; необходимо, чтобы отделение Я от Другого было результатом позитивного движения. *Сотнесенность не является категорией, достаточной для выражения трансценденции.*

Отделение Я, не совпадающее с трансцендентностью Другого по отношению к «я», не есть некая возможность, о которой помышляют только дотошные исследователи. Оно с необходимостью возникает перед тем, кто мыслит в плане конкретного морального опыта: то, что я позволяю себе требовать от себя, несопоставимо с тем, что я вправе требовать от Другого. Этот весьма обычный моральный опыт подчеркивает метафизическую асимметрию, а именно радикальную невозможность видеть себя извне и одинаково говорить о себе и о других, следовательно, он свидетельствует о невозможности тотализации. В социальном плане речь идет о невозможности *передать забвению* интерсубъективный опыт, который ведет к опыту социальному и придает ему смысл, так же как непогрешимое восприятие, если верить феноменологам, придает смысл научному опыту.

Отделение Самотождественного происходит в виде внутренней жизни, психики. Психика — это *событие* в бытии, она конкретизирует ситуацию отношений, которые не сразу определялись психикой, и абстрактное формулирование которых может заключать в себе парадокс. В действительности подлинная роль психики — не в том, чтобы только *отражать* бытие. Психика — это уже *способ быть*, сопротивление тотальности. Мышление и психика обнаруживают черты, затребованные этим *способом*. Свойства психики раскрываются под натиском сопротивления, которое бытие оказывает собственной тотализации; психика является событием радикального отделения. *Cogito*, как мы уже говорили, свидетельствует об отделении. Бытие, бесконечно превосходящее свою идею, существующую в нас — Бог, в картезианской терминологии, — лежит, как об этом говорится в третьем «Размышлении»<sup>88</sup>, в основе очевидности *cogito*. Однако обнаружение этого метафизического отношения в *cogito*

есть, хронологически, лишь второй шаг философа. Возможность хронологического порядка, отличного от порядка «логического», возможность нескольких моментов в действии, возможность самого действия — вот что такое отделение. В самом деле, существуя во времени, бытие *еще* не существует: это не отождествляет его с «ничто», но поддерживает на расстоянии от самого себя. Бытие не возникает вдруг. Даже его причине, предшествующей ему, еще только предстоит прийти. Сама причина бытия мыслится или познается по ее действию, *как если бы* она была постериорна по отношению к своему результату. О возможности этого «как если бы» говорят с легкостью, словно об иллюзии. Однако эта иллюзия не безосновна, она представляет собой позитивное событие. Постериорность того, что предшествует, — перестановка, абсурдная с логической точки зрения, — возможна, скажут нам, только в памяти или в мышлении. Однако этот «неправдоподобный» феномен памяти или мышления должен быть интерпретирован как революция в бытии. Так, уже теоретическое мышление, правда, на основе более глубокой причины — поддерживающей его психики — выражает отделение. Отделение, не отражающееся в мышлении, а осуществленное им. *После* или *Вследствие* в данном случае обуславливает *До* или *Причину*: *До* представляется нам — и только. Так же благодаря психике и бытие, находящееся в каком-то *месте*, остается свободным по отношению к этому месту: находясь там, оно, однако, приходит в него со стороны; *cogito*, несмотря на поддержку, которую оно *пост фактум* обретает в превосходящем его абсолюте, удерживает в одиночестве, своими силами — хотя бы и на мгновение — пространство *cogito*. То, что может существовать этот миг совершенной юности, не заботящейся о своем сползании в прошлое или о том, что ей предстоит вновь овладеть *собой в будущем* (и что такой *отрыв необходим для того, чтобы «я» cogito* зацепилось за абсолютное), и то, что есть, в целом, и даже расстояние во времени, — все это выражает онтологическое разделение метафизика и метафизики. Сознательное бытие напрасно старается допустить существование бессознательного и скрытого, мы тщетно разоблачаем свою свободу как уже скованную неведомым нам детерминизмом. Неведение в данном случае — это отрыв, его нельзя сравнивать с тем неведением себя, в котором покоятся вещи. Это неведение укоренено в глубинах психики, оно играет позитивную роль в распоряжении собственным «я». Плененное бытие, не осознающее своего пленения, оно — у себя. Его способность к иллюзии — если это действительно иллюзия — конституирует его отделение.

Кажется, что мыслящее бытие сразу же предстает взгляду как интегрированное в единое целое. В действительности же оно интегрируется, лишь если оно мертво. Жизнь оставляет его внутренне замкнутым, дает ему отпуск, отсрочку, которая и есть интериорность. Тотализация осуществляется только в истории — в истории, пишущейся историографами, то есть живущими позже, пережившими. Она основывается на утверждении и убежденности, что хронологический порядок истории, создающейся историками, вычерчивает линию бытия-в-себе, аналогичную природе. Время всеобщей истории остается как бы онтологическим фоном, где отдельные существования теряются либо идут в счет и где хотя бы резюмируются их сущности. Рождение и смерть как разделяющие их точеч-

ные мгновения включаются в универсальное время историка, «пережившего». Интериорность как таковая есть «ничто», «чистое мышление», и только оно. Во времени историографа интериорность это не-бытие, где все возможно, поскольку нет невозможного, — это «абсолютная возможность» безумия. Возможность, которая не является сущностью, то есть не является возможностью бытия. Ведь для того, чтобы могло быть отделившееся бытие, чтобы тотализация истории не стала конечной участью бытия, необходимо, чтобы смерть, в которой живущий позже видит конец, не была бы только этим концом; необходимо, чтобы в смерти было другое направление, не то, что ведет к концу как к сбитой мишени в длительности для «переживших». Отделение говорит о возможности для *сущего* обосноваться, взять в свои руки свою судьбу, то есть родиться и умереть без того, чтобы местоположением его рождения и смерти во времени всемирной истории исчислялась, как на счетах, их реальность. Интериорность есть возможность такого рождения и такой смерти, которые не заимствовали бы свое значение от истории. Интериорность учреждает иной порядок, отличный от исторического времени, в котором образуется тотальность, порядок, где все незавершено, где всегда остается возможным то, что исторически уже более невозможно. Рождение отдельного бытия из «ничто», абсолютное начало для истории является событием абсурдным, так же как и активность, берущая свое начало в воле, которая в любой момент исторической длительности свидетельствует о появлении нового истока. Этот парадокс преодолевается благодаря психике.

Память возобновляет, выворачивает наизнанку и временно приостанавливает уже совершившееся в рождении, — идущее от природы. Избыточность избегает точечного момента смерти. С помощью памяти я обосновываю себя задним числом, обратной силой: сегодня я вбираю в себя то, что в прошлом, в его абсолютном истоке, не имело субъекта, чтобы быть принятым, и с тех пор давило как фатальность. Благодаря памяти я беру все это на себя, я заново возвращаюсь к этому. Память делает то, что в принципе невозможно: она ретроспективно вбирает в себя пассивное прошлое и господствует над ним. Память, как смещение исторического времени, является сущностью интериорности.

В тотальности историографа смерть Другого это *конец*, точка, где отдельное бытие погружается в тотальность, где, следовательно, *умереть означает быть превзойденным*, остаться в прошлом; это момент, с которого отдельное бытие продолжается в накопленном им наследии. Однако психика выстраивает существование, восстающее против участи оказываться «ничем кроме прошлого»; интериорность — это отказ превращаться в полную пассивность, фигурируя лишь в чужих бухгалтерских подсчетах. Боязнь смерти — именно в этой невозможности конца, в двойственности времени, которого уже нет, и таинственного времени, которое еще остается. Смерть, следовательно, не сводится к концу бытия. Это «еще остается» радикальным образом отличается от будущего, которое мы принимаем, проецируем и, в определенной мере, выводим из самих себя. Для бытия, у которого все происходит в соответствии с проектами, смерть является абсолютным событием, абсолютным *a posteriori*, неподвластным никакой силе, даже отрицанию. Смерть это тревога, поскольку бытие, умирая, кончаясь, не кончается. Времени больше нет, то есть нельзя сде-

дать ни шагу никуда; человек идет туда, куда идти невозможно, ему нечем дышать: но до каких пор? Не-соотнесенность с общим временем истории означает, что смертное существование разворачивается в направлении, которое не параллельно историческому времени и не расположено относительно этого времени, как оно расположено по отношению к абсолюту. Вот почему жизнь между рождением и смертью не является ни безумием, ни абсурдом, ни бегством, ни малодушием. Жизнь протекает в собственном измерении, где она имеет смысл и где может иметь смысл победа над смертью. Эта победа не есть новая *возможность*, открывающаяся после конца всех возможностей, она — воскресение в сыне, объемлющее разрыв, произведенный смертью. Смерть — удушье, вызванное невозможностью возможного, — прокладывает путь к потомкам. Продолжение рода — это еще и сугубо личное отношение, хотя оно и не дается «я» в качестве возможности<sup>13</sup>.

Отдельного бытия не могло бы быть, если бы время Одного могло проникать во время Другого. Именно это — всегда в негативном плане — утверждала идея вечности души: невозможность смерти проникать во время другого, личное время, освобожденное от общего времени. Если бы общее время поглощало время «я», то смерть была бы концом. Однако если отказ от простого интегрирования в историю означал бы продолжение жизни после смерти или ее предсуществование по отношению к собственному началу, то, согласно времени пережившего, начало и конец ни в коем случае не могли бы свидетельствовать о радикальном отделении, как и о таком измерении, как интериорность. То есть интериорность опять-таки была бы включена в историческое время, как если бы постоянная длительность через время, свойственное множественности, — тотальность, — доминировала над фактом отделения.

Несоответствие смерти концу, который констатирует переживший, вовсе не означает, следовательно, что смертная, но не готовая к переходу экзистенция будет еще «наличествовать» после своей смерти, что смертное существо переживет смерть, которая звонит в общие для всех людей колокола. И было бы ошибкой помещать внутреннее время, как это делал Гуссерль, во время объективное и таким способом доказывать бесмертие души.

Начало и конец как точки универсального времени сводят «я» к третьему лицу, которое и воспринимает переживший. Интериорность же существеннейшим образом связана с первым лицом, с «я». Отделение является радикальным только если каждое существо имеет свое время, иными словами, свою *интериорность*, если каждое отдельное время не поглощается временем универсальным. Благодаря измерению интериорности бытие избегает концептуализации и сопротивляется тотализации. Это — необходимый отказ от идеи Бесконечности, которая сама по себе не совершает данного отделения. Психическая жизнь, делающая возможными рождение и смерть, является измерением в бытии, измерением несущностного, по ту сторону возможного и невозможного. Она — не в истории. Прерывность внутренней жизни прерывает историческое время. При познании бытия тезис о примате истории может быть принят лишь ценой принесения в жертву интериорности. Данная работа предлагает иной взгляд на эту проблему. Реальность не может определяться лишь

одной своей исторической объективностью, она определяется также и внутренними намерениями, неким *таинством*, прерывающим историческое время. Плюрализм общества возможен только благодаря этому таинству. Он свидетельствует о таинстве. Мы испокон веков знаем, что нельзя составлять себе идею человеческой тотальности, поскольку люди обладают внутренней жизнью, которая невидима для тех, кто, однако, постигает глобальные движения человеческих групп. Доступ к социальной реальности, основывающийся на отделении Я, не поглощается «всеобщей историей», где проявляются одни лишь тотальности. Отправляющийся от отделившегося Я опыт Другого остается источником смысла при постижении тотальности, подобно тому, как конкретное восприятие остается определяющим фактором в построении смыслов научных миров. Хронос, воображающий, будто он пожирает божество, на деле заглатывает лишь камень.

Интервал, создаваемый молчанием или смертью, — это третье понятие между бытием и небытием.

Этот интервал для жизни — не то, что сила — для действия. Его необычность заключается в том, что он находится между двумя временами. Мы предлагаем называть это измерение мертвым временем. Разрыв в исторической, тотализированной длительности, о котором свидетельствует мертвое время, это такой же разрыв, какой творчество производит внутри бытия. Прерывность картезианского времени, требующая постоянно вершащегося творчества, говорит о множественности, о разбросанности творений. Каждый момент исторического времени, в который начинается действие, это, в конечном счете, рождение и разрыв: следовательно, это разрыв исторического времени, времени поступков, а не волений. Для реальности внутренняя жизнь — это единственный *способ* существовать в качестве множественности. В дальнейшем мы более подробно проанализируем это отделение, которое есть самость, обратившись к его фундаментальному феномену — наслаждению (*jouissance*)<sup>14</sup>.

Можно было бы назвать атеизмом это отделение, столь полное, что отделившееся бытие остается совершенно одиноким в своем существовании, непричастным Бытию, от которого оно отделилось, способным, в каких-то случаях, приобщиться к нему с помощью веры. Разрыв с причастностью уже содержится в этой способности. Жизнь вне Бога, у себя, эгоистическое «я»... Душа, будучи свойством психики и завершением отделения, атеистична по своей природе. Под атеизмом мы понимаем, таким образом, позицию, предшествующую как отрицанию, так и утверждению божественного, разрыв причастности, вследствие которого «я» полагает себя в качестве самотождественного, в качестве «я».

Разумеется, величайшее достижение творца — дать жизнь существу, способному на атеизм, существу, которое, не являясь *causa sui*<sup>15</sup>\*, независимо во взглядах и речах, и оно — у себя. Мы называем волей бытие, обусловленное таким образом, что оно, не будучи *causa sui*, является первичным по отношению к своей причине. Возможностью такого положения дел является психика.

Психика определяется как восприимчивость, как момент наслаждения, как эгоизм. В эгоизме наслаждения намечается *ego*, источник воли.

Именно психика, а не материя, привносит принцип индивидуации. Особенность τὸδε τι<sup>10\*</sup> не мешает особенным существам соединяться в целое, существовать в соответствии с тотальностью, в которой их особенность растворяется. Индивиды, подпадающие под это расширенное понятие, благодаря ему становятся *единым*; понятия в их иерархии — это также *единое*; их множественность образует целое. Если индивиды, относящиеся к этому расширяющемуся понятию, обязаны своей индивидуальностью случайному либо сущностному атрибуту, то этот атрибут ничего не противопоставляет содержащемуся в этой множественности единству. Оно будет актуализироваться в познании безличного разума, который интегрирует особенности индивидов, становясь их понятием или тотализируя их через историю. Нам никогда не достичь абсолютного интервала отделения путем различения членов множественности с помощью какой бы то ни было качественной спецификации, пусть даже самого высокого свойства, как в «Монадологии» Лейбница, где монадам присуще *различие*, без которого они были бы неотличимы одна от «другой»<sup>15</sup>. Кроме того качества, различия отсылают к общности родов. Монады, эти отголоски божественной субстанции, образуют тотальность в мышлении. Множественность, необходимая для дискурса, зависит от интериорности, каждый момент которой «одарен особо», от психики, от ее эгоистической, чувствительной направленности на самое себя. Восприимчивость лежит в основании эгоизма «я». *Речь идет о чувствующем, а не о чувственно воспринимаемом*. Человек как мера всех вещей — то есть сам ничем не измеряемый, — сравнивающий все вещи, но сам не подлежащий сравнению, утверждает себя в чувстве ощущения. Чувство разрушает любую систему: Гегель положил в основание своей диалектики чувствуемое, а не единство чувствующего и чувствуемого в чувствовании. И не случайно в «Тезете»<sup>16</sup> тезис Протагора близок тезису Гераклита: словно для того, чтобы парменидовское бытие могло рассеяться в становлении и развертываться иначе, не как объективный поток вещей, требовалась уникальность обладающего ощущением человека. Множественность ощущающих была бы тогда тем самым *способом*, с помощью которого возможно становление, где мышление обнаруживало бы не просто бытие в движении, подчиняющееся универсальному закону — генератору единства. Становление тем самым обретает характер понятия, радикально противоположного понятию бытия, оно обозначает сопротивление любой интеграции, выраженное в образе потока, в который, согласно Гераклиту, нельзя войти дважды, а согласно Кратилу — даже ни разу. Понятие становления, разрушающее парменидовский монизм, возникает лишь на основе особенности ощущения.

## 2. Истина

Далее мы покажем, каким образом отделение, или самость, изначально возникает в наслаждении счастьем, каким образом в этом наслаждении отдельное бытие утверждает свою независимость, которая ни диалектически, ни логически ничем не обязана Другому, остающемуся трансцендентным по отношению к ней. Эта абсолютная независимость, которая полагается без противостояния и которую мы назвали атеизмом, не ис-

черпывает своей сущности в формализме абстрактного мышления. Она реализуется в полноте экономического существования<sup>17</sup>.

Однако атеистическая независимость отдельного бытия, не противостоящая идее бесконечности, которая указывает на это отношение, делает возможным только это отношение. Атеистическое отделение *требует* идеей бесконечного, которая, между тем, диалектически не порождает отдельное бытие. Идея бесконечного — как отношение между Самотождественным и Другим — не снимает отделения. Последнее выражается в трансценденции. В самом деле, Самотождественный может воссоединиться с Другим только в полном случайностей и риска поиске истины, а не опершись о него в условиях гарантированной надежности. Без отделения не было бы истины, а было бы только бытие. Истина — контакт, более слабый, чем прикосновение, осуществляемый с риском неведения, иллюзий и ошибок, — не уничтожает «расстояние», не выливается в союз познающего с познаваемым, не приводит к тотальности. Вопреки утверждениям философии существования, этот контакт не питает предварительная укорененность в бытии. Поиск истины развертывается в явлении форм. Отличительный характер форм как таковых как раз и является их богоявлением на расстоянии. Укорененность, изначальная, предсуществующая связь могла бы поддерживать причастность как одну из высших категорий бытия, но понятие истины обозначает предел этого порядка. Быть причастным значит соотноситься с Другим: определенным образом, поддерживать и развивать собственное бытие, никогда и ни в чем не теряя при этом контакта с Другим. Разорвать причастность значит, конечно же, сохранить контакт, но уже не выводить свое бытие из этого контакта: видеть, не будучи видимым, как Гигес<sup>18,11\*</sup>. Для этого надо, чтобы существо, будь оно даже частью целого, получало свое бытие от себя, а не от своих границ — от своего определения, — существовало бы самостоятельно, независимо ни от отношений, определяющих его место в бытии, ни от признания его Другим. Миф о Гигесе — это, собственно, миф о Я и об интериорности, существующих неузнанными. Конечно, они — возможность всех преступлений, остающихся безнаказанными, но такова цена, которую следует платить за интериорность, цена отделения. Внутренняя жизнь, «я», отделение — это утрата корней, не-участие и, следовательно, двойная возможность: совершить ошибку или прийти к истине. Познающий субъект не является частью целого, поскольку он ни с чем не граничит. В своем порыве к истине он не стремится обозначить недостающее ему бытие. Истина предполагает отдельное, автономное бытие: стремление же к истине — это такое отношение, которое не основано на устранении потребности. Стремиться к истине и достигать ее — значит быть в отношении не потому, что мы определяем себя через нечто иное, отличное от нас самих, а потому что, в определенном смысле, мы не испытываем нехватки.

Однако стремление к истине является событием более фундаментальным, чем достижение теории, хотя теоретическое исследование и представляет собой особую форму того отношения к внешнему миру, которое называется истиной. Поскольку отделение отделившегося бытия не было относительным, не было движением удаления относительно Дру-

гого, а осуществилось в психике, то связь с Другим не представляет собой простого возвратного движения к нему: она есть движение к нему, руководствующееся Желанием, от которого теория получает внешний характер своих понятий. Ведь идея экстериорности, направляющая поиск истины, возможна только как идея Бесконечного. Превращение души во что-то внешнее, либо в абсолютно иное, либо в Бесконечное не выводится из идентичности самой этой души, поскольку оно несоразмерно этой душе. Идея бесконечного не истекает, следовательно, ни из Я, ни из присущей «я» потребности, точно определяющей его пустоты. В ней движение начинается с мыслимого, а не с мыслящего. Такая инверсия представляет уникальный способ познания — познания без какого бы то ни было а priori. Идея Бесконечного *обнаруживает себя* — и этим все сказано. Естественной религии не существует. Но это исключительного рода познание не становится тем самым объективным. Бесконечное не есть «объект» познания ( в противном случае познание уподоблялось бы взгляду наблюдателя), оно — желаемое, то есть то, что вызывает Желание, то, к чему можно приблизиться с помощью мышления, в каждое мгновение *мыслящего более того, что оно мыслит*. Но тем самым бесконечное не становится огромным объектом, выходящим за горизонт наблюдения. Или, точнее: бесконечность бесконечного измеряет Желание, поскольку оно отмеряет посредством самой невозможности измерения. Отмеренное Желанием непомерное — это лицо. Но именно здесь мы обнаруживаем различие между Желанием и потребностью. Желание есть стремление, вызываемое Желаемым: оно рождается от своего «объекта», оно — откровение, в то время как потребность — это пустота Души, исходящая от субъекта.

Истина ищется в другом, но тот, кто ищет, делает это не из нужды. Расстояние здесь непреодолимо и в то же время преодолено. Отдельное бытие — самодостаточно, автономно и вместе с тем ищет другого, но его поиск не подгоняется ни нехваткой, ни памятью об утраченном благе; подобная ситуация — это ситуация языка. Истина рождается там, где бытие, отделенное от другого бытия, не погружается в него, а обращается к нему с помощью слова. Язык, не затрагиваясь до другого (например, касанием), достигает его, либо обращаясь к нему, либо повелевая им, либо подчиняясь ему со всей прямотой этих отношений. Отделение и интериорность, истина и язык образуют категории понятия бесконечного, или метафизики.

В отделении — которое совершается посредством психической природы наслаждения, посредством эгоизма, счастья, с которыми Я отождествляет себя, — Я не замечает Другого. Но Желание Другого, существующее по ту сторону счастья, требует этого счастья, этой автономии воспринимаемого, даже если отделение ни аналитически, ни диалектически не выводится из Другого. Я, обладающее личной жизнью, «я» атеистическое, атеизм которого не знает нехватки и не укладывается в судьбу, преодолевает себя в Желании, порождаямки присутствием Другого. Желание живет в бытии, уже достигшем счастья: желание — это несчастье счастливого, утопающая в роскоши нужда.

Я уже существует в высшем смысле: в самом деле, его нельзя себе представить сперва существующим и затем, как бы сверх того, наделен-



ным счастьем, тем счастьем, что добавляется к существованию на правах атрибута. Я существует в качестве отдельного через наслаждение; Я счастливо и может пожертвовать ради счастья самим своим бытием. Оно *существует* в самом высоком смысле, оно существует над бытием. Однако в Желании бытие Я возносится еще выше, поскольку оно может пожертвовать желанию собственным счастьем. Я, таким образом, благодаря наслаждению (как счастью) и желанию ( истине и справедливости) находится на вершине, на острие, в апогее бытия. Над бытием. По отношению к классическому понятию субстанции желание — это инверсия. В желании человеческое бытие превращается в доброту: находясь на вершине своего бытия, расцветшее в счастье, в эгоизме, полагающее себя как *ego*, — вот оно, побивающее собственные рекорды, озабоченное другим бытием! Это и есть полное переворачивание бытия, а не изменение какой-нибудь одной его функции, отклонившейся от цели, переворачивание самого его осуществления, приостанавливающее его спонтанное движение существующего и дающее другое направление непреодоленной апологии.

Это — Желание, которое не получает удовлетворения не потому, что оно вызвано не знающим утоления голодом, а потому, что оно вообще не взывает к насыщению. Желание ненасытное — но не оттого, что мы конечны. Можно ли толковать платоновский миф о любви, этой дочери изобилия и бедности, как скудость самого богатства; не как жажду того, что было утрачено, но как абсолютное Желание, рождающееся в человеческом бытии, которое владеет собой и, следовательно, прочно стоит «на ногах»? Разве Платон, отвергая миф о двуполых существах, представленный Аристофаном, не предвидел уже не-ностальгический характер Желания и философии, говоря об автохтонном существовании, а не об изгнании; желания как эрозии абсолютного в бытии в силу присутствия Желанного, присутствия, раскрывающегося, следовательно, как откровение, внедряющего Желание в бытие, которое, отделившись, ощущает себя автономным?

Однако платоновская любовь не совпадает с тем, что мы назвали Желанием. Целью первого побуждения Желания является не бессмертие, а Другой. Это Желание абсолютно лишено эгоизма, имея его — справедливость. Оно не связывает между собой существа уже родственные друг другу. Могущество идеи творения, пришедшей вместе с монотеизмом, заключается в том, что это творение *ex nihilo*: не потому, что оно представляет собой произведение более чудесное, чем полная творческих сил материя, а потому, что тем самым отделившееся бытие — сотворенное — не просто исходит от отца, но что оно — совершенно иное.

Наконец, дистанция, разделяющая счастье и желание, разделяет также политику и религию. Политика тяготеет к взаимному признанию, то есть к равенству; она обеспечивает счастье. Законы политики завершают и освящают борьбу за признание. Религия — это Желание, а вовсе не борьба за признание. Она — излишество, возможное в обществе равных, излишество блистательного смирения, ответственности и самопожертвования, являющихся условием самого равенства.

Говорить об истине как о модальности отношения между Самотождественным и Другим значит не противостоять интеллектуализму, а поддерживать его основное намерение — почитание бытия, озаренного светом интеллекта. Для нас своеобразие отделения заключается в обретении отделившимся бытием автономии. Познавая, или, точнее, претендуя на познание, познающий тем самым не участвует в познаваемом бытии, не соединяется с ним. Отношение истины включает в себя, таким образом, измерение интериорности: это — психика, где укрепился метафизик вкупе с Метафизикой. Однако мы уже указывали, что отношение истины, которое одновременно и преодолевает и не преодолевает дистанцию — не образуя тотальности с «другим берегом», — основывается на языке: это отношение, члены которого *освобождаются* от отношения — остаются отдельными. Без такого освобождения абсолютная дистанция метафизики была бы иллюзорной.

Познание объектов не создает отношения, члены которого были бы вне отношения. Сколь бы бескорыстным ни оставалось объективное познание, на нем так или иначе — печать того, каким именно образом познающее бытие соприкасалось с Реальностью. Признавать истину в качестве обнаружения значит соотносить ее с горизонтом того, кто обнаруживает. Платон, отождествляющий познание и видение, подчеркивает в «Федре», в мифе о крылатой колеснице, движение души, созерцающей истину, и относительность истинного перед лицом этого бега. Обнаружение бытия происходит по отношению к нам, а не по отношению к καὶ ἄυτό. Согласно классической терминологии, чувствительность, тяготение к чистому опыту, восприимчивость бытия перерастают в познание, только если подвергаются переработке с помощью рассудка. Согласно же современной терминологии, мы познаем только относительно того или иного проекта. В работе мы достигаем этого в связи с поставленной нами целью познания. О подобной модификации, которую познание привносит в Единое, утрачивая в познании его единство, Платон уже говорил в «Пармениде». Познание, взятое в абсолютном смысле этого слова, чистый опыт другого бытия должны поддерживать другое бытие καὶ ἄυτό.

Если объект соотносится с проектом и с деятельностью познающего, это потому, что объективное познание является отношением с постоянно преодолеваемым и постоянно подлежащим интерпретации бытием. Вопрос «что это такое?» относится к «этому» как к «тому». Ведь познавать объективно значит познавать историческое, то есть *факт, уже совершившееся*, уже преодоленное. Историческое не определяется прошлым — и историческое и прошлое определяются в качестве тем, о которых можно говорить. Они подвергаются тематизации именно потому, что уже не говорят. Историческое всегда отсутствует в самом своем присутствии. Этим мы хотим сказать, что историческое исчезает за своими проявлениями — его явление всегда поверхностно и противоречиво, его истоки, его начала — всегда в другом месте. Историческое — это феномен, реальность без реальности. Течение времени, в котором, согласно кантианской схеме, возникает мир, не имеет истока. Этот утративший свое начало ан-

архический (an-archique) мир — мир феноменов — не отвечает поиску истины, но его хватает на наслаждение, которое есть сама достаточность, нисколько не задеваемая уловками. к каким прибегает экстериорность, препятствуя разысканию истины. Однако этот мир наслаждения не удовлетворяет метафизическим запросам. Познание того, что тематизировано, есть лишь постоянно возобновляющаяся борьба против всегда возможных мистификаций факта, но одновременно и преклонение перед фактом, то есть обращение к тому, что больше не говорит и что представляет собой непреодолимую множественность значений и их искажений. Либо такое познание призывает познающего к нескончаемому психоанализу, к безнадежному поиску подлинного истока хотя бы в себе самом, к попыткам пробуждения.

Проявление  $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ , где бытие затрагивает нас, не таясь и не выдавая себя, не означает для него быть обнаруженным, открыться взгляду, который взял бы его в качестве темы интерпретации и занял бы в отношении него абсолютную позицию, доминирующую над объектом. Проявление  $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ , если говорить о бытии, заключается в том, чтобы заявить о себе независимо от какой бы то ни было нашей позиции по отношению к нему, с тем, чтобы *выразить себя*. Здесь вопреки всем условиям, позволяющим наблюдать объект, бытие располагается не в свете другого, а само предстает в проявлении, и это проявление должно только возвестить о нем; бытие присутствует, как бы направляя само это проявление, — присутствует до проявления, которое должно только явить его. *Абсолютный отъит — это не обнаружение, а откровение*: совпадение выраженного и того, кто выражает, проявление, тем самым привилегированное, Другого, проявление лица помимо формы. Форма постоянно искажает то, что она проявляет, — застывая в пластическом образе, поскольку он адекватен Самождественному, форма отчуждает экстериорность Другого. Лицо же есть живое присутствие, оно — выражение. Жизнь выражения состоит в разрушении формы, в которой существующий, предстая в качестве темы, скрывает себя. Лицо говорит. Проявление лица — это уже речь. Тот, кто проявляет себя, по словам Платона, оказывает поддержку себе самому. Он постоянно разрушает форму, которую сам же представляет.

Этот способ разрушать форму, адекватную Самождественному, чтобы предстать Другим, значит иметь смысл, означать. Представить себя, означив, значит говорить. Это присутствие, утверждаемое в присутствии образа как места фиксирующего вас взгляда, есть высказанное. Таким образом, значение, или выражение, выделяется на фоне всего того, что дано интуитивным образом, именно потому, что означать не есть давать. Значение — это не идеальная сущность или отношение, открывающееся интеллектуальной интуиции подобно тому, как ощущение открывается взгляду. Значение, по существу, это присутствие экстериорности. Речь не является простой модификацией интуиции (или мышления), она представляет собой изначальное отношение к внешнему бытию. Это не досадный недостаток существа, лишённого интеллектуальной интуиции. — как если бы интуиция, представляющая собой одиночное мышление, была моделью непосредственности в отношении. Речь — это производство смысла. Смысл не производится как идеальная сущность — он вы-

говаривается и передается посредством присутствия, и передача эта не сводится к чувственной или интеллектуальной интуиции, являющейся мышлением Самождественного. Придавать смысл своему присутствию — это событие, не сводимое к очевидности. Оно не включается в интуицию. Оно является одновременно присутствием, более непосредственным, чем зримое проявление, и дальним присутствием — присутствием другого, доминирующим присутствием того, кто его принимает, кто приходит свыше, непредвиденный и, следовательно, являющий свою новизну. Это присутствие — свободное от обязательств присутствие существующего, который может солгать, то есть он владеет предлагаемой им темой, не имея возможности скрыть за ней свою привилегию собеседника, всегда вступающего в борьбу с открытым забралом. Через прорези в маске вас пронзают глаза, речь глаз, без утайки. Взгляд не просто сверкает, он говорит. Право выбора между истиной и ложью, между искренностью и скрытностью принадлежит исключительно тому, кто в отношении придерживается абсолютной открытости, находится в той абсолютной открытости, которая не может таиться.

Действие не выражает. Оно имеет смысл, но оно отсылает к действующему в его отсутствие. Постичь кого-то через его труды значит, как взломщику, ворваться в сферу его интериорности: другой застигнут в своем внутреннем мире; там он, конечно, представлен, но не выражает себя так же, как это происходит с историческими персонажами<sup>19</sup>. Продукты деятельности сообщают о своем авторе, но косвенно, в третьем лице.

Можно, конечно, рассматривать язык в качестве акта, поведенческого жеста. Но в таком случае упускается главное в языке: совпадение того, кто обнаруживает, и того, что бывает обнаружено, — в лице. Это совпадение происходит где-то вверху, над нами — как урок.

Напротив, жест, совершённый акт могут стать обнаружением, подобно словам; это, как мы увидим в дальнейшем, есть научение, в то время как воссоздание персонажа исходя из его поведения есть дело уже сложившейся науки.

Абсолютный опыт не есть обнаружение. Обнаруживать, исходя из субъективного горизонта, значит упускать из виду ноумен. Только «собеседник» является понятием чистого опыта, когда другой вступает в отношение, непременно оставаясь *καὶ ἄλλό*; здесь он выражает себя, причем нам не приходится обнаруживать его с некоей «точки зрения», в заимствованном свете. «Объективность», к которой стремится подлинное знание, складывается по ту сторону объективности объекта. Представляющий себя полностью независимым от любого субъективного момента — это собеседник, которому *свойственно* исходить из себя, быть чуждым мне и тем не менее представлять перед моим «я».

Однако отношение с этой «вещью в себе» находится не на пределе познания, начинающегося как конституирование «живого тела», согласно известному анализу Гуссерля в пятом «Картезианском размышлении». Конституирование тела Другого в том, что Гуссерль называет «примордиальной сферой», «трансцендентальное соединение» таким образом конституированного объекта с моим телом, телом, ощущаемым им самим изнутри как «я могу», понимание этого тела другого как *alter ego*: в дей-

ствительности здесь за каждым этапом, который принято считать дескрипцией конституирования, скрываются изменения конституирования объекта в связи с Другим: это конституирование является столь же изначальным, что и конституирование, которое стремятся из него вывести. Примордиальная сфера, соответствующая тому, что мы называем Самоидентификацией, поворачивается к абсолютно другому, только внимая призыву Другого. *Раскрытие* по отношению к *объективирующему познанию* представляет собой настоящую инверсию. Разумеется, у Хайдеггера сосуществование утверждается как отношение с «другим», не сводимое к объективному познанию, но, в конечном счете, оно тоже основывается на отношении к *бытию вообще*, на понимании, на онтологии. Хайдеггер с самого начала полагает это основание бытия в качестве горизонта, в котором возникает любой сущий, как если бы горизонт и идея предела, которую он в себе заключает и которая свойственна видению, были высшей точкой отношения. Более того, у Хайдеггера интересубъективность есть сосуществование, *мы*, предшествующее и Я и Другому; интересубъективность у него нейтральна. Отношение лицом-к-лицу одновременно утверждает общество и дает возможность поддерживать отдельное «я».

Дюркгейм, определяя общество через религию, уже в каком-то смысле превзошел эту «оптическую» интерпретацию отношения к Другому. Я вступаю в отношение с Другим только посредством Общества, которое вовсе не представляет собой простого множества индивидов или объектов; я вступаю в отношение с Другим, который не является ни простой частью Целого, ни единичным понятием. Подойти к другому через социальное значит подойти к нему через религию. Говоря так, Дюркгейм предсказывал трансценденцию, отличную от трансценденции объективного. Однако у Дюркгейма религиозное сразу же сводилось к коллективному представлению: структура представления и, следовательно, объективирующей интенциональности, которая его поддерживает, служила, в конечном счете, интерпретацией религиозного.

Благодаря идеям, которые независимо одна от другой были высказаны в «Метафизическом дневнике» Габриэля Марселя и в работе «Я и Ты» Бубера, отношение к Другому как несводимое к объективному познанию утратило свой необычный характер, — какова бы ни была позиция, которую можно занимать в отношении систематического развития этих идей. Бубер провел различие между отношением к Объекту, руководствующимся практикой, и диалогическим отношением, которое постигает Другого как Ты, как партнера и друга. Он скромно утверждал, что нашел это положение, центральное в его работах, у Фейербаха<sup>20</sup>. В действительности же эта идея обрела все свое значение в творчестве Бубера, именно здесь она предстала как важнейший вклад в современную философию. Тем не менее можно задаться вопросом, не ставит ли Другого *обращение на «ты»* в отношении взаимности и не является ли эта взаимность изначальной? С другой стороны, отношение Я — Ты все еще сохраняет у Бубера формальный характер: оно в равной мере может соединять как человека с человеком, так и человека с вещами. Формализм отношения Я — Ты не определяет никакой конкретной структуры. Это отношение есть событие (*Geschehen*), потрясение, понимание, однако оно не дает возможности трактовать жизнь (разве что — как душевное расстройство, срыв.

болезнь), представляющую собой нечто иное, чем дружба, — например, если это экономика, стремление к счастью, характерное отношение к вещам. В рамках в некотором роде самодовольного спиритуализма все это остается неисследованным, без объяснения. Настоящий труд не ставит своей задачей «подправить» Бубера по данным вопросам — это было бы смешно. Исходя из идеи Бесконечного, мы включаемся в совершенно другую перспективу.

Стремление найти доступ к Иному, постичь его реализуется в отношении к другому, протекающему в отношении, свойственном языку, отношению, сущностью которого является обращенность к кому-либо, призванность. Другой утверждает и подтверждает себя в своей инаковости тотчас же, как только к нему обращаются с запросом, хотя бы даже с целью сообщить ему, что не могут с ним говорить, или что он болен, или что осужден на смерть; он «уважаем», даже если схвачен, ранен, подвергнут насилию. Тот, к кому обращаются, — это не то, что я «разумею»; *он не подпадает ни под какую категорию*. Он тот, к кому я обращаюсь со словами, — он соотносится только с самим собой, он не есть некто. Однако формальную структуру обращения следует развить.

Объект познания всегда определен, он уже есть и уже превзойден. Тот, к кому обращаются, призван говорить, его говорение заключается в том, чтобы «прийти на помощь» собственному слову, а именно: стать *присутствующим*. Это присутствие состоит не из таинственным образом остановленных мгновений длительности, а из *нескончаемого* возобновления мгновений, протекающих благодаря присутствию, приходящему им на помощь, ответственному за них. Эта *нескончаемость* и порождает настоящее, она есть представление — жизнь — настоящего. Все происходит так, как если бы присутствие того, кто говорит, обращало вспять неизбежное движение, которое ведет высказанное слово в прошлое слова записанного. Выражение и есть эта актуализация настоящего. Настоящее рождается в этой борьбе, если можно так сказать, с прошлым, в этой актуализации. Неповторимая актуальность слова вырывает его из той ситуации, в которой оно возникает и которую, как кажется, продолжает. Эта актуальность привносит то, чего записанное слово уже лишилось, — овладение. Слово, в большей степени, чем простой знак, по существу своему является научением. Оно научает прежде всего самому этому научению, благодаря которому оно только и может преподавать (а не *пробуждать во мне*, как это бывает в маевтике) вещи и идеи. Идеи просвещают меня с помощью учителя, который их *представляет* мне, их обсуждает; тематизация и объективация, которых достигает объективное познание, основываются на научении. Спор о вещах, имеющий место в диалоге, не является модификацией их восприятия: он совпадает с их *объективацией*. Объект *предстает перед нами* с появлением собеседника. Учитель — в нем совпадают обучение и обучающий — в свою очередь не просто факт. Настоящее, в котором является обучающий учитель, преодолевает хаотичность факта.

Язык не обуславливает сознания на том основании, что он обеспечивает самосознанию воплощение в объективном творении — языке, как считают гегельянцы. Экстериорность, которую язык обозначает, — отношение к Другому, — не походит на экстериорность произведения, по-

сколькo объективная экстериорность произведения уже находится в мире, создаваемом языком, то есть трансценденцией.

#### 4. Риторика и несправедливость

Не всякая речь имеет отношение к экстериорности.

В наших речах мы чаще всего обращаемся не к нашему собеседнику, наставнику, а к объекту или к ребенку либо к обычному человеку<sup>21</sup>, как говорил Платон. Наши педагогические или психагогические<sup>12\*</sup> дискурсы — это риторика в устах того, кто лукавит со своим ближним. Вот почему софистическое искусство является таким феноменом, по отношению к которому определяется подлинный дискурс, касающийся истины, то есть философский дискурс. Риторика, которая присутствует в любом дискурсе и которую философский дискурс стремится преодолеть, противится дискурсу (или ведет к нему — педагогике, демагогии, психагогии). Она стремится приблизиться к Другому не прямо, а окольным путем; конечно, не как к вещи — поскольку риторика остается речью и, при всех своих уловках, идет к Другому, добываясь его согласия. Однако специфическая природа риторики (пропаганды, лести, дипломатии и т.п.) заключается в том, что она коррумпирует эту свободу. Именно поэтому она и является насилием *par excellence*, то есть несправедливостью. Здесь речь идет о насилии не по отношению к чему-то инертному, тогда оно не было бы насилием, а по отношению к свободе, которая, именно как свобода, должна быть неподкупной. Риторика превращает свободу в категорию — создается впечатление, что она судит о свободе, как о природе, задавая по поводу нее вопрос, содержащий противоречие уже в своих терминах: «какова природа этой свободы?».

Отказаться от заключенных в риторике психагогии, демагогии, педагогики значит подойти к другому прямо, в подлинном словесном общении. В этом случае сущее ни при каких условиях не может быть объектом, оно — вне каких-либо влияний. Для бытия такое освобождение от любой объективности в позитивном смысле означает его представленность в лице, его *выражение*, его язык. *Другой как другой есть Чуждый*. Чтобы «дать ему быть», необходимо отношение дискурса — простого «обнаружения» бытия, когда оно полагает себя в качестве темы, недостаточно. Прямое *обращение в речи мы называем справедливостью*. Если истина является в абсолютном *опыте*, в котором бытие освещается собственным светом, то производится она лишь в подлинном дискурсе, или в справедливости.

Этот абсолютный опыт, осуществляемый лицом-к-лицу, когда собеседник выступает в качестве абсолютного бытия (то есть бытия, не поддающегося ни под какие категории), по Платону, не может быть мыслим без посредничества Идей. Безличные отношения и дискурс, казалось бы, соответствуют одиночному дискурсу или разуму, душе, беседующей с собой. Но разве платоновская идея, в понимании самого философа, равнозначна идеализированному, достигнутому совершенству *объекту*? Не является ли родство между Душой и Идеями, провозглашаемое в «Федоне», всего лишь идеалистической метафорой, выражающей проницаемость бытия для мышления? Сводится ли идеальность идеала к непомер-

ному возрастанию качеств, ведет ли она нас туда, где существа имеют лицо, то есть присутствуют в собственном сообщении? Герман Коген, платоник в этом вопросе, считает, что можно любить только идеи, но понятие Идеи равнозначно, в конечном счете, преобразованию «другого» в Другого. Согласно Платону, истинный дискурс может быть опорой самому себе: предлагаемое мне содержание неотделимо от того, кто его мыслит, а это означает, что автор речи отвечает на поставленные ему вопросы. Мышление для Платона не сводится к безликой цепи истинных отношений, оно предполагает личности и межличностные отношения. Демон Сократа вторгается в само искусство маевтики, которое, однако, соотносится с тем, что является общим для всех людей<sup>22</sup>. Сообщество не устанавливает между собеседниками равенства как такового с помощью идей. Философ, который в «Федоне» сравнивается со стражем, стоящим на своем посту, находится в ведении богов — он не равен им. Может ли быть трансцендирована иерархия существ, вершиной которой является существо разумное? Какой новой ступени совершенства могло бы соответствовать возвышение божества? Платон противопоставляет адресуемым людям делам и словам, в которых есть еще определенная доля красноречия и предвзятости (и мы их тоже используем), другие слова, чтобы «быть в состоянии говорить угодное богам»<sup>23</sup>. Собеседники не равны друг другу; слова, достигшие истины, — это общение с богом, а не услужение «товарищам по рабству»<sup>24</sup>. Общество возникает не из созерцания истины; отношение к другому, нашему господину, делает возможным истину. Истина, таким образом, связана с социальным отношением — со справедливостью. Справедливость же заключается в том, чтобы признать в другом моего господина. Равенство личностей само по себе ничего не значит. Оно носит экономический характер, предполагает деньги, и само основывается на справедливости, которая, если она упорядочена, берет начало в другом. Справедливость — это признание привилегий другого и его господства, отношение к другому вне риторики, которая есть коварство, подчинение и эксплуатация. И в этом плане преодоление риторики и справедливость совпадают друг с другом.

## 5. Речь и Этика

Можно ли объективность и универсальность мышления основывать на дискурсе? Разве универсальное мышление само по себе не предшествует дискурсу? Разве мысль, высказываясь, не высказывает то, о чем другая уже мыслит, поскольку они обе участвуют в создании общих идей? Однако общность мысли должна была бы сделать невозможным язык как отношение между людьми. Связный дискурс един. Универсальное мышление обходится без общения. Разум не может быть другим для разума. Каким образом разум может стать «я» или другим, коль скоро само его бытие состоит в отрицании единичности?

Европейское мышление всегда боролось с идеей человека как меры всех вещей, видя в этом скептицизм, хотя данная идея принесла с собой мысль об атеистическом отделении и предоставила одно из оснований дискурса. Согласно этой идее чувствующее «я» не могло лечь в основу Разума; «я» определяло себя через разум. Говорящий в первом лице Ра-



зум не обращается к Другому, он монологичен. И, наоборот, только становясь универсальным, Разум достигает подлинной персональности, обретает суверенность, свойственную автономной личности. Отдельные мыслители становятся носителями разумного только по мере того, как их личные, частные, акты мышления выступают в качестве моментов единого универсального дискурса. Мыслящий индивид обладает разумом лишь постольку, поскольку он сам включается в собственный дискурс, где, если обратиться к этимологическому смыслу слов, мышление объемлет мыслящего, включает его в себя.

Однако представлять мыслителя в качестве момента мышления значит ограничивать обнаруживающую функцию языка, сводя ее к связности, выражающей связность понятий. В этой связности исчезает уникальное «я» мыслителя. В подобном случае функцией языка становится упразднение другого, нарушающего эту связность и, тем самым, по сути своей иррационального. Забавное завершение: язык призван упразднить Другого, приводя его к согласию с Самотождественным! Но ведь своей функцией выражения язык поддерживает именно другого, обращаясь к нему, запрашивая его или ссылаясь на него. Разумеется, роль языка не в том, чтобы ссылаться на Другого как на бытие, которое представляют и мыслят. Язык является *открытием* Другого, он устанавливает отношение, не сводимое к субъектно-объектному отношению. Именно в этом раскрытии язык, как система знаков, только и может конституироваться. Другой, к которому обращаются, не является предметом представления, он не дан, это не что-то частное, одной своей стороной уже открытое для обобщения. Язык, далекий от того, чтобы полагать универсальность и обобщение, делает их всего лишь возможными. Язык предполагает собеседника, множество собеседников. Их общение заключается не в представлении одного другим и не в причастности универсальности, общему плану языка. Их общение — скажем сразу — это этика.

Платон проводил различие между объективным порядком истины, тем, который безусловно устанавливается в сочинениях безличным образом, и разумом в живом существе, «живой и одушевленной речью», способной «себя защитить» и при этом умеющей «говорить с кем следует, а умеющей и промолчать»<sup>25</sup>. Речь, следовательно, является не развертыванием заранее сфабрикованной внутренней логики, а конституированием истины в ходе борьбы мыслителей друг с другом и преодоления непредвиденных препятствий, встающих на пути свободы. Языковое отношение предполагает существование трансценденции, радикального разделения, чуждости друг другу собеседников, обнаружение Другого перед «я». Иными словами, язык заявляет о себе там, где недостает взаимодействия между членами отношения, там, где недостает общего плана, где он еще только должен сложиться. Язык находит свое место в этом трансцендировании. Дискурс, стало быть, есть опыт чего-то абсолютно иного, *чистое «познание» или чистый «опыт», повергающий в изумление.*

Только абсолютно чужой по отношению к нам может нас наставлять. И только человек способен быть для меня абсолютно чужим — человек, не относящийся ни к какому роду, не поддающийся типологизации, классификации, чуждый определениям, — и, следовательно, являющийся завершением «познания», выходящего наконец за пределы объекта. Ина-

ковость другого — его свобода! Только свободные существа могут быть чужими по отношению друг к другу. Их общая свобода есть как раз то, что их разделяет. «Чистое познание», язык, представляет собой отношение к существу, которое, в определенном смысле, не находится со мной в отношении; или, если угодно, которое находится в отношении со мной только в той мере, в какой оно полностью находится в отношении с собственным «я», с καὶ'αὐτό существа, располагающегося вне любого атрибута, который мог бы его квалифицировать, иначе говоря, сводить к тому, что у него общего с другими существами. — существа, следовательно, совершенно обнаженного.

Вещи становятся обнаженными, без каких бы то ни было прикрас, только благодаря метафоре: голые стены, голые пейзажи. Они не нуждаются в украшении, когда вовлекаются в осуществление функции, ради которой они созданы; когда они столь радикальным образом подчиняются собственной конечности, что исчезают в ней. Они исчезают, сохраняя свою форму. Восприятие индивидуальных вещей означает, что они не поглощаются полностью; они сами выходят, для себя, пробиваясь сквозь свои формы, прорывая их, не растворяясь в отношениях, связывающих их с тотальностью. Они всегда в каком-то смысле похожи на индустриальные города, где все подчинено одной цели — производству, однако города эти, задымленные, полные отходов, живущие в унынии, существуют также и для самих себя. Для вещи нагота — это излишек, преобладание ее бытия над ее конечностью. Это — ее абсурдность, бесполезность, которая сама проявляется только по отношению к недостающей ей форме. Вещь — это всегда непрозрачность, сопротивление, некрасивость. Так что платоновское учение, согласно которому умопостигаемое солнце находится вне смотрящего глаза и вне предмета, который оно освещает, правильно описывает восприятие предметов. Объекты не имеют собственного света — они свет заимствуют.

Теперь в этот обнаженный мир красота привносит новую финальность — финальность внутреннюю. Обнажать с помощью науки и искусства по существу означает вновь облачать простейшие элементы, наделяя их значением, поднимать ее выше восприятия. Обнажить, раз-облачить вещь значит осветить ее посредством формы: понимая ее функцию или воспринимая ее красоту, отыскать ее место в целом.

Деятельность языка — совсем иного рода: она заключается в том, чтобы вступать в отношение с тем, что в своей наготе лишено всякой формы, но имеет смысл само по себе, καὶ'αὐτό, обладает значением до того, как мы пролили на него свет, что на фоне двойственности значений (таких как добро и зло, красота и уродство) выглядит не как нехватка, а как *неизменно позитивная ценность*. Эта обнаженность и есть лицо. Открытость лица — это вовсе не то, что предстает передо мной, поскольку, ввиду его раз-облачения, оно предлагает себя мне, моим возможностям, глазам, восприятию в свете, идущем извне. Лицо обращено ко мне — и в этом его нагота. Лицо *существует* само по себе, а не в силу своей соотнесенности с системой.

Разумеется, обнаженность может иметь еще один смысл — помимо абсурдности вещи, выпадающей из системы, или значения лица, прорывающего любую форму: это — обнаженность ощутившего чувство стыд-

ливости тела, возникающего перед другим, отталкивая его или рождая в нем желание. Однако эта обнаженность всегда так или иначе связана с лицом. Только существо, абсолютно нагое в своем лице, может нецеломудренно обнажать себя.

Но разница между обнаженностью лица, обращенного ко мне, и разоблачением вещи, освещенной своей формой, не просто представляет собой два вида «познания». Отношение к лицу не есть познание объекта. Трансценденция лица есть одновременно его отсутствие в этом мире, в который оно вступает; изгнание человека, его ситуация «чужого» сродни положению обездоленного или пролетария. Инаковость, являющаяся свободой, есть в то же время инаковость-нужда. Свобода предстает в качестве Другого перед Самотождественным, всегда обладающим преимуществом в своей укорененности в бытии. Другой, свободный — он чужой. Обнаженность лица другого переходит в обнаженность тела, которое испытывает холод и стыдится своей обнаженности. Существование καὶ ἄλλο в мире — это нужда. Здесь между «я» и другим существует отношение вне риторики.

Умоляющий и в то же время требовательный взгляд, который потому только и требует, что умоляет, лишенный всего, поскольку имеет право на все, взгляд, который признают, поскольку обмениваются с ним своим взглядом (совсем как тогда, когда мы «ставим вещь под вопрос», признавая ее), — такой взгляд как раз и есть богоявление лица в качестве лица. Обнаженность лица — это нужда. Признать другого значит почувствовать, что такое голод. Признать Другого значит дать. Но дать господину, повелителю, тому, к кому мы обращаемся на «вы», в ощущении высоты.

Именно благодаря великодушию открытый наслаждению мир, которым я владею, может восприниматься с точки зрения, не связанной с эгоизмом. «Объективное» — это не просто объект бесстрастного созерцания. Или, скорее, бесстрастное созерцание определяет себя через дарение, через упразднение неотчуждаемой собственности. Присутствие Другого равнозначно тому, что это мое исполненное радости владение миром ставится под вопрос. Концептуализация того, что дается в ощущении, уже вытекает из разрыва в живой плоти моей субстанции, моего дома, в моем соответствии другому, разрыва, готовящего нисхождение вещей в разряд возможных товаров. Этот изначальный разрыв обуславливает конечное обобщение, происходящее под знаком денег. Концептуализация и есть первичное обобщение и обуславливание объективности. Объективность совпадает с уничтожением неотчуждаемой собственности, а это предполагает богоявление Другого. Вся проблема обобщения встает, таким образом, как проблема объективности. Проблема общей и абстрактной идеи не может предполагать объективность в качестве того, что конституировано: общий объект — это объект, не доступный ощущению, а помысленный в поисках общности и идеальности. Номиналистическая критика общей и абстрактной идеи, однако, не преодолена: необходимо еще объяснить, что же означает это устремление к идеальности и обобщению. Переход от восприятия к понятию осуществляется в конституировании объективности воспринимаемого объекта. Нельзя говорить о тяге к идеальности, воплощенной в восприятии, через который одинокий в своем

бытии субъект, идентифицируя себя с Самотождественным, устремляется к трансцендентному миру идей. Общий характер Объекта соответствует великодушию субъекта, устремляющегося к Другому, преодолевая эгоистическое, одиночное наслаждение и давая, в собственном исключительном праве на наслаждение, вспыхнуть ярким пламенем общим благам этого мира.

Признать другого значит, следовательно, дойти до него сквозь мир вещей, которыми мы обладаем, но одновременно путем дарения установить отношения общности и универсальности. Язык универсален, поскольку он является переходом от индивидуального к общему, поскольку он предлагает другому то, чем владею я. Говорить — значит делать мир общим, создавать общность. Язык не соотносится с общностью понятий, но он закладывает основы совместного владения. Он отменяет неотчуждаемое право собственности на наслаждение. Мир в словесном общении — это уже не тот мир, что существует в разделении, не мой личный мир, где все принадлежит мне одному: этот мир есть то, что я приношу в дар — способность к общению, мышление, универсальность.

Итак, словесное общение не является горделивым противостоянием двух существ, отвернувшихся от вещей и от Других. Оно не есть и любовь. Трансцендентность другого, представляющая собой его превосходство, высоту, суверенную власть, включает, в самом конкретном смысле, его лишения, изгнание, право быть чужим. Этот взгляд чужестранца, взгляд вдовы и сироты я могу признать, только даря или отталкивая, будучи свободен в дарении, как и в отказе, но при непрерывном посредничестве вещей. Вещи не являются, как полагал Хайдеггер, основанием места и квинтэссенцией всех отношений, конституирующих наше присутствие на земле (и «под небом, в обществе людей, в ожидании богов»). Отношение Самотождественного к Другому, мое приятие Другого — вот значительнейший факт, когда вещи полагаются не созданными, а дарованными.

## 6. Метафизика и человеческое

Согласно атеизму, соотнесение с абсолютом означает принятие абсолюта, освобожденного от насилия со стороны священного. В измерении высоты, там, где предстает священное, свойственное бесконечному, то есть там, где осуществляется отделение, бесконечное не спит обращенный к нему взор. Оно говорит, оно не является мифическим образованием, которому невозможно противостоять и которое удерживает «я» в своих невидимых сетях. Оно не ноуменально: «я», соприкоснувшись с ним, вступив с ним в контакт, не исчезает, не переносится куда-то вовне, оно остается отделенным и сохраняет свою самость. Только атеистически настроенное существо может, соприкоснувшись с Другим, тут же *оправдаться* в этом своем отношении. Трансценденция отличается от коза с тем, кто трансцендирует благодаря участию. Метафизическое отношение — идея бесконечного — связывает с ноуменом, не являющимся знаком божественного могущества. Этот ноумен отличается от понятия о Боге, которым обладают верующие, принадлежащие к позитивным религиям, не высвободившиеся окончательно из связей участия, которые мирятся с тем, что они как бы безотчетно погружены в миф. Идея беско-

нечного, метафизическое отношение — это заря человечества, изжившего мифы. Однако вера, освобожденная от мифов, монотеистическая вера сама предполагает существование метафизического атеизма. Откровение — это дискурс. Чтобы принять откровение, нужно бытие, способное играть роль собеседника, отдельное бытие. Атеизм обуславливает подлинное отношение с подлинным Богом *кад'с'уто*. Но это отношение отличается от объективации в той же мере, что и от участия. Услышать слово Божие не значит познать объект: это значит вступить в отношение с субстанцией, превосходящей свою идею во мне, выходящей за границы того, что Декарт называл ее «объективным существованием». Познанная и тематизированная, субстанция перестает быть сама собой. Дискурс, в котором она выступает одновременно как присутствующая и как чуждая, приостанавливает участие и учреждает за пределами познания объекта чистый опыт социального отношения, где бытие не выводит собственное существование из контакта с другим.

Полагать трансцендирующего как чужестранца и бедного значит не давать возможности метафизическому отношению с Богом осуществляться в неведении людей и вещей. Божественное открывается благодаря человеческому лицу. Отношение к Трансцендентному, свободное, однако, от какого бы то ни было влияния с его стороны, есть социальное отношение. Именно здесь Трансцендентный, будучи бесконечно Иным, взывает к нам, нуждается в нас. В бытии близость Другого, близость ближнего является необходимым моментом откровения, абсолютного (то есть освобожденного от любых отношений) присутствия, выражающего себя. Само его богоявление заключается в том, чтобы взывать к нам с позиций собственной обездоленности, сквозящей во взгляде чужестранца, вдовы, сироты. Атеизм метафизика в позитивном смысле означает, что наше отношение с Метафизическим является этическим отношением, а не теологией, не тематизацией, будь то даже познание по аналогии атрибутов Бога. Бог в его наивысшем и наисовершеннейшем присутствии предстанет в виде справедливости, возданной им людям. Непосредственное постижение Бога разумом, его прямое видение невозможно вовсе не потому, что наше познание ограничено, а потому, что наше отношение к бесконечному, наше лишенное обожествления признание абсолютной трансценденности Другого, равно как и сама наша способность признать ее в человеке, идут гораздо дальше, чем тематизирующее, объемлющее свой объект познание. Они идут гораздо дальше, устремляясь, таким образом, к бесконечности. Постигание Бога как причастность его священной жизни, его якобы прямое постижение невозможно, потому что причастность — это попытка опровержения божественного, а также и потому, что нет ничего более непосредственного, чем отношение лицом-к-лицу, являющееся самым что ни на есть прямым и непосредственным. Выражение «невидимый Бог» означает не только то, что Бог невообразим: оно означает также, что Бог познается в справедливости. Этика — это духовное видение. Субъектно-объектное отношение его не отражает; с помощью безличностного отношения невозможно приблизиться к невидимому, но личностному Богу, вне человеческого присутствия. Идеал не является только бытием в его наивысшем значении, как не является он ни возвышением объективного, ни — если речь идет о жаждущем любви оди-

ночестве — возвышением Ты. Чтобы образовался проход, ведущий к Богу, необходимо действие справедливости — прямое отношение лицом-к-лицу; здесь «видение» совпадает с работой справедливости. Тогда метафизика обнаружится там, где существует социальное отношение — в наших взаимоотношениях с людьми. Там, где нет взаимоотношений с людьми, невозможно никакое «познание» Бога. Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. Другой отнюдь не играет роли посредника. Другой не является также и воплощением Бога; но именно его лицо, развоплощенное, являет нам высоту, где открывается Бог. Именно наши отношения с людьми очерчивают поле едва намечившихся исследований (где в большинстве случаев господствуют некие формальные категории, содержание которых является «психологическим») и придают теологическим понятиям единственно возможный смысл. Обоснование примата этики, иными словами, отношения человека к человеку (отношения значения, наставничества и справедливости), примата одной несводимой ни к чему более структуры, на которую опираются все другие структуры (в частности, все те, что необычным образом позволяют нам, по-видимому, соприкоснуться с высшим безличностным — эстетическим или онтологическим), является одной из задач настоящего труда.

Метафизика реализует себя в этических отношениях. Если не выводить значение теологических понятий из отношения этического, они остаются пустыми и формальными. Именно межчеловеческим отношениям принадлежит, в метафизическом плане, та роль, какую Кант отводил чувственному опыту в познании. Наконец, только исходя из моральных отношений любое метафизическое утверждение получает свой «духовный» смысл, очищаясь от всего того, что вкладывает в наши понятия воображение, являющееся пленником вещей и жертвой участия. Этическое отношение — в отличие от любого отношения со священным — определяется, исключая всякое значение, какое оно могло бы обрести *без ведома* того, кто это отношение поддерживает. Поддерживая этическое отношение, я отказываюсь признавать за собой возможность участия в драме, автором которой я не являюсь, либо в драме, развязку которой знает кто-то другой; я отказываюсь фигурировать в драме, повествующей о моем спасении или осуждении, которая разыгрывалась бы помимо меня. Это не имеет ничего общего с надменностью дьявола — ведь речь не идет о вседозволенности. Однако повинование здесь в корне отличается от невольного участия в загадочных проектах — представляемых или предвосхищаемых. Все, что не может быть сведено к межчеловеческим отношениям, представляет собой отнюдь не высшую форму религии, а напротив, ее самую примитивную форму.

## 7. «Лицом-к-лицу» как нередуцируемое отношение

В нашем анализе мы руководствуемся формальной структурой, согласно которой идея бесконечного существует в нас самих. Чтобы иметь идею Бесконечного, необходимо существовать в качестве отдельного бытия. Такое отделение не может осуществиться всего лишь как повторение трансценденции бесконечного. Иначе отделение осуществлялось бы как

корреляция, которая восстанавливала бы тотальность и делала трансценденцию иллюзорной. Между тем идея бесконечного — это сама трансценденция, выход за пределы тождественной себе идеи. Тотальность не может конституироваться по той причине, что Бесконечное не позволяет себя интегрировать. Не недостаточность Я препятствует тотализации, а Бесконечность Другого.

Бытие, отделенное от бесконечного, между тем соотносится с ним посредством метафизики. Оно соотносится с бесконечностью, но такое соотнесение не уничтожает бесконечного интервала отделения, который благодаря этому отличается от любого другого интервала. В метафизике бытие вступает в отношение с тем, кого оно не в состоянии вобрать в себя, кого оно не в силах объять в этимологическом значении этого слова. Позитивный смысл формальной структуры — «иметь идею бесконечного» — в действительности тождествен дискурсу, который предстает как этическое отношение. Мы сохраняем название религии за отношением между «здесь-бытием» и бытием трансцендирующим, которое не выливается ни в какую систему понятий, ни в какую тотальность, то есть за отношением без отношения.

Невозможность определять посредством одного и того же понятия трансцендирующее бытие и бытие, отделившееся от него, иными словами, негативное определение трансценденции, восходит еще к Декарту. В самом деле, Декарт подчеркивал противоречивость слова «быть», употребляющегося по отношению к Богу и к сотворенному существу. Через средневековую теологию, трактующую об аналогичных атрибутах, этот тезис восходит к Аристотелю, к его учению о единстве, аналогичном одному только бытию. Его можно найти и у Платона, в его учении о трансцендентности Блага по отношению к бытию. Он мог бы послужить основой для плюралистической философии, где плюральность бытия не растворялась бы в численном единстве и не интегрировалась бы в тотальность. Тотальность и охват бытия, или онтология, не являются его последней тайной. Религия, в которой отношение между Самотождественным и Другим существует вопреки невозможности Целого — идея Бесконечного, — является наивысшей структурой.

Самотождественный и Другой не могут быть включены в единое, объемлющее их познание. Отношения, которые отдельное бытие поддерживает с тем, кто его трансцендирует, не возникают на фоне тотальности и не складываются в систему. Но разве мы не называем их вместе? *Формальный* синтез слова, объединяющего их, уже входит составной частью в дискурс, то есть в ситуацию трансценденции, разрывающую тотальность. Ситуация, сложившаяся между Самотождественным и Другим, когда их словесное общение уже состоялось, — это приятие Другого *прямо*, в лицо, осуществленное «я». Это отношение не сводится к тотальности, поскольку позиция лицом-к-лицу не является модификацией позиции «рядом с...». Даже когда «я» связывает Другого с собой посредством союза «и», Другой продолжает противостоять «я», являть себя в собственном лице. *Религия* служит основанием такой формальной целостности. И даже если я провозглашаю, словно при окончательном и абсолютном видении, отделение и трансцендирование, о которых идет речь в этой книге, — эти отношения, которые я

склонен считать самой тканью бытия, уже завязались внутри моей речи, обращенной к собеседникам: Другой неотвратимо смотрит мне в глаза — Другой, враг, друг, мой учитель, мой ученик. Рефлексии, конечно, по силам осознать это отношение лицом-к-лицу, однако «противо-природная» позиция мысли не является случайной в жизни сознания. В ней «я» ставится под вопрос, она диктует критическую позицию по отношению к Другому и его авторитету. Об этом речь пойдет в дальнейшем. Как бы то ни было, лицом-к-лицу остается наивысшим отношением.

## В. Истина и справедливость

### 1. Свобода под вопросом

В деятельности интеллекта, нацеленной вовне, наличествует метафизика, или трансценденция: эта деятельность есть Желание. Однако Желание, направленное вовне, развивается, на наш взгляд, не в объективном познании, а в Речи, которая, в свою очередь, в прямом признании лица предстает как справедливость. Но разве настоящий анализ не опроверг традиционной обращенности интеллекта к истине? Каково же отношение между справедливостью и истиной?

Действительно, истина неотделима от интеллигибельности. Познавать значит не просто констатировать, но и понимать. А еще говорят, что познавать значит оправдывать, вводя тем самым, по аналогии с моральным порядком, понятие справедливости. Оправдание того или иного факта состоит в том, что за ним отрицают характер свершившегося факта, чего-то прошлого, то есть необратимого, становящегося препятствием на пути нашей спонтанности. Но утверждать, что вставший на пути нашей спонтанности факт является несправедливым, значит полагать, что спонтанность не подлежит сомнению, что свободное самопроявление не подчиняется нормам, что оно само есть норма. И тем не менее забота об интеллигибельности глубоко отлична от позиции, ведущей к действию без оглядки на препятствия. Забота эта означает, напротив, некое уважение к объекту. Для того, чтобы препятствие стало фактом, требующим теоретического оправдания или основания, было бы необходимо, чтобы спонтанность преодолевающего его действия была приостановлена, иными словами, была поставлена под вопрос. Только в таком случае мы сможем перейти от активности, совершаемой без оглядки, к *принятию* факта во внимание. Известная «приостановка» действия, делающая возможным возникновение теории, тяготеет к сдержанности свободы, которая не отдавалась бы собственным порывам и импульсивным движениям и сохраняла бы дистанцию. Теория, в которой зарождается истина, является позицией бытия, не доверяющего себе. Знание становится знанием факта, только если оно является одновременно критичным, если оно ставит себя под вопрос, отрываясь от собственных корней (это — против-естественное движение, заключающееся в том, чтобы подняться выше своего истока, свидетельствующее о сотворенной свободе или описывающее ее).



Эта самокритика может быть понята либо как обнаружение собственной слабости, либо как выявление собственной несостоятельности: иными словами, как осознание поражения, либо виновности. Во втором случае оправдание свободы — это не доказательство ее, а признание ей справедливости.

Что касается европейской философии, то здесь можно говорить о преобладании традиции, подчиняющей несостоятельность — краху, моральное великодушие — закономерностям объективного мышления. При этом спонтанность свободы не ставится под вопрос. Ее ограничение было бы трагичным, вызвало бы скандал. Свобода ставится под вопрос только в той мере, в какой она, в некотором роде, сама себя полагает: если бы я мог свободно выбрать собственную экзистенцию, то все было бы оправдано. Поражение моей спонтанности, лишенной основания, ведет к пробуждению разума и появлению теории; здесь страдание — источник мудрости. Только из поражения может вытекать необходимость обуздать насилие и упорядочить человеческие отношения. Политическая теория выводит справедливость из признания того, что спонтанность имеет бесспорное значение; при этом необходимо подкрепить путем познания мира наиболее полное осуществление последней, согласовывая свободу «я» со свободой других.

Такая позиция признает не только бесспорное значение спонтанности, но и возможность разумного существа включаться в тотальности. Критика спонтанности, вызванная поражением, ставящим под вопрос центральное положение «я» в мире, предполагает способность осмысления им своего поражения и тотальности, лишение «я», вышедшего за собственные пределы и живущего в мире всеобщего, его корней. Эта критика не обосновывает ни теории, ни истины — она их предполагает: она вытекает из познания мира, она рождена познанием, познанием поражения. Осознание поражения — это уже нечто теоретическое.

В отличие от этого критика спонтанности, порожденная осознанием моральной несостоятельности, предшествует истине, предшествует рассмотрению целого и не предполагает сублимации «я» через универсальное. Осознание несостоятельности, в свою очередь, не является ни истинной, ни рассмотрением факта. Изначальное осознание моей безответственности — это подчинение мое не факту, а Другому, Бесконечности. Идея тотальности и идея бесконечного отличаются друг от друга следующим: первая — сугубо теоретична, вторая — моральна. Свобода, могущая стыдиться самой себя, обосновывает истину (и, таким образом, истина не выводится из истины). Другой с самого начала не является *фактом, препятствием*, он не угрожает моей жизни. Он есть тот, кого я, испытывая чувство стыда, желаю. Чтобы выявить неоправданную деланность власти и свободы, их, как и Другого, не следует рассматривать в качестве объектов — необходимо самого себя измерять бесконечностью, то есть желать ее. Как говорил Декарт, чтобы познать собственное несовершенство, необходимо обладать идеей бесконечности, идеей совершенства. Идея совершенства — это и не идея, а желание. Это — приятие Другого, это — зарождение морального сознания, которое ставит под вопрос мою свободу. Подобный способ измерять себя совершенством бесконечности не является теоретической позицией. Он реализует себя как стыд.

где свобода в самом своем осуществлении обнаруживает свой разрушительный характер. Он осуществляется в стыде, где свобода, *раскрывая* себя в осознании стыда, вместе с тем *укрывается* в стыде. Стыд не имеет структуры сознания и ясности, он ориентирован противоположным образом. Его субъект является внешним по отношению ко мне. Дискурс и Желание, в которых другой предстает в качестве собеседника, в качестве того, на кого *я не могу распространить свою власть*, кого я не в состоянии убить, обуславливают этот стыд, где я, как таковой, предстаю не безгрешной спонтанностью, а узурпатором и убийцей. Напротив, бесконечность, Другой как Другой не адекватен теоретической идее моего другого «я» уже на том простом основании, что он провоцирует во мне чувство стыда и выступает в качестве моего властелина. Его обоснованное существование является главным фактом, синонимом самого его совершенства. И если другой может облекать меня доверием и жаловать мне самоуправную свободу, то только потому, что я, в конечном счете, могу ощущать себя Другим Другого. Но все это достигается благодаря весьма сложным структурам.

Моральное сознание принимает другого. Это — обнаружение того факта, что существует сопротивление моим притязаниям, которое не ведет к поражению, как это было бы, если бы я столкнулся с превосходящей меня силой, но ставит под вопрос наивно полагаемое право моих притязаний, мою блистательную спонтанность живого существа. Мораль зарождается, когда свобода вместо того, чтобы заниматься самооправданием, ощущает себя самоуправной и жестокой. В тот же самый момент начинается поиск интеллигибельности, знание выявляет свою *критическую* сущность, а человек возвышается над самим собой.

## 2. Полагание свободы, или критика

В действительности существование не обречено быть свободным, оно *полагается* в качестве свободы. Свобода не существует в своей первозданной наготе. Философствовать значит возвращаться по сию сторону свободы, обнаруживать то, что ограждает свободу от произвола. Знание как критика, как выход за пределы свободы, может возникнуть только в бытии, которое имеет свой исток за пределами своего истока — в бытии сотворенном.

Критика, или философия, — это сущность знания. Однако специфика знания заключается не в его способности устремляться к объекту — движению, благодаря которому оно становится сродни другим актам. Его специфика состоит в том, что оно способно само себя ставить под вопрос, выходить за собственные пределы. Знание — вне мира, но не потому, что мир является для него объектом; оно в состоянии делать мир своей темой, объектом потому, что благодаря своей деятельности оно может, в некотором роде, овладеть теми условиями, которые поддерживают его и обеспечивают ему эту способность.

Что означают это «овладеть», эта способность выходить за собственные пределы, скрываемые вначале за простейшим движением, которое направляет познавательный акт, познание к его объекту? Что означает «поставить под вопрос»? Это не может сводиться к повторе-

нию, адресованному субъекту в его целостности, вопросов, возникающих в связи с постижением тех или иных вещей посредством наивного акта познания. Познать познание в таком случае означало бы создать некую психологию, которая, в свою очередь, заняла бы свое место среди наук, касающихся объектов. Критический вопрос, поставленный в психологии или в теории познания, вновь обернулся бы вопросом, например, о том, из какого конкретного принципа вытекает познание или чем оно обусловлено. Здесь, разумеется, бесконечной регрессии было бы не избежать — и выход за собственные пределы, возможность ставить проблему обоснования свелись бы к этому бесплодному движению. Отождествлять проблему обоснования с объективным познанием познания значит заранее признавать, что свобода может основываться только на себе самой, что свобода — определение Другого Самоотжественным — является тем же представлением во всей его очевидности. Отождествлять проблему обоснования с познанием познания значит забывать о самоуправстве свободы, которое как раз и надо обосновать. Знание, сущностью которого является критика, не может сводиться к объективному познанию. Оно ведет к Другому. Принять Другого значит поставить под вопрос мою свободу.

Однако критическая сущность знания выводит нас и за пределы познания *cogito*, которое можно пытаться отличать от объективного познания. Очевидность *cogito*, когда познание и познанное совпадают друг с другом, и при этом познание не задействовано, когда познание, следовательно, не включает в свое теперешнее состояние никакой предшествующей вовлеченности и в каждый миг начинается с чистого листа, когда оно — в *ситуации* (что, впрочем, свойственно любой *очевидности*, чистому опыту, осуществляемому в настоящем, — без обусловленности, без прошлого), — такая очевидность не может удовлетворить критическое требование, поскольку ей предшествует начальный момент *cogito*. Конечно, *cogito* фиксирует начало, поскольку само является пробуждением существования, постигающего собственные условия. Однако это пробуждение исходит от Другого. До *cogito* существование видит себя как бы во сне, оставаясь чуждым себе. И именно потому, что оно подозревает, что грезит, — оно просыпается. Сомнение заставляет его искать уверенности. Но это подозрение, это осознание сомнения предполагает понятие Совершенства. Познание *cogito*, таким образом, указывает на отношение к Господину — к идее бесконечности, или к идее Совершенства. Идея Бесконечности не есть ни имманентность «я мыслю», ни трансцендентность объекта. *Cogito* у Декарта опирается на Другого, каковым является Бог, и он вложил в душу идею бесконечного и сделал это, не просто прибегая, как это делает платоновский воспитатель, к воспоминаниям о прежних видениях.

Познание как акт, расшатывающий собственные устои, — это тем самым уже действие вне любого акта. И если выход к истоку условий, за пределы самих этих условий, определяет положение творения, создания (*créature*), где зарождается неуверенность свободы в себе, потребность в оправдании, если познание есть деятельность творения, то это расшатывание устоев, это оправдание исходят от Другого. Только Другой избегает тематизации. Тематизация не может обосновывать тематизацию:

предполагается, что она уже обоснована, поскольку она есть проявление свободы, которая в своей наивной спонтанности уверена в себе; присутствие же Другого не тождественно его тематизации и, стало быть, не требует этой наивной, уверенной в себе спонтанности. Принятие другого есть *ipso facto*<sup>13\*</sup> осознание моей несправедливости; это — стыд, испытываемый свободой за самое себя. Если философия заключается в критическом познании, то есть в отыскании оснований собственной свободы и ее оправдании, то она должна начинаться с морального сознания, где Иной представлен как Другой и где движение тематизации идет в обратном направлении. Но это изменение направления не означает познания «я» в качестве темы для «другого»; оно означает: подчиниться требованию, подчиниться моральности. Другой меряет меня взглядом совсем не так, как это делаю я, открывая его. *Высота*, на которой находится Другой, — это как бы первое искривление бытия как факт привилегий Другого, дифференциация уровней трансценденции. Другой метафизичен. Другой не является трансцендентным на том основании, что он, как и я, свободен. Напротив, его свобода — это превосходство, вытекающее из его трансценденции. В чем состоит это изменение хода критики? Субъект — он «для-себя», и пока он существует, он воспринимает и познает себя. Но воспринимая или познавая себя, он вместе с тем владеет собой, он господствует над собой, распространяя свою идентичность на то, что в нем самом опровергает эту идентичность. В этом стремлении к господству Самотождественного заключена вся сущность свободы. «Для-себя» как способ существования свидетельствует о столь же глубокой привязанности к «я», как и наивная жажда жить. Однако если свобода бесцеремонно ставит меня лицом-к-лицу с «не-я», существующим во мне и вне меня, если она заключается в том, чтобы отрицать его или владеть им, то перед Другим она отступает. Отношение к Другому осуществляется совсем не так, как познание — в свободе, наслаждении и обладании. Другой выступает в качестве требования, которое возвышается над этой свободой, и, следовательно, в качестве более исконного, чем все, происходящее во мне. Другой, исключительное присутствие которого выражено в моральной невозможности для меня убить его, указывает пределы власти. Если я не могу более распространять на него свою власть, то это означает, что он абсолютным образом превосходит *любое мое представление* о нем.

Чтобы оправдать себя, «я», конечно же, может пойти по другому пути — сделать попытку постичь себя в тотальности. На этом, как нам кажется, основывается свобода, которой вдохновляется философия от Спинозы до Гегеля; эта философия, вопреки Декарту, лишает истину ее характера свободного деяния и помещает ее так, что в лоне безличностного разума исчезает противостояние «я» и «не-я». Свобода не сохраняется, она сводится к отражению универсального порядка, который сам себя обосновывает и сохраняет, — как Бог при онтологической аргументации. Это исключительное преимущество универсального порядка — поддерживать и обосновывать себя, — находящегося за пределами все еще субъективного действия картезианской воли, составляет божественное достоинство этого порядка. Так, познание — это путь, где свобода изобличает свой случайный характер и растворяется в тотальности. На самом

деле этот путь скрывает древнюю победу Самождественного над Другим. Если, таким образом, свобода перестает поддерживаться произволом одиночной уверенности в очевидном и если единое объединяется с безличностной реальностью божественного, то в этом возвышении «я» исчезает. Для западной философской традиции любое отношение между Самождественным и Другим, если в нем уже не отдается приоритет Самождественному, сводится к безличному отношению, свойственному универсальному порядку. Сама философия превращается в замещение людей понятиями, собеседника — темой, внешнего характера обращения — внутренним построением логического отношения. Существующие люди сводятся к Нейтральности идеи, бытия, понятия. Именно для того, чтобы избежать самоуправства свободы и ее растворения в Нейтральном, мы сопоставили «я» как атеистическое, сотворенное — свободное, но способное выходить за пределы своей обусловленности, — и Другого, который, как Другой, не поддается «тематизации» или «концептуализации». Стремиться избежать растворения в Нейтральном, полагать знание как приятие Другого не значит благоговейно поддерживать идею духовности личностного Бога: речь идет о языке, без которого философский дискурс был бы всего лишь неудавшимся актом, поводом для психоанализа, филологии, социологии с их непрерывным процессом, в которых то, что внешне выглядит дискурсом, растворяется в Целом. Говорить — предполагает возможность прерывать речь, начинать с начала.

Говорить о познании как о самом существовании сотворенного, как о прорыве за пределы обстоятельств навстречу Другому, имеющему основополагающий характер, значит порвать с целой философской традицией, искавшей обоснования «я» в самом «я», вне гетерономии. Мы полагаем, что высшим смыслом познания является не существование *для-себя*: он — в том, что «я» ставится под вопрос, он — в обращении к тому, что предшествует «я», — к присутствию Другого. Присутствие Иного — эта особого рода гетерономия — не только не ущемляет свободу, но действует ей. Стыд за себя, присутствие Иного и желание Иного не являются отрицанием знания: знание само является их составной частью. Суть разума не в том, чтобы обеспечивать человеку обоснование и возможности, а в том, чтобы ставить его под вопрос и склонять к справедливости.

Таким образом, задача метафизики не в обращении к тому, чем является «для-себя» в лоне «я», не в поисках прочной опоры для радикального постижения бытия. Высшей ее целью не является реализация девиза «познай самого себя». И не потому, что «для-себя» ограничено или злонамеренно, а потому, что «для-себя» само по себе — это свобода, и только, — то есть оно самоуправно и неоправданно, и в этом смысле оно отталкивает; оно — это «я» как эгоизм. Атеизм «я», разумеется, означает отказ от соучастия и, следовательно, от возможности искать самооправдания, то есть означает зависимость от внешних обстоятельств, но при этом такая зависимость не поглощает зависимое бытие, опутывая его невидимыми нитями. То есть это зависимость, которая *одновременно* поддерживает независимость. Таково отношение лицом-к-лицу. В поисках истины, в этом сугубо индивидуальном деле.

которое, как считал Декарт, всегда сводилось к свободе индивида, атеизм утверждался как атеизм. Однако его критический дух выводит индивида за пределы собственной свободы. Единство спонтанной свободы, движущейся прямо перед собой, и критики, где свобода может себя ставить под вопрос и, таким образом, сама себя опережать, называется творением (*créature*). Чудо творения (*création*) состоит не только в том, что оно — творение *ex nihilo*, но и в том, что оно приводит к появлению существа, способного воспринять откровение, усвоить, что оно существо сотворенное, могущего само себя ставить под вопрос. Чудо творения заключается в создании морального существа. А это предполагает именно атеизм, но одновременно и выход за его пределы, чувство стыда за самоуправство свободы, которая его порождает.

Тем самым мы радикальным образом противопоставим Хайдеггеру, который подчиняет отношение к Иному онтологии (он говорит об онтологии, как если бы к ней можно было свести отношение с собеседником и Учителем), вместо того, чтобы видеть в справедливости и несправедливости своеобразный способ обращения к Иному вне всякой онтологии. С существованием Иного мы сталкиваемся в человеческом сообществе — не потому, что Иное причастно общему для всех нас, отныне и вовек, бытию, и не потому, что оно обладает свободой и возможностями, которые мы могли бы подчинить себе и воспользоваться ими ради своего блага; и не в силу отличия его свойств, которые мы могли бы превзойти в процессе познания или в порыве симпатии к нему, соединившись с ним, — сливаясь с ним, словно его существование — помеха для нас. Иной предстает перед нами не как тот, кого надо побороть, присоединить, покорить, а как независимый от нас другой — он появляется в абсолютном значении этого слова, помимо любого отношения, которое мы могли бы с ним поддерживать. Именно такой способ принятия абсолютного бытия мы обнаруживаем в справедливости или несправедливости, именно он реализует себя в дискурсе, по существу своему имеющем воспитательную функцию. Выражение «принять иного» — термин «принять» означает одновременно и активность и пассивность — ставит отношение к «другому» вне дихотомий, существующих там, где речь идет о *vещах*, дихотомий *a priori* и *a posteriori*, активности и пассивности.

Мы хотим вместе с тем показать, каким образом, исходя из знания, идентифицируемого с тематизацией, истина этого знания ведет к отношению к «другому», то есть к справедливости. Ведь смысл всех наших намерений заключается в опровержении неискоренимой уверенности любой философии в том, что объективное познание является наивысшим отношением к трансценденции, что Другой — при всем его отличии от вещей — должен быть познан объективно, даже если его свобода ставит под сомнение эту тягу к познанию. Мы не намерены твердить о том, что другой навсегда ускользает от познания: задача наша — в другом: подчеркнуть, что в данном случае нет никакого смысла говорить о знании или о незнании, поскольку справедливость, трансценденция по преимуществу и само условие знания, ни в коей мере не является, вопреки распространенному знанию, ноэтой, коррелятивной ноэме.

### 3. Истина предполагает справедливость

Спонтанная свобода «я», не заботящаяся о самообосновании, есть случайность, свойственная сущности отдельного бытия: оно, это бытие, *более ни к чему не причастно* и, в силу этого, выводит собственное существование из самого себя, исходит из измерения «интериорности», разделяя судьбу Гигеса, который видит тех, кто смотрит на него, не видя, и который знает, что он невидим.

Но разве позиция Гигеса не свидетельствует о безнаказанности существа одинокого, то есть существа, для которого мир представляет собой зрелище? И не в этом ли заключается условие одиночной свободы и, в силу этого, неоспоримой и ненаказуемой уверенности?

Разве этот безмолвный мир — это чистое зрелище — не доступно подлинному познанию? Кто может покарать проявление свободы познания? Или, точнее, каким образом спонтанность свободы, проявляющая себя в уверенности, может ставить себя под вопрос? Разве истина не соответствует свободе, которая находится вне справедливости, поскольку она — свобода одинокого бытия?

#### а) Анархия зрелища: злой гений

Однако совершенно безмолвный мир, который приходил бы к нам не через слово — пусть обманчивое, — был бы миром ан-архичным, миром без принципа и без начала. Мышление не наталкивалось бы в нем ни на что субстанциальное. *Феномен* при первом же контакте с ним превращался бы в *видимость* и, в этом плане, становился бы двусмысленным, наводя на мысль о злом гении; злой гений возникает не для того, чтобы *изречь* свою ложь; он держится в качестве возможности, позади вещей, которые все свидетельствуют о добре. Возможность их падения на уровень образа или видимости обуславливает их появление в качестве чистого зрелища и предвещает отступление туда, где укрывается злой дух. В этом коренится возможность универсального сомнения, которое не есть выдумка Декарта. Эта возможность конститутивна для *явленности* как таковой, независимо от того, осуществляется ли она в чувственном опыте или в математической очевидности. Гуссерль, допуская возможность само-представления вещей, обнаруживал эту двусмысленность в *сущностной* незавершенности такого само-представления и во всегда возможном расколе «синтеза», составляющего фильм из отдельных «кадров».

Двусмысленность здесь не проистекает из смешения двух понятий, двух субстанций или двух свойств. Это не та двусмысленность, которая возникает в уже появившемся мире. Тем более, она не есть смешение бытия и небытия. То, что является, вовсе не превращается в ничто. Но явленность, которая не есть ничто, не есть и бытие, хотя бы интериорное; на самом деле она никоим образом не есть *«в-себе»*. Она возникает словно из насмешки. Мы потешаемся над тем, кому на мгновение почувствовалась реальность, блистающая в своей явленности, как если бы это была сама *кожа* бытия. Ведь *врожденное, последнее* уже покидает эту кожу, где оно сверкало в своей наготе, как оболочку, которая его возвещает, скрывает, повторяет его очертания или деформирует его. Сомнение, которое

рождается благодаря этой постоянно возобновляющейся двусмысленности и конституирует само появление феномена, не ставит здесь вопроса о зоркости взгляда, который неправомерно смешивал бы весьма различные существа в абсолютно однозначном мире; сомнение не примешивает сюда и вопроса о постоянстве форм этого мира, которые на самом деле были бы непрерывно увлекаемы будущим. Оно касается подлинности того, что является, как если бы в этом безмолвном и нерешительном появлении ложь обманывала себя, как если бы опасность заблуждения простекала от самого заблуждения, а безмолвие было бы всего лишь формой говорения.

Безмолвный мир — это мир, который приходит к нам от другого, будь то даже злой гений. Его двусмысленность переходит в насмешку. Безмолвие, стало быть, не есть просто отсутствие речи; внутри безмолвия живет слово, как предательски сдерживаемый смех. Оно — изнанка говорения: собеседник подал знак, но знак этот нельзя истолковать; и вот в результате — пугающее безмолвие. Для другого слово заключается в том, что оно поддерживает посланные сигналы, что оно присутствует при собственном проявлении с помощью знаков, что своим присутствием оно устраняет двусмысленность.

Живое слово злого гения не противостоит слову правдивому. Ложь находится в промежутке между иллюзией и серьезностью, где укрылся сомневающийся субъект. Ложь злого гения — за пределами любой лжи. Разумеется, говорящий человек может спрятаться за обычной ложью, но притворство остается в словах и, следовательно, может быть опровергнуто. Изнанка языка — это как бы смех, раскаты которого многократно повторяются, когда одна мистификация накладывается на другую, никогда не соприкасаясь с реальным языком и никогда не начиная сначала. Зрелище, которое являет собой безмолвный мир фактов, завораживает: каждое явление маскирует, мистифицирует до бесконечности, делая реальность невозможной. Такова ситуация, которую создают эти ухмыляющиеся существа, общающиеся друг с другом сквозь лабиринты, существа, которых Шекспир и Гете вывели в сценах с ведьмами, где речь держит антиязык и где ответить значило бы стать предметом насмешек.

### б) Выражение — это основа

Двусмысленность проявления преодолевается через Выражение, представление мне иного, что является изначальным событием «означения» (signification). Понять значение не предполагает двигаться от одного члена отношения к другому либо узреть внутри того, что дано, некие отношения. Принять данное — значит уже принять его как то, что может научить, как выражение Иного. Речь не идет о том, чтобы мифически предположить бога, заявляющего о себе через свой мир: мир становится нашей темой (и в силу этого нашим объектом), как бы предложенной нам, он исходит от изначального обучения; в его лоне развивается и сама научная деятельность, в которой он нуждается. Мир дается нам в языке другого, его приносят предложения. Иной — вот основа феномена. Феномен не выводится из Иного: мы не обретаем его, восходя от знака, каковым является вещь, к собеседнику, посылающему этот знак путем, аналогич-



ным тому, который ведет нас от видимости к вещи в себе. Ведь дедукция — это способ мышления, который применяется к уже данным объектам. Собеседник не может быть выведен с помощью дедукции, поскольку отношение между ним и мною предполагается любым доказательством. Оно предполагается любым символизмом, и не только потому, что следует условиться относительно этого символа, установить его правила, которые, как отмечает Платон в «Кратиле», не могут образовываться произвольно. Это отношение необходимо уже для того, чтобы то, что дано, явилось в виде знака, как знак, указывающий на говорящего, — чем бы ни было то, что обозначено этим знаком, пусть даже оно вообще не поддается расшифровке. Данное, хотя бы только для того, чтобы быть таковым, должно функционировать как знак. Тот, кто с помощью знака указывает на себя в качестве означающего этот знак, не является обозначаемым этим знаком: он высвобождает знак, отдает его. То, что дано, отсылает к дающему, но такая отсылка не является причинностью, она не есть и отношение знака к своему значению. Далее мы скажем об этом подробнее.

### в) Cogito и Другой

*Cogito* не дает начала этому повторению, возврату грезы. В картезианском *cogito*, первичной уверенности (согласно Декарту, она основывается на существовании Бога), есть произвольная приостановка, необъяснимая из нее самой. Сомнение по поводу объектов заключает в себе очевидность самой деятельности сомнения. Отрицать эту деятельность — значит и утверждать ее. В действительности в *cogito* мыслящий субъект, отрицающий свои очевидности, приходит к очевидности самой этой деятельности отрицания, но на ином уровне, отличном от того, где имело место отрицание. Но, главное, он приходит к утверждению очевидности, которое не является ни конечным, ни изначальным, поскольку оно, в свою очередь, может быть подвергнуто сомнению. Так что истина второго отрицания утверждается на еще более глубоком уровне, но, повторим, и она не избегает отрицания. Однако все это — не просто сизифов труд, поскольку проходимо всякий раз расстояние не остается неизменным. Это — постоянное скольжение во все более глубокую бездну (в другом месте мы ее назвали  $il\ u\ a^{14*}$ ), в нечто, существующее по ту сторону утверждения и отрицания. Именно по причине этого головокружительного спуска в бездну, по причине этого изменения уровня картезианское *cogito* не является ни разумением, в обычном смысле этого слова, ни интуицией. Декарт предается бесконечному отрицанию, что, по существу, является делом атеистического субъекта, полностью порвавшего с причастностью и остающегося неспособным на утверждение (хотя благодаря чувствительности он способен к согласию); погружаясь в головокружительную бездну, которая влечет его к себе, субъект не в силах остановиться.

Я, в ходе отрицания проявляющее себя через сомнение, отказывается от участия, но не находит себе пристанища в одном только *cogito*. Да может сказать Другой — не «я». Утверждение исходит от него. Он стоит у истока опыта. Декарт ищет уверенности и останавливается в самом же начале этого головокружительного спуска. Однако это происходит отто-

го, что в действительности он обладает идеей бесконечности и способен предвидеть возвращение утверждения вслед за отрицанием. Но владеть идеей бесконечности — это уже означает признать Другого.

### г) Объективность и язык

Итак, безмолвный мир, если бы он существовал, был бы миром ан-архическим. Знание не могло бы в нем родиться. Но и как ан-архическое (граничащее с бессмыслицей), присутствие мира в сознании заключается в ожидании слова, которое все не приходит. Это присутствие возникает внутри взаимоотношения с Иным, как знак, посылаемый Иным, даже если он скрывает свое лицо, то есть уклоняется от того, чтобы поддержать отправляемые им знаки, — и, следовательно, отправляет их в ситуации двусмысленности. Безмолвный мир, не реагирующий на слово, поскольку оно не произносится, молчаливый в молчании, которое не позволяет увидеть за тем, что видится, никого, кто извещал бы об этом мире, и, извещая о нем, извещал бы о самом себе, — пусть даже это было бы ложью, просвечивающей сквозь то, что видится, как в случае со злым гением, — этот мир, столь молчаливый, не мог бы быть даже зрелищем.

В действительности зрелище можно наблюдать, только если оно имеет смысл. Осмысленное не является постериорным по отношению к «увиденному», к чувственно воспринятому, — сами по себе они незначительны, и наше мышление способно их смешивать либо как-то видоизменять в соответствии с априорно принятыми категориями.

Для понимания неразрывной связи между явлением и значением делались попытки представить явление апостериорным относительно значения, помещая его в наше практическое поведение, в его финальность. В итоге то, что только являлось — «чистая объективность», «всего лишь объективное», — было как бы «осадком» этой практической финальности, от которой оно заимствовало свой смысл. Отсюда — приоритет заботы по отношению к созерцанию, укорененность познания в понимании, доходящем до «светскости» мира и открывающем горизонт, в котором появляется объект.

Это — своего рода недооценка объективности объекта. Старый тезис, в соответствии с которым представление кладется в основу любого практического поведения, заподозренный в интеллектуализме, дискредитируется слишком быстро. Самый проникательный взгляд не смог бы рассмотреть в вещи ее инструментальную функцию. Разве достаточно простой приостановки деятельности, чтобы за инструментом увидеть вещь?

Да и является ли практическое значение исконной сферой смысла? Разве оно не предполагает существования мышления, перед которым оно предстает, приобретая смысл? Достаточно ли его одного, чтобы возникло это мышление?

В качестве практики значение, в конечном итоге, отсылает к бытию, которое существует, имея целью само существование. Значение, стало быть, черпается из предела, являющегося собственной целью — так что понимающий значение оказывается необходимым для цепочки, где вещи обретают смысл, будучи завершением этой цепочки. Эта отсылка, кото-

рую включает в себя значение, завершится там, где она отсылает от себя к себе, — в наслаждении. Процесс, в ходе которого люди обретали бы свой смысл, был бы не только действительно завершен, но и в качестве финальности, цели состоял бы по своей сути в том, чтобы идти к концу, к завершению. Итак, завершение есть та точка, в которой именно утрачивается любое значение. Наслаждение — самоудовлетворенность и эгоизм «я» — является завершением, по отношению к которому люди обретают или теряют свое значение средств, в зависимости от того, находятся ли они на пути, ведущем к нему, или сошли с него. Но в завершении и сами средства теряют свое значение. Цель, как только она достигается, становится неосознанной. Так на каком же основании невинность бессознательного удовлетворения могла бы озарять смыслом вещи, если она сама пребывает в забвении?

В действительности значение всегда постигалось на уровне отношения. Отношение не возникало как интеллигибельное содержание, зафиксированное интуитивно. Оно оставалось означающим в системе отношений, в которую входило само. Таким образом, постижение интеллигибельного во всей западной философии, начиная с позднего платонизма, выступает как движение, а отнюдь не как интуиция. Никто иной как Гуссерль преобразовал отношения в коррелятивные взгляду, фиксирующему их и принимающему за содержание. Он разработал идею значения и интеллигибельности, внутренне присущие содержанию как таковому, свечения содержания (в ясности — еще более, чем в различии, каковым является относительность, поскольку она вырывает объект из иного, отличного от него). Однако отнюдь не достоверно, что такое явление себя в свете может иметь смысл само по себе. И весь этот реализм смысла завершает идеализм, *Sinnggebung* со стороны субъекта.

В действительности значение сохраняется только в условиях разрыва конечного единства самодостаточного бытия. Вещи начинают приобретать значение в озбоченности бытием, которое еще «в пути». Именно из этого разрыва извлекается само сознание. Интеллигибельное должно быть связано с неудовлетворенностью, временной нехваткой бытия, с его пребыванием в незавершенности. Однако с помощью какого чуда это происходит, если завершение — это осуществленное бытие, если действие — это нечто большее, чем возможность?

Не следует ли скорее считать, что сомнение, являющееся осознанием удовлетворенности, проистекает не из поражения, а из события, прототипом которого не может быть движение к завершению? Сознание, наносящее ущерб счастью, превосходит счастье, не выводя нас на путь, ведущий к нему. Сознание, наносящее ущерб счастью и дающее смысл счастью, финальности, целесообразной связи инструментов и их пользователей, само не исходит из финальности. Объективность, в которой бытие дается сознанию, не является неким остатком финальности. Объекты не являются таковыми, когда они предлагают себя руке, которая ими пользуется, рту и ноздрям, глазам и ушам, получающим от них наслаждение. Объективность — это не то, что остается от использованных инструментов или пищи вне мира, в котором протекает их бытие. Объективность *полагает себя* (*se pose*) в дискурсе, в *besede* (*entre-tien*), *предлагающей* (*qui propose*) мир. Это *предложение*

(proposition) находится между двумя точками, не образующими системы, космоса, тотальности.

Объективность объекта и его означение проистекают из языка. Этот способ для объекта полагаться в качестве темы включает в себя факт означения: не отсылки мыслящего субъекта, который прочно связывает объект с обозначаемым (и входит с ним в одну систему), а факт проявления означающего, отправителя знака, абсолютной инаковости, которая, однако, обращается к объекту и тем самым тематизирует его, то есть полагает мир. Таким образом, мир именно как пред-ложенный, как выражение имеет смысл, но как раз по этой самой причине он — не в подлиннике. Для значения быть *leibhaft*<sup>15\*</sup>, исчерпать свое бытие в источающей явленности было бы абсурдом. Но не-самобытность того, что имеет смысл, не означает меньшей степени бытия, отсылки к реальности, которой оно подражает, которую отражает — либо символизирует ее. Интеллигибельное отсылает к означающему. Знак не означает означающего так, как он означает означаемое. Означаемое никогда не присутствует полностью; будучи, в свою очередь, знаком, оно не выступает во всей открытости. Означающий, тот, кто посылает знак, обращен *лицом* несмотря на посредничество знака; он не выступает в качестве темы. Разумеется, он может говорить о себе — но в таком случае он заявил бы о себе как об означаемом и, следовательно, как о знаке. Другой, означающий, проявляет себя в слове, говоря о мире, а не о себе; он проявляет себя, предлагая мир, *тематизируя* его.

Тематизация выявляет Другого, поскольку предложение, в котором мир полагается и предлагается, не повисает в воздухе, — оно сулит ответ тому, кто получает это предложение и обращается к Другому, поскольку для него в предложении заключена возможность вопрошания. Вопрошание объясняется не одним только удивлением, но также и присутствием того, кому это вопрошание адресовано. Место предложения — напряженное поле вопросов и ответов. Предложение есть знак, уже интерпретируемый, дающий ключ к собственному толкованию. Это наличие интерпретирующего ключа в знаке, подлежащем истолкованию, и есть присутствие Другого в предложении, присутствие того, кто может содействовать собственной речи, это воспитательный характер любого изречения. Изреченный дискурс — это дискурс во всей своей полноте.

Означение или интеллигибельность связаны не с идентичностью пребывающего в себе Самотождественного, а с лицом Другого, которое взывает к Самотождественному. Значение возникает не потому, что Самотождественный в чем-то нуждается, что ему чего-то недостает, и все, что могло бы восполнить эту нехватку, приобретает смысл. Значение заключается в том, что Другой является абсолютно избыточным по отношению к Самодостаточному, который его желает, и желает не потому, что ему его недостает; он принимает Другого через темы, которые Другой (не устранимая из поданных таким образом знаков) предлагает ему либо получает от него. Значение исходит от Другого, говорящего или осмысливающего мир, который тематизируется в его речи или мышлении. Значение проистекает из слова, где мир одновременно тематизирован и истолкован и где означающий никогда не отделяет себя от отправляемых им знаков; отсылая их, он к ним возвращается вновь

и вновь. Ибо это постоянное содействие слову, полагающему вещи, является единственной сущностью языка.

Значение человеческого бытия выявляется не в перспективе финальности, а в перспективе языка. Отношение между не поддающимися тотализации понятиями, которые описывают отношение либо уточняют его, возможно только в виде языка. Сопrotивление одного понятия другому связано здесь не с непостижимым, враждебным субстратом инаковости, а напротив, с неисчерпаемым избытком внимания, которое несет мне слово, всегда имеющее воспитательный характер. В действительности слово — это всегда повторение того, что было просто оброненным им знаком, обещание всякий раз сызнова прояснить то, что в слове осталось непоясненным.

Иметь смысл значит помещать себя относительно абсолюта, то есть исходить из той инаковости, которая не исчерпывается ее восприятием. Такого рода инаковость возможна лишь как чудесное изобилие, как неисчерпаемый избыток внимания, возникающий благодаря постоянно возобновляющимся усилиям языка, направленным на прояснение собственного проявления. Иметь смысл значит научать чему-то или самому научиться, говорить или иметь возможность быть высказанным.

В перспективе финальности и наслаждения значение возникает лишь в работе, которая предполагает прерванное наслаждение. Но прерванное наслаждение — если бы оно имело место не в мире объектов, то есть не в мире, где уже прозвучало слово, — само по себе не могло бы породить никакого значения, а только страдание.

Функция начала не отсылает к концу, который в системе отсылок соотносился бы только с самим собой (как это свойственно сознанию, в его «для себя»). Начало и конец не являются предельными понятиями одного и того же толка. «Для-себя» замыкается в себе и, удовлетворенное, теряет всякое значение. Тому, кто с ним соприкасается, «для-себя» кажется столь же загадочным, что и любое явленное. Начало — это тот, кто владеет ключом к этой загадочности, — то есть находит для нее слово. Только языку свойственно присутствовать при ее открытом проявлении. Слово заключается в том, чтобы уметь объясниться по поводу слова. Слово — это научение. Появление есть застывшая форма, которую кто-то уже покинул; между тем как в языке происходит непрерывный прилив присутствия, разрывающего неизбежный покров его собственного появления — пластичного, как любое появление. Появление и обнаруживает, и скрывает, а слову свойственно преодолевать, всякий раз заново, открыто и смело неизбежное сокрытие любого явленного. Тем самым любому феномену придается смысл, задается направление.

Зарождение самого знания оказывается возможным лишь постольку, поскольку рассеивается заколдованность и исчезает постоянная двусмысленность мира, где всякое появление — это, по возможности, утаивание, где нет начала. Слово вводит начало в это хаотическое состояние. Слово расколдовывает, поскольку в нем говорящий гарантирует свое появление и приходит себе на помощь, присутствует при собственном проявлении. Его бытие осуществляется в этом *присутствии*. Слово, которое уже обозначилось в лице, смотрящем мне в глаза, впервые свидетельствует об откровении. Мир начинает ориентироваться на него, то есть обретает зна-

чение. Мир начинается с соотношения со словом, и это не гождественно формулировке; к ней мир придет. Мир становится *изреченным*, и теперь он уже может быть темой, может быть пред-ложен. Вступление людей в пред-ложение является подлинным событием, когда они *обретают значение*, исходя из которого станет возможным само их алгоритмическое выражение. Слово, таким образом, является истоком любого значения — всего того, что использовано человеком и что им создано, — поскольку благодаря слову система отсылок, на которой основывается всякое значение, получает принцип своего функционирования — свой ключ. Не язык является модальностью символизма; всякий символизм изначально соотносится с языком.

#### д) Язык и внимание

Участие человека в своем присутствии означает, что слово является научением. Научение не сводится к тому, что просто-напросто передает абстрактное, общее содержание, уже известное и мне и Другому. Оно не просто выполняет функцию (в конечном счете, вспомогательную), заключающуюся в том, чтобы содействовать рождению ума — носителя его плодов. Слово — дающее — только учреждает сообщество, *представляя* феномен в качестве данного, дает, тематизируя его. Данное — это событие фразы. Во фразе явленное теряет свой характер феноменальности, оно фиксируется в качестве темы; в противоположность безмолвному миру, бесконечно углубляющейся двусмысленности, стоячей воде, воде, дремлющей под спудом мистификаций, кажущихся тайной, — предложение соотносит феномен с сущим, с экстериорностью, с Бесконечностью Другого, не охваченной моим мышлением. Предложение определяет. Определение, относящее объект к соответствующему роду, предполагает определение, целью которого является вычленение еще аморфного феномена из беспорядочного состояния, с тем чтобы направить его в соответствии с его истоком, Абсолютом, и тематизировать его. Любое логическое определение — *per genesim*<sup>16\*</sup> или *per genus*<sup>17\*</sup> *et differentiam specificam*<sup>18\*</sup> — уже предполагает такую тематизацию, такое вступление в мир, где звучат фразы.

Сама объективация истины отсылает к языку. Бесконечное, из которого выкраивается всякое определение, не поддается определению, не предстает взгляду; оно заявляет о себе, но не в качестве темы, а в качестве того, кто совершает акт тематизации, как то, *исходя из чего* любая вещь может быть зафиксирована идентичным образом; но оно заявляет о себе и своим присутствием в том, что заявляет о нем; при этом оно не только заявляет о себе, но и говорит; оно — лицо.

Научение как устранение двусмысленности или беспорядочности — это тематизация феномена. В силу того, что феномен сообщен мне тем, кто простиупает в нем, — прибегая к помощи актов этой тематизации, каковыми являются знаки, говоря, — я отныне не являюсь жертвой мистификации, а рассматриваю объекты. Присутствие другого разрушает беспорядочное колдовство фактов; мир превращается в объект. Быть объектом, быть темой значит быть тем, о чем я могу говорить с кем-либо, разорвавшим пелену феномена, ассоциировавшим меня с

собой. Союз, структуру которого мы рассмотрим далее: как мы уже показывали, эта структура может быть только моральной, так что истина основывается на моем отношении к Другому, или на справедливости. Считать слово истоком истины значит отказаться от обнаружения, предполагающего одиночное видение, — значит сделать первый шаг на пути к истине.

Тематизация как деятельность языка, как действие, направленное Учителем в мою сторону, является не неким таинственным сообщением, а призывом, обращенным к моему вниманию. Внимание и ясное мышление, которое оно делает возможным, это и есть само сознание, а вовсе не уточнение сознания. Именно внимание во мне, в высшей степени суверенное, является тем, что *по существу* отвечает на призыв. Внимание — это внимание к чему-то, поскольку оно есть внимание к кому-то. Для внимания, которое есть моя напряженность, характерно то, что его исходная точка зрения всегда находится вовне. Учение, без которого никакое мышление не может быть определенно выраженным, обуславливает науку. Именно в нем утверждается экстериторность, которая не наносит ущерба свободе, а напротив, реализует ее. Это — экстериторность Учителя. Прояснение мышления может осуществляться лишь вдвоем; оно не ограничивается отысканием того, чем уже владели. Первый урок того, кто занят научением, — это само его присутствие как научающего, присутствие, с которого начинается представление.

#### е) Язык и справедливость

Но что означают следующие слова: тот, кто научает, призывая к вниманию, выходит за пределы сознания? Каким образом тот, кто научает, может оказаться вне сознания, которому он научает? Он не является внешним по отношению к сознанию подобно тому, как мыслимое содержание является внешним по отношению к мышлению, которое его мыслит. Экстериторность мыслимого содержания по отношению к мышлению, которое его мыслит, усвоена мышлением, и в этом смысле она не *выходит* за грань сознания. Ничто из того, что имеет отношение к мышлению, не может выйти за его пределы, все им свободно усваивается. *Кроме того, кто свободно судит о самой мысли.* Присутствие Учителя, посредством своих слов придающего смысл феноменам и позволяющего их тематизировать, не поддается объективному познанию: уже в силу самого этого присутствия оно ассоциировано со мной. Присутствие бытия в феномене, разрывающее колдовские чары мира, произносящее «да», на которое «я» неспособно привносить позитивность Другого, — это *ipso facto* уже ас-социация. Однако отсылать к началу не значит познавать это начало. Напротив, любая объективация уже соотносится с этой отсылкой. Ас-социация, как преимущественный опыт бытия, не обнаруживает. Ее можно назвать обнаружением того, что уже открыто, — лица, например, — однако тем самым мы скрадываем специфику такого обнаружения. В этом обнаружении как раз исчезает осознание одиночной уверенности, в которой возникает знание, даже знание о лице. В самом деле, уверенность основывается на моей свободе, и в этом смысле она —

одионочна. С помощью ли априорных понятий, позволяющих мне освоить данное, или с помощью воли (как это имеет место у Декарта) — только моя свобода одна, в конечном счете, берет на себя ответственность за истину. Ас-социация, признание учителя противоречит этому: здесь осуществление моей свободы ставится под вопрос. Если мы называем моральным сознанием положение, когда моя свобода ставится под вопрос, то ассоциация, согласие с Другим, и есть моральное сознание. Своеобразие этого положения заключается не только в том, что оно является формальной антитезой когнитивному сознанию. Сомнение в «я» тем более сурово, что «я» уже контролирует себя строжайшим образом. Это удаление от цели по мере того, как мы к ней приближаемся, и есть жизнь морального сознания. Возрастающие требования, которые я предъявляю к себе, усугубляет выносимое в мой адрес суждение, увеличивает мою ответственность. Именно в этом весьма конкретном смысле я никогда не могу принять касающееся меня суждение. Эта невозможность принять его и есть жизнь — сущность — морального сознания. Моя свобода не является последним словом, я не одинок в своем существовании. И потому мы скажем, что одно только моральное сознание способно выходить за собственные пределы. Другими словами, в моральном сознании я осуществляю опыт, не уместяющийся ни в какие априорные рамки, — опыт, не поддающийся концептуализации. Любой другой опыт концептуален, то есть он становится моим или пристраекает из моей свободы. Мы только что описали сущностную нестабильность морального сознания, не относящуюся к порядку голода или пресыщения. Именно так мы выше определили желание. Моральное сознание и желание не являются модальностями сознания, наряду с другими его модальностями, они — его участь. Конкретно они представляют собой принятие Другого через его суждение.

Транзитивность научения, а не внутренний характер воспоминания, свидетельствует о бытии. Общество — это местопребывание истины. *Моральное* отношение к судящему меня Учителю лежит в основании моего присоединения к истинному. Именно так зарождается язык. Тот, кто говорит со мной и кто с помощью слов предлагает себя мне, сохраняет исконную чуждость судящего меня другого: наши отношения никогда не станут обратимыми. Такое превосходство полагает его существующим в себе, вне моего знания о нем, и *данное* обретает смысл по отношению к этому абсолюту.

За «коммуникацией» мыслей, взаимностью диалога скрывается глубинная сущность языка. Она коренится в необратимости отношения между Я и Другим, в Господстве Учителя, совпадающем с положением Другого, внешнего. В самом деле, язык может быть языком только в том случае, если собеседник находится у истока словесного общения, если он остается, таким образом, вне системы, если он не принадлежит *тому же плану*, что и я. Собеседник не есть Ты, он — Вы. Он открывается в своей суверенной власти. Его экстерниорность, следовательно, совпадает с господством. Таким образом, моя свобода ставится под вопрос Господином, способным даровать ее мне. И поэтому истина, это высшее проявление свободы, становится возможной.



## Г. Отделение и абсолют

Тожественное и Иное одновременно находятся во взаимоотношениях друг с другом и *уходят от* этих отношений, существуя абсолютно раздельно. Такого отделения требует идея Бесконечного. Оно было положено как высшая структура бытия, как *порождение* собственной бесконечности. Общество его реализует *конкретно*. Однако рассматривать бытие на уровне отделения — не значит ли это рассматривать его в состоянии упадка? Только что сформулированные нами положения противоречат былому приоритету единства, утверждающемуся начиная с Парменида и кончая Спинозой и Гегелем. Отделение и интериорность могут казаться непонятными и иррациональными. Метафизическое познание, связывая Тожественное с Иным, отражало бы в таком случае вырождение. Метафизика пыталась устранить отделение, объединить. Метафизическое бытие должно было бы поглотить бытие метафизика. Фактическое отделение, с которого начинается метафизика, казалось бы следствием иллюзии или заблуждения. Метафизика — этап, который проходит отделившееся бытие на обратном пути к своему метафизическому истоку, момент приключения, завершающегося единством, — была бы одиссеей, а ее беспокойство — ностальгией. Однако философия единства никогда не могла указать, откуда проистекает эта иллюзия и это неожиданное вырождение, непостижимые в Бесконечном, Абсолютном и Совершенном.

Считать отделение упадком или нехваткой, либо временным разрывом тотальности значит не знать никакого иного отделения, кроме того, о котором говорит *нужда*. Она свидетельствует о пустоте и о лишениях нуждающегося, о его зависимости от внешних условий, о недостаточности нуждающегося существа именно потому, что оно не владеет полностью своим бытием и потому не является, собственно говоря, *отделившимся*. Один из путей греческой метафизики вел к утраченному Единству, к слиянию с ним. Но греческая метафизика понимала Благо как отдельное от тотальной сущности и тем самым предвидела (здесь не было никакого вклада со стороны так называемой восточной философии) такую структуру, при которой тотальность допускала запредельное. Благо — это Благо *в себе*, а не по отношению к нужде, где его нехватает. По отношению к нужде оно — роскошь.

Именно поэтому оно вне бытия. Когда выше мы раскрытие противопоставляли откровению, в котором истина выражает себя и озаряет нас до того, как мы ее отыщем, понятие Блага в себе уже снова заявляло о себе. Плотин вновь обращается к Пармениду, когда путем эманации и *нисхождения* изображает возникновение сущности из Единого. Платон ни в коем случае не выводит бытие из Блага: он говорит о трансценденции, превосходящей тотальность. Именно Платон наряду с нуждой, удовлетворение которой означает заполнение пустоты, предвидит также устремления, которым не предшествуют ни страдание, ни нужда и в которых мы угадываем очертания Желания, потребности того, кто не испытывает нехватки, чаяния того, кто полностью владеет собственным бытием, кто выходит за пределы этой полноты, кто обладает идеей Вечного. Положение Блага, возвышающее его над любой сущностью, есть самое глубокое, решающее научение — не теологии, а философии. Парадокс Бесконечнос-

ти, допускающей бытие вне себя, которое она не объемлет, и осуществляющей себя в качестве Бесконечного благодаря этой близости с отделившимся бытием, — словом, парадокс творения — теряет отныне свою остроту.

Но в таком случае следует отказаться от толкования отделения как простого сокращения Бесконечного, как деградации. Отделение относительно Бесконечного, сопоставленное с Бесконечным, не является простым «грехопадением» Бесконечного. Сквозь кажущееся сокращение проступают отношения, которые *лучше* тех, что формально, в абстракции, связывают конечное с бесконечным: это отношения к Благу. Сокращение воспринимается как таковое, только если мы путем абстрактного мышления постигаем конечный характер отделения (и сотворенного), вместо того, чтобы поместить конечность в трансценденцию, где она достигает Желания и доброты. Онтология человеческого существования — философская антропология — не перестает перефразировать это абстрактное мышление, с пафосом настаивая на конечности. В действительности речь идет о порядке, где само понятие Блага только и приобретает смысл. Речь идет об обществе. Отношение связывает не понятия, дополняющие друг друга и, следовательно, нуждающиеся друг в друге; оно связывает самодостаточные понятия. Такого рода отношение — это Желание, это жизнь существ, достигших самообладания. Бесконечность, понимаемая конкретно, то есть исходя из обращенного к ней отделившегося бытия, *превосходит себя*. Иными словами, она открывает для себя порядок Блага. Говоря, что бесконечность *мыслится* конкретно, исходя из обращенного к ней отделившегося бытия, мы ни в коей мере не считаем мышление, отправляющееся от отделившегося бытия, относительным. Отделение — это уже конституирование и мышления, и интериорности, то есть независимого отношения.

Бесконечность проявляется, противостоя вторжению тотальности туда, где происходит сжатие, оставляющее место отделившемуся бытию. Таким образом, вырисовываются отношения, пролагающие себе путь за пределы бытия. Бесконечное, которое не замыкается в себе, двигаясь по кругу, а устремляется из онтологического пространства, чтобы освободить место для отделившегося бытия, существует божественным образом. Оно дает начало обществу, возвышающемуся над тотальностью. Отношения, устанавливающиеся между отделившимся бытием и Бесконечным, восполняют то, что подверглось сокращению в ходе творческого сжатия Бесконечного. Человек выкупает творение. Общество с Богом не есть ни примыкание к Богу, ни упразднение расстояния, отделяющего Бога от творения. В противоположность тотализации, мы назвали это религией. Ограничение творящего Бесконечного и множественность — черты, соизмеримые с совершенством Бесконечного. Они подчеркивают смысл этого совершенства.

Бесконечное открывается порядку Блага. Речь идет о таком порядке, который не противоречил бы законам формальной логики, а превосходил бы их. В формальной логике не отражено различие между нуждой и Желанием; в ней желание всегда существует в виде нужды. Именно в этой сугубо формальной необходимости сила философии Парменида. Однако порядок Желания — порядок отношения между теми, кто чужд друг

другу, кто не нуждается друг в друге. — порядок желания во всей его позитивности — утверждается посредством идеи творения ex nihilo. Таким образом, исчезает план нуждающегося бытия, жаждущего восполнения, и открывается возможность для существования праздничного, где существование приостанавливает потребности существования. В самом деле, сущий является таковым только в той мере, в какой он свободен, то есть находится вне системы, предполагающей зависимость. Всякое ограничение свободы есть вместе с тем ограничение бытия. По этой причине множественность должна была бы быть онтологическим упадком существ, постоянно испытывающих давление со стороны своего окружения. Благодаря Пармениду и Плотину мы не можем думать иначе. Ведь множественность нам казалась сплотившейся в тотальность, множественность которой могла быть лишь видимостью, к тому же необъяснимой. Однако основу идеи творения ex nihilo составляет именно множественность, не объединенная в тотальность. Творение — это существование, которое, конечно же, зависит от Иного, но не как отделившаяся от него часть. Творение ex nihilo разрывает пути системы, оно полагает конкретное бытие вне какой бы то ни было системы, там, где возможна его свобода. Творение оставляет в сотворенном след зависимости, но зависимости, ни с чем не сравнимой: зависимое бытие извлекает из этой необычной зависимости, из этого отношения самое свою независимость, возможность находится вне системы. Сущность сотворенного существования состоит не в том, что его бытие носит ограниченный характер: конкретная структура творения не выводится из этой конечности. Сущность сотворенного существования состоит в его отделении относительно Бесконечного. Это отделение не есть простое отрицание. Осуществляясь в качестве психической жизни, оно тем самым открывается навстречу идее Бесконечного.

Мышление и свобода приходят к нам от этого отделения и от признания Другого: данное утверждение прямо противоречит спинозизму.

## Раздел II

# Интериторность и экономика

## А. Отделение как жизнь

### 1. Интенциональность и социальное отношение

Описывая метафизическое отношение как отношение беспристрастное, свободное от какой-либо заинтересованности, мы совершили бы ошибку, увидев в нем интенциональность, сознание о... одновременно близость и удаленность. Действительно, гуссерлевское понятие говорит об отношении к объекту, к тому, что было положено, к *тематическому*, в то время как метафизическое отношение не связывает субъект с объектом. Наша задача ни в коей мере не является анти-интеллектуалистской. Вопреки философам существования, мы не будем основывать отношение к сущему в его бытии — в этом смысле являющемуся абсолютно экстериторным, иными словами, метафизическим — на «бытии-в-мире», на *заботе*<sup>19\*</sup> и *делании* хайдеггеровского Dasein. Делание, то есть труд, уже

предполагает наличие отношения к трансцендентному. Познание, взятое в форме объективирующего акта, не принадлежит, как нам представляется, к сфере метафизического отношения. Дело не в том, что экстериорность, наблюдаемая в качестве объекта — темы — удаляется от субъекта со скоростью абстракции, а в том, напротив, что она вовсе от него не удаляется. Созерцание объекта остается весьма близким деятельности, оно располагает своей темой и, следовательно, осуществляется в той области, где одно сущее ограничивает другое сущее. Метафизика же сближает, не приводя к соприкосновению. Ее *способ* — не действие, а социальное отношение. Тем не менее мы утверждаем, что социальное отношение — это преимущественно опыт. В самом деле, оно располагается перед выражающим себя сущим, иными словами, пребывает в себе. Различая объективирующий акт и акт метафизический, мы идем не по пути отрицания интеллектуализма, а по пути его неукоснительного развития — во всяком случае, если верно, что разум взыскует бытия в себе. Так что следовало бы показать, чем отличаются отношения, аналогичные отношениям трансценденции, от отношений самой трансценденции. Последние ведут к Иному; идея Бесконечности позволила нам зафиксировать его со всей определенностью. Первые же — и в их числе объективирующий акт — даже если и опираются на трансценденцию, то остаются в рамках Тождественного.

Анализ отношений, существующих в лоне Тождественного — а именно он и составляет содержание настоящего раздела, — по сути представляет нам интервал, возникающий при отделении. Формальное описание отделения не говорит об отделении в целом, о синхронности расхождения и объединения конечных точек. При отделении единство конечных точек в известном смысле поддерживает само отделение. Бытие, находящееся в отношении, освобождается от отношения, оно в отношении абсолютно. Его конкретный анализ, предпринимаемый сущим, который его и осуществляет (и, анализируя, не перестает осуществлять), признает отделение внутренней, то есть психической, жизнью. Мы уже об этом говорили. Но эта интериорность, в свою очередь, возникнет как пребывание «у себя», иными словами, как обитание и как хозяйствование. Психика и открываемые ею перспективы поддерживают расстояние, отделяющее метафизика от метафизики, и их сопротивление тотализации.

## 2. «Жить чем-то»... (наслаждение). Понятие осуществления

Мы живем «заработком», воздухом, светом, зрелищем, трудом, идеями, сном и т. п. И все это — не объекты представления. Мы живем ими. То, чем мы живем, тем более не является «средствами существования» (как, например, перо является средством, позволяющим написать письмо), не является и целью жизни (наподобие того, как сообщение — цель написания письма). Вещи, которыми мы живем, не являются ни полезными инструментами, ни подручными средствами, в хайдеггеровском смысле. Их существование не исчерпывается характеризующей их утилитарностью, как это бывает с молотками, иглами или машинами. Они — и те же молотки, иглы, машины — всегда, в определенной мере, являются предметами наслаждения, представая нашему «чувству прекрасного» уже рас-

цветенными, украшенными. Более того, в то время как обращение с инструментами предполагает некую целесообразность и свидетельствует о зависимости от кого-то другого, «жить чем-то» говорит как раз о независимости, о независимости наслаждения и связанного с ним ощущения счастья, являющегося исконной чертой независимости.

И наоборот, независимость счастья всегда зависит от содержания: это радость или сгратание, доставляемые тем, что ты дышишь, смотришь, принимаешь пищу, трудишься, работаешь молотком, управляешь машиной и т. д. Зависимость счастья от содержания не походит, однако, на зависимость, существующую между замыслом и результатом. Содержания, которыми живет жизнь, не являются необходимыми для ее поддержания — в отличие, например, от средств существования и от энергии. Или, по меньшей мере, они «проживаются» нами иначе. Мы живем с ними и порой предпочли бы умереть, только бы не лишиться их. Во всяком случае, «момент» восстановления феноменологически включен, например, в факт принятия пищи, он даже — главное здесь, хотя за сведениями об этом не приходится обращаться к физиологу или экономисту. Пища как средство укрепления — это превращение иного в Тождественное, что составляет самую сущность наслаждения: иная энергия, признанная в качестве иной, в качестве, как мы увидим дальше, поддерживающей сам акт, направленный на эту энергию, в наслаждении становится моей энергией, моей силой, мной. Любое наслаждение, в этом смысле, есть питание. Голод — это нужда, лишение, главным образом, и именно в этом смысле «жить чем-то» не является простым осознанием того, что наполняет жизнь. Эти содержания жизненны: они питают жизнь. Мы *проживаем нашу жизнь*. Глагол жить — переходный глагол, а содержания жизни являются прямыми дополнениями к нему. Жить этими содержаниями — это и есть *ipso facto* содержание жизни. Отношение с прямым дополнением к глаголу «существовать», становящемуся, благодаря философам существования, переходным, в самом деле напоминает прием пищи, где одновременно налицо и отношение к объекту и отношение к этому отношению, которое также питает и наполняет жизнь. Мы не просто существуем, страдаем и радуясь, — мы существуем страданием и радостями. Питая себя своей деятельностью — это и есть наслаждение. Жить хлебом вовсе не означает ни представлять себе хлеб, ни воздействовать на него, ни действовать с его помощью. Разумеется, хлеб надо еще заработать, а для этого надо питаться, нужно потреблять пищу; так что хлеб, который я ем, есть также то, с помощью чего я зарабатываю себе на хлеб и на жизнь. Однако, если я ем свой хлеб, чтобы трудиться и жить, то это значит, что я живу своим трудом и своим хлебом. Хлеб и труд не развлекают меня в паскалевском смысле<sup>20\*</sup> голым фактом существования, не заполняют пустоту моей жизни: наслаждение — высшая ступень осознания всех содержаний моей жизни, оно включает их в себя. Жизнь, которую я завываю, не просто существование: это — жизнь, поддерживаемая трудом и жизнью; они составляют ее содержание, которое не только заботит ее, но и «занимает», «развлекает»; жизнь есть наслаждение этим. Но если содержание жизни обеспечивает мою жизнь, то средство тут же оказывается искомым в качестве цели и преследование этой цели, в

свою очередь, становится целью. Таким образом, вещи являются чем-то большим, чем строгая необходимость, они — благодать жизни. Мы живем благодаря собственному труду, поскольку он поддерживает нашу субстанцию; но мы живем также своим трудом, потому что он наполняет (радостью или печалью) нашу жизнь. Именно к этому, второму, смыслу слов «жить трудом» обращен (если вещи — на своих местах) их первый смысл. Объект, который мы видим, занимает жизнь в качестве объекта, но видение объекта составляет «радость» жизни.

Речь не о том, что существует видение видения; отношение жизни к собственной зависимости от вещей есть наслаждение, а оно, как счастье, является независимостью. Течение жизни не прямолинейно, не ориентировано на конец. Мы живем в осознании сознания, но это осознание сознания не является рефлексией. Оно не знание, а — наслаждение и, как мы сейчас покажем, даже эгоизм самой жизни.

Итак, говорить, что мы живем содержаниями, не значит утверждать, будто мы прибегаем к ним как к условиям обеспечения нашей жизни, рассматриваемой как голый факт существования. Чистая фактичность жизни никогда не является обнаженной. Жизнь не есть простое желание быть, онтологическая забота (*Sorge*) жизни. Отношение жизни к условиям самой жизни становится пищей этой жизни и ее содержанием. Жизнь — это *любовь к жизни*, отношение к содержаниям, не являющимся моим бытием, но они мне дороже, чем мое бытие: мыслить, есть, спать, читать, работать, греться под солнцем. Отличные от моей субстанции и вместе с тем образующие ее, эти содержания определяют цену моей жизни. Сведенная к голому существованию, подобному существованию теней, увиденных Улиссом в аду, жизнь превратилась бы в тень. Жизнь — существование, не предшествующее собственной сущности. Сущность — это цена существования, ценность же здесь конституирует бытие. Реальность жизни находится уже на уровне счастья и в этом смысле — за пределами онтологии. Счастье — это не акциденция бытия, поскольку мы рискуем бытием ради счастья.

Если «жить чем-то» не является простым представлением какой-либо вещи, то оно не входит и в число определяющих аристотелевскую онтологию категорий деятельности и возможности. Аристотелевское действие тождественно бытию. Помещенный в систему целей и средств, человек реализовал себя, выходя *посредством действия* за свои видимые пределы. Человеческая природа, как и всякая другая, осуществляла себя, то есть становилась полностью самой собой, функционируя, вступая в отношения. Всякое существо есть осуществление бытия, и тождество мышления и действия, следовательно, не является метафорическим. Если «жить чем-то...», наслаждение, заключается в том, чтобы вступать в отношение с чем-то иным, то такое отношение не выступает в плане *чистого бытия*. Более того, само действие, разворачивающееся в плане бытия, является составляющей нашего счастья. Мы живем действиями, в том числе и действиями бытия, так же, как мы живем мыслями и чувствами. То, что я делаю, и то, что я емь, вместе составляют то, *чем* я живу. Отношение, связывающее нас с этим, не является ни теоретическим, ни практическим. За теорией и практикой следует наслаждение теорией и практикой — эгоизм жизни. Наслаждение, *счастье* — это наивысшие отношения.

Наслаждение — это не психологическое состояние, одно из многих, не эмоциональная тональность, как говорит эмпирическая психология; оно — дрожь, мое внутреннее содрогание. Мы постоянно находимся здесь на второй ступени, но это еще не уровень рефлексии. Счастье, к которому мы устремляемся просто в силу самого факта жизни, на деле всегда по ту сторону бытия, где создаются вещи. Счастье — это завершение; но память о вдохновении сообщает ему характер осуществления, который *стоит большего*, чем невозмутимость духа. Чистое существование — это невозмутимость духа, счастье — осуществление. Наслаждение состоит из воспоминания о жажде, оно — утоление жажды. Наслаждение — это акт, который помнит о своем «могуществе». Оно не выражает, как полагает Хайдеггер, способа моего укоренения — моего *расположения* — в бытии, тонаса моего пребывания в нем. Оно — не пребывание мое в бытии, а уже — преодоление бытия; само бытие «достигает» того, кто способен искать счастья как нового сияния по ту сторону субстанциальности; само бытие есть содержание, составляющее счастье или несчастье того, кто не только реализует свою природу, но ищет в бытии немислимой победы над субстанциальным порядком. Субстанции есть только то, что они есть. Независимость счастья отличается, таким образом, от независимости, которой, с точки зрения философов, обладает субстанция. Как если бы сущий, не удовлетворяясь полнотой бытия, стал претендовать на новые победы! Конечно же, нам могут возражать, что только несовершенство существования, собственного существу, делает такую победу возможной и дорогой и что победа эта всегда лишь соответствует полноте существования. Но на это надо ответить, что возможность, которой лишено неполное бытие, уже есть открытость навстречу счастью и выкуп этой обещанной независимости, более высокого порядка, чем субстанциальность.

Счастье является условием деятельности, если деятельность означает начальный момент длительности, длительности непрерывной. Конечно же, действие предполагает бытие: но в анонимном бытии, где начало или конец лишены смысла, оно отмечает начало и конец. Так что наслаждение осуществляет независимость по отношению к непрерывности в лоне самой этой непрерывности: счастье всегда приходит впервые. Исток субъективности — в независимости и суверенности наслаждения.

Платон говорит, что душа вскармливается истинами<sup>26</sup>. В трезвом мышлении, где проявляется суверенитет души, он выделяет отношение к объекту — отношение, которое является не просто созерцанием, а утверждением суверенитета мыслящего, то есть Самотождественного. На лугах, где находится «пастбище для лучшей стороны души», «природа крыла, поднимающего душу, этим и питается»<sup>27</sup>. То, что позволяет душе подниматься к истине, питается самой истиной. На протяжении всей данной работы мы выступаем против проведения полной аналогии между истиной и пищей именно потому, что метафизическое Желание парит над жизнью, и здесь нельзя говорить о насыщении. Однако платоновский образ описывает, в плане мышления, отношение, осуществляемое жизнью, когда связь с наполняющими ее содержаниями придает ей наивысшее содержание. Само потребление пищи — это, в свою очередь, пища жизни.

### 3. Наслаждение и независимость

Мы уже говорили, что «жить чем-то» не означает просто черпать в чем-то жизненную энергию. Жизнь состоит не в том, чтобы находить и потреблять горючее, поставляемое дыханием и пищей, а в том, чтобы, если можно так выразиться, вкушать пищу земную и небесную. Если, таким образом, жизнь зависит от того, что ею не является, то такая зависимость имеет свою обратную сторону, которая, в конечном счете, эту зависимость устраняет. То, чем мы живем, не угнетает нас — оно дает нам наслаждение. Нужда не должна толковаться ни как простая нехватка чего-либо, как это свойственно психологии Платона, ни как чистая пассивность, о чем говорит кантовская мораль. Человек рад своим нуждам, он счастлив ими. Парадокс ситуации «жить чем-то», или, как говорит Платон, необузданная жажда удовольствий<sup>21\*</sup>, заключается именно в том, что мы потворствуем тому, что делает нашу жизнь зависимой. Речь идет не о том, что на одной стороне находится господство, а на другой — зависимость, а о том, что господство существует в самой этой зависимости. Может быть, это даже и есть определение потворства и удовольствия. «Жить чем-то» говорит о зависимости, которая превращается в суверенность, в эгоистическое по своей сути счастье. Нужда — эта ничем не примечательная Венера — одновременно, в каком-то смысле, дитя Пороса и Пеней<sup>22\*</sup>; нужда — это бедность, жаждущая богатства, в противоположность желанию, являющемуся бедностью в богатстве. То, чего ей недостает, является истоком ее полноты и богатства. Нужда, будучи счастливой зависимостью, способна к удовлетворению, как пустота — к заполнению. Психология, изучающая свой предмет извне, утверждает, что нужда — это нехватка. То, что человек может быть счастлив нуждой, свидетельствует о том, что в человеческой нужде психологический план преодолевается, что, испытывая нужду, мы оказываемся вне категорий бытия, пусть даже в формальной логике структура счастья — то есть независимость в зависимости, или «я», или человеческое существо — не может быть выражена без противоречия.

Нужда и наслаждение не соответствуют понятиям активности и пассивности, даже если они сливаются в понятии конечной свободы. Наслаждение, получаемое от принятия пищи, являющейся «иным» в жизни, есть независимость *sui generis*, независимость счастья. Жизнь, являющаяся жизнью «чем-то», есть счастье. Жизнь — это эмоция, чувство. Жить значит наслаждаться жизнью. Разочарование в жизни имеет смысл лишь потому, что жизнь изначально является счастьем. Страдание — это внезапная утрата счастья, но было бы неверно говорить, что счастье это отсутствие страдания. Счастье состоит не в отсутствии нужды, за которой обязательно признают тиранический, насильственный характер, а в удовлетворении всех потребностей. Лишение, лежащее в основе нужды, — это не просто лишение, а утрата, которая постигает бытие, знавшее избыток счастья, утрата в лоне полного бытия. Счастье — это свершение: оно живет в душе, получившей удовлетворение, а не в душе, искоренившей в себе потребности, не в оскопленной душе. А поскольку жизнь — это счастье, она носит личностный характер. Личностность личности, самость «я», — в них более, чем в свойствах атомов или индивидов, заключена



особенность получаемого от наслаждения счастья. Наслаждение завершает атеистическое отделение: оно лишает формальности понятие отделения, которое является не собственной частью абстракции, а существованием автохтонного «я» в его собственном доме. Душа не является тем, что, по Платону, «ведает всем неодушевленным»<sup>28</sup>; она, конечно же, живет в том, что не является душой, но именно благодаря тому, что она живет в «ином» (а не противостоя «иному», если следовать логике), душа достигает своей идентичности.

#### 4. Нужда и телесность

Наслаждение, будучи как бы коловращением Тождественного, не игнорирует «иное», а эксплуатирует его. Инаковость этого «иного», каковым является мир, преодолевается посредством нужды, о которой наслаждение помнит, которая его разжигает. Нужда — это первое проявление Самотождественного; разумеется, нужда является и зависимостью от иного, но это — зависимость во времени, зависимость, являющаяся не мгновенным предательством по отношению к Самотождественному, а приостановкой или отсрочкой зависимости и, стало быть, возможностью с помощью труда и экономики уничтожить в самом начале инаковость, от которой зависит нужда.

Платон, разоблачая иллюзорность удовольствий, которые сопровождают удовлетворение потребностей, сформулировал негативное понятие потребности: это — минус, нехватка, которую удовлетворение способно восполнить. Так, сущность ее можно обнаружить в потребности больного чесоткой почесаться, иными словами, в болезни. Но надо ли нам оставаться на точке зрения философии потребности, которая видит последнюю в бедности? Бедность — это одна из опасностей, которых избегает человек в своем освобождении, порывая с растительным и животным состоянием. Сущность нужды в этом разрыве, как бы рискован он ни был. Считать нужду простым лишением значит рассматривать ее внутри дезорганизованного общества, не оставляющего для ее удовлетворения ни времени, ни доброй воли. Именно расхождение, вклинивающееся между человеком и миром, от которого он зависит, образует сущность нужды. Существо, изолированное от мира, которым оно кормится! Частица бытия, оторванная от всего, что составляло ее корни, располагающая своим бытием, — теперь ее отношения с миром есть не что иное, как нужда. Бытие освобождается от любого давления со стороны мира, от непосредственных, непрерывных контактов с ним. Оно дистанцируется от мира. Это расстояние между ним и миром может превратиться во время и подчинить мир высвободившемуся, но нуждающемуся существу. Здесь налицо — двусмысленность, и ее выражением является тело. Животное в своей нужде свободно от той зависимости, которая свойственна растительному миру, но эта свобода оборачивается зависимостью и неуверенностью. Нужда хищника неотделима от борьбы и от страха. Внешний мир, от которого он освобождается, остается для него угрозой. Однако нужда — это вместе с тем и открывшееся для труда время: она — отношение к иному, выдающему свою инаковость. Мерзнуть, испытывать чувство голода и жажды, быть нагим, искать пристанище... все эти виды

зависимости от мира, становясь нуждой, вырывают живущее инстинктами существо из безымянной угрозы, чтобы создать существо, независимое от мира, подлинный *субъект*, способный удовлетворять свои потребности, признанные материальными, то есть поддающимися удовлетворению. Потребности находятся в моей власти, они создают меня в качестве Самотождественного, а не в качестве того, кто зависит от Иного. Мое тело — это не только возможность для субъекта попасть в рабство, стать зависимым от того, чем он не является: тело есть способ обладать, трудиться, располагать временем, преодолевать инаковость того, чем я должен жить. Тело — это владение самим собой, помогающее «я», освободившемуся посредством нужды от мира, преодолевать нищету, сопутствующую освобождению. К этому мы вернемся ниже.

Таким образом «я», признавшее свои потребности материальными, то есть такими, которые могут быть удовлетворены, в состоянии обратиться к тому, что не входит в круг его насущных нужд. Оно проводит различие между материальным и духовным, оно открыто для Желания. Труд между тем уже нуждается в слове, словесном общении и тем самым в верховенстве Иного, отличного от Самотождественного, в присутствии Другого. Естественной религии нет, и человеческий эгоизм выделяется из чистой природы *благодаря человеческому телу, устремленному вверх, познавшему чувство высоты. Это — не эмпирическая иллюзия, а онтологическое творение, неизгладимое свидетельство.* «Я могу» ведет начало от этого возвышения.

Скажем еще несколько слов о различии между потребностью и Желанием. Испытывая потребность, я могу вкушать от самой реальности и испытывать удовлетворение, усваивая «иное». В Желании нет ни «вкусения» бытия, ни сытости: в нем передо мной — будущее без вех. Ибо время, которое предполагается потребностью, мне дано Желанием. Человеческая потребность уже основана на Желании. Следовательно, у потребности есть время, трудясь, обратить «иное» в «*Тожждественное*». Я существую в качестве тела, то есть как некая надстройка, как орган, способный закрепиться и расположиться в этом мире, от которого я завишу, по отношению к технически достижимым целям. Телу, которое трудится, не дается все это сразу, готовым; так что быть телом значит обладать временем в мире фактов, быть «я», постоянно живя в «ином».

Обнаружение расстояния исполнено двусмысленности, поскольку время и разрушает прочность мгновенного счастья и позволяет справиться с выявленной таким образом хрупкостью. И именно отношение к Иному, заложенное в тело как его возвышение, делает возможным преобразование наслаждения в сознание и труд.

## 5. Эмоциональность как самость Я

Мы уже говорили о возможности сделать интеллигибельной единичность «я». Единичность Я говорит об отделении. Отделение это по преимуществу одиночество, а наслаждение — счастье или несчастье — есть сама изолированность.

Я не уникально, как уникальны, например, Эйфелева башня или Джонда. Единичность «я» заключается не просто в том, что оно существу-

ет в единственном экземпляре, а в том, что «я» существует, не представляя собой тот или иной род, не будучи индивидуацией того или иного понятия. Самость «я» состоит в том, что оно остается вне различения между индивидуальным и всеобщим. Отказ от понятия не есть сопротивление, оказываемое обобщению со стороны *tôde ti*, находящегося в одном поле с понятием и благодаря которому понятие определяется словно посредством антитетического термина. Отказ от понятия в данном случае — не только один из аспектов бытия самости «я»; в этом — все его содержание, каковой является интериорность. Этот отказ от понятия движет отказывающееся от него бытие в направлении интериорности. Оно — «у себя». Таким образом, «я» есть способ, каким конкретно осуществляется разрыв тотальности, способ, определяющий присутствие абсолютно иного. Я — это одиночество. Сокрытость «я» гарантирует сохранность тайны тотальности.

Эта абсурдная с точки зрения логики структура единичности, это неучастие в роде выражает эгоизм счастья. Счастье в его отношении к «инаковости» пищи самодостаточно; оно достигается *благодаря* отношению к Другому: счастье в данном случае — в удовлетворении потребностей, а не в их устранении. Счастье самодостаточно благодаря тому, что не удовлетворяет потребность. Нехватка наслаждения, о которой говорит Платон, не снимает момента достаточности. Противопоставление мимолетного и вечного не выявляет истинного смысла удовлетворения. Удовлетворение — это сокращение его, существование *для-себя* (*pour soi*), которое, однако, понимается не с точки зрения его существования и не как самовосприятие «я». Оно есть *«для себя»* в том смысле, в каком говорят: «каждый за себя» или «голодное брюхо к учению глухо», или «готов убить за кусок хлеба»; так, «сытый голодного не разумеет», — он относится к последнему как филантроп, смотрит на него как на горемыку, как на нечто чужеродное. Удовлетворение, получаемое от *наслаждения*, подчеркивает эгоизм, самость Его и Самоотжественного. Наслаждение — это возвращение в «я», попятное движение. То, что называют эмоциональным состоянием, — это не гнетущая монотонность, а взволнованное возбуждение, из которого рождается «я». На деле «я» не является *носителем* наслаждения. Здесь совершенно иная «интенциональная» структура. «Я» — это укрощение чувства, виток спирали, расслабление и напряжение которой отражены в наслаждении: при этом причина, вызывающая сжатие спирали, находится внутри самой спирали. Наслаждение представляет собой именно такое «сжатие», движение к себе. Теперь понятно, в каком смысле мы говорили выше, что «я» — это апология: держащее речь «я» выступает в защиту счастья, конкретизирующего эгоизм, каковы бы ни были последствия речи для этого эгоизма.

Разрыв тотальности, осуществляемый благодаря наслаждению одиночеством — или одиночеству наслаждения, — радикален. Когда критическое присутствие Другого поставит эгоизм под вопрос, оно не разрушит его одиночества. Одиночество можно будет вновь распознать в заботе о *знании*, которая формулируется как проблема истока (непостижимого применительно к тотальности): ее нельзя решить с помощью понятия причинности, поскольку речь идет о «я», об абсолютно изолированном существе, чью изолированность причинность нарушит, включив его в

серию. Соразмерным этому вопросу было бы лишь понятие творчества, сохраняющее одновременно и абсолютную новизну «я», и его связь с принципом, возможность ставить его под вопрос. Одиночество субъекта распознавалось бы и в доброте, которой завершается апология.

Возникновение «я» из наслаждения, когда субстанциальность «я» обнаруживается не как субъект к глаголу «быть», а как нечто, заключенное в счастье, то есть относящееся не к онтологии, а к аксиологии. — это попросту возвеличение сущего. Сущий не может быть понят исходя из «понимания бытия», или онтологии. Субъектом бытия становятся не потому, что принимают на себя бытие, а потому, что наслаждаются счастьем, превращая в свое внутреннее достойное наслаждение, являющееся и неистовством, и чем-то таким, что стоит «над бытием». Сущий «автономен» по отношению к бытию. Он свидетельствует о причастности не бытию, а счастью. Сущий — это и есть человек.

«Я», отождествленное с разумом, понимаемым как способность к тематизации и объективации, теряет собственную самость. Представлять себя значит лишать себя своей субъективной субстанции и притуплять чувство наслаждения. Опасаясь окончательной потери чувствительности, Спиноза отказывается от идеи отделения. Однако радость, возникающая из этого самоотождествления с интеллектом, и свобода этого подчинения намечают линию разрыва достигнутого таким образом единства. Разум делает возможным человеческое общество; однако общество, члены которого окажутся лишь разумом, перестанет существовать в качестве общества. Каким образом тогда совершенно разумное существо может говорить с другим столь же разумным существом? Поскольку разум не имеет множественного числа, то каким образом станут различаться между собой многочисленные разумы? Каким образом возможно существование кантовского царства целей, если составляющие его разумные существа не смогли сохранить в качестве принципа индивидуации собственное требование счастья, чудесным образом избежавшее крушения, которое постигло чувственную природу? Кантовское «я» обретает себя в этом требовании счастья.

Быть «я» значит существовать таким образом, чтобы уметь в счастье выходить за пределы бытия. Для «я» быть не означает ни противиться чему-либо, ни представлять какую бы то ни было вещь, ни пользоваться чем бы то ни было, ни желать чего-либо: для «я» быть значит наслаждаться всем этим.

## **6. «Я» наслаждения не имеет ни биологического, ни социологического характера**

Индивидуация посредством счастья индивидуализирует «понятие», в котором совпадают понимание и протяжение. Индивидуация понятия с помощью самоидентификации «я» является содержанием этого понятия. Понятие отдельной личности, к которому мы вплотную подошли при описании наслаждения и которое полагает себя в независимости счастья, отличается от понятия личности, как его сформулировала философия жизни или философия расы. В неистовстве биологической жизни личность рождается как продукт рода или безличностной жизни, которая прибегает к индивиду, чтобы обеспечить себе безличную победу<sup>29</sup>. Еди-

ничность «я», его внепонятийный статус индивида растворились бы в этой *причастности* тому, что их превосходит.

Пафос либерализма, к которому мы, в каком-то отношении, присоединяемся, направлен на то, чтобы стимулировать появление самодостаточной личности, то есть именно «я». Поэтому множественность может воспроизводить себя, только если индивиды сохраняют собственную тайну, если отношения, объединяющие их во множественность, не доступны наблюдению извне, если они связывают одного индивида с другим. Если бы множественность можно было во всей ее полноте наблюдать извне, будь с внешней точки зрения видима окончательно сформировавшаяся реальность множественности, последняя образовывала бы тотальности, к которой индивиды были бы причастны. Связь между личностями не может сохранять множественность, свойственную объединению. Для поддержания множественности необходимо, чтобы отношение, идущее от меня к Другому — позиция личности по отношению к другой личности, — было более значительным, чем формальное соединение, в котором всякое отношение находится под угрозой. Эта значительность конкретно утверждает себя в том, что отношение, идущее от «я» к Другому, не может быть включено в сеть отношений, зримых для третьего лица. Если бы это отношение Я к Другому можно было полностью постигать извне, — оно уничтожалось бы во взгляде, который включал бы его в множественность, связанную с этим отношением. Индивиды являлись бы как причастные к тотальности; «другой» сводился бы ко второму экземпляру «я», и оба они были бы объединены в одном понятии. Плюрализм не является численной множественностью. Для возникновения плюрализма в себе, который не мог бы быть выражен законами формальной логики, необходимы глубинное движение от «я» к «другому», позиция «я» по отношению к Другому (позиция, которая была бы уже определена как любовь или ненависть, повинование или управление, ученичество или обучение и т. п.), которая не относилась бы к разряду отношения «вообще»: это означает, что движение «я» к другому не может быть темой для объективного взгляда, не участвующего в этом столкновении лицом к лицу с Другим, не может быть темой рефлексии. Плюрализм предполагает радикальную инаковость другого, которого я не просто постигаю по отношению к себе, а с которым сталкиваюсь с позиции моего эгоизма. Инаковость Другого сосредоточена в нем самом, а не в отношении к моему «я», она обнаруживает себя, но доступ к ней я получаю, только исходя из собственного «я», а не путем сравнения себя с Другим. Я получаю доступ к инаковости Другого, опираясь на общение, чтобы поразмыслить над обозначающими его понятиями. Сексуальность дает пример такого отношения, складывающегося до того, как оно становится предметом размышления: другой пол — это инаковость, принадлежащая тому или иному бытию как его сущность, а не как оборотная сторона его идентичности; однако она не может затронуть бесполое «я». Другой как господин также может служить примером инаковости, которая существует не только по отношению к «я»: однако эта инаковость, принадлежащая сущности Другого, заметна только с позиций «я».

## Б. Наслаждение и представление

То, чем мы живем и наслаждаемся, не совпадает с самой жизнью. Я ем хлеб, слушаю музыку, слежу за ходом своих мыслей. Но хотя я живу своей жизнью, жизнь, которую я проживаю, и сам факт жизни остаются отличными друг от друга, даже если верно, что сама эта жизнь по существу постоянно становится собственным содержанием.

Можно ли определить это отношение? Не является ли наслаждение как способ, каким жизнь соотносится с собственными содержаниями, формой интенциональности в гуссерлевском ее понимании, то есть в очень широком ее толковании как универсальной данности человеческого существования? Любой момент жизни (сознательной и даже бессознательной, в той мере, в какой ее угадывает сознание) связан с *иным*, нежели этот момент. Известно, каким образом излагается это положение: любое восприятие есть восприятие воспринятого, любая идея есть идея об *ideatum*, любое желание есть желание желаемого, любая эмоция есть эмоция по поводу того, что вызывает эмоцию; но любая, даже неясная наша мысль направлена на *что-то*. Всякое настоящее, в своей временной оголенности, устремляясь к будущему и возвращаясь в прошлое или продолжая это прошлое, является перспекцией и ретроспекцией. Между тем одновременно с формулированием интенциональности как философской идеи повышается роль представления (*représentation*). Тезис, согласно которому любая интенциональность либо есть представление, либо основывается на представлении, занимает главенствующее положение в «Логических исследованиях» и с неотступностью навязчивой идеи воспроизводится во всех последующих работах Гуссерля. Каково же отношение между теоретической интенциональностью объективирующего акта, по определению Гуссерля, и наслаждением?

### 1. Представление и конституирование

Чтобы ответить на этот вопрос, мы попытаемся проследить за движением самой объективирующей интенциональности.

Эта интенциональность есть необходимый момент события отделения в себе, которое мы описываем в данном разделе и которое выражается, исходя из наслаждения, получаемого от жизни и от обладания<sup>30</sup>. Разумеется, способность представлять и вытекающая отсюда возможность идеализации говорят о метафизическом отношении и об отношении к абсолютно Другому, но они свидетельствуют об отделении внутри самой этой трансценденции (не сводясь, однако, к простому отголоску трансценденции). Чтобы описать представление, рассмотрим его сначала в отрыве от его истоков. Взятое само по себе, как бы не укорененное ни в чем, представление, по-видимому, ориентировано в направлении, противоположном наслаждению, — и в силу этой противоположности может нам представить «интенциональный» рисунок наслаждения и восприимчивости (хотя в действительности представление соткано из них и повторяет их событие, событие отделения).

Гуссерлевский тезис о примате объективирующего акта — в котором сказалась чрезмерная привязанность Гуссерля к теоретическому позна-

нию, что послужило предлогом для обвинения его в интеллектуализме, как если бы это действительно было обвинением! -- ведет к трансцендентальной философии, к утверждению — весьма удивительному, если иметь в виду реалистические темы, казалось бы, затронутые идеей интенциональности, — что объект сознания, отличный от сознания, является чуть ли не продуктом познания, как «предложенный» последним «смыслом», как результат *Sinngabung*. Объект представления отличается от акта представления — таково основное и наиболее плодотворное утверждение гуссерлевской феноменологии, которое усердно объявляют реалистическим. Но разве теория мыслительных образов, отраженное в ней смешение акта и объекта познания, основывается исключительно на ложном описании сознания, следующем предрассудкам психологического атомизма? В определенном смысле объект представления вполне имманентен мышлению: несмотря на свою независимость, он рушится под воздействием мышления. Мы здесь имеем в виду не берклианскую двойственность ощущающего и ощущаемого внутри ощущения и не ограничиваемся чувственно воспринимаемыми объектами. Речь, напротив, идет о том, что, согласно картезианской терминологии, становится ясной и отчетливой идеей. В условиях ясности внешний объект предстает как творение воспринимающей его мысли. Интеллигибельность, для которой характерна ясность, означает полную адекватность мыслящего мыслимому, понимаемую как господство, осуществляемое мыслящим по отношению к мыслимому: утрачивается сила сопротивления объекта как внешнего бытия. Такого рода господство тотально и является как бы творческим; оно осуществляется как придание смысла: объект представления сводится к нозмам. Интеллигибельное — это именно то, что полностью сводится к нозмам; все его отношения с разумом сводятся к тем, которые устанавливает ясность. В интеллигибельности представления стирается различие между «я» и объектом — между внутренним и внешним. У Декарта ясная и отчетливая идея проявляет себя как истинная и как полностью имманентная мышлению: она дана вся — в ней нет ничего сокрытого, и даже ее новизна не содержит в себе ничего таинственного. Интеллигибельность и представление — равнозначные понятия: это экстериторность, отдающая мышлению в полной ясности, открыто все свое бытие, то есть экстериторность, полностью присутствующая, — так, что ничто не шокирует мышления, оно не чувствует себя при этом нескромным. Ясность — это исчезновение того, что можно было бы задеть. Интеллигибельность, сам факт представления — это возможность для Иного определять себя через Тождественное, не определяя его, не вводя в него инаковость; это свободное проявление Тождественного, исчезновение в Тождественном «я», противостоящего «не-я».

Таким образом, представление занимает в деятельности интенциональности особое место. Интенциональное отношение представления отличается от любого другого отношения — будь то механическая причинность либо аналитическое или синтетическое отношение формальной логики, — от любой интенциональности, отличной от представления, вот чем: Тождественное здесь находится в отношении с Иным таким образом, что не Иное определяет Тождественное, а всегда Тождественное определяет Иное. Разумеется, представление есть местопребывание исти-

ны: собственное движение истины заключается в том, что объект, предстающий перед мыслящим субъектом, определяет его. Но он определяет его, не соприкасаясь с ним, не оказывая на него давления; он определяет его таким образом, что мыслящий субъект, подчиняясь объекту, делает это как бы «охотно», словно объект был предвосхищен субъектом во всем, вплоть до неожиданностей, которые он таит в себе для познания.

В то время как любая деятельность распространяется на уже известные области и так или иначе освещается представлением, само представление — это движение, исходящее из Самождественного, без какого-либо предварительного освещения. Согласно Платону, «...душа...есть нечто вешее»<sup>31</sup>. Существует абсолютная, творческая свобода, предшествующая непредказуемым деяниям человеческой руки и устремляющаяся к цели, которую преследует, поскольку для нее, по меньшей мере, видение этой цели уже есть пробивание прохода, проецирование. Представление есть сам этот проект, выдвигание цели, которая путем действий, совершаемых еще «наощупь», заявит о себе в качестве априорного завоевания. «Акт» представления, собственно говоря, не открывает перед собой ничего нового.

Представление — это чистая спонтанность, хотя она — по сю сторону любой деятельности. Так, экстериорность представляемого объекта предстает перед рефлексией в качестве смысла, который субъект представления приписывает объекту, сведенному к продукту деятельности мышления.

Разумеется, «я», размышляющее о сумме углов треугольника, тоже детерминировано этим объектом. Оно — это тот, кто мыслит именно об этой сумме, а не о ядре атома. Он детерминирован тем обстоятельством, что у него были предпосылки для того, чтобы мыслить о сумме углов, и он мог вспомнить эти предпосылки или забыть о них. Именно так увидит дело историк, для которого представляющее себя «я» уже является представляемым. В сам момент восприятия «я» не *отмечено* прошлым, оно его использует в качестве представляемого объективного момента. Что это — иллюзия? Незнание того, чем мы обладаем? Восприятие является причиной такого рода иллюзии и забывчивости. Представление — это чистое настоящее. Позиция чистого присутствия, не связанного, пусть даже косвенным образом, со временем, является чудом представления. Пустота времени, которая истолковывается как вечность. Но, конечно же, «я», предающееся мышлению, становится (или, скорее, стареет) во времени, где последовательно распространяются его мысли, которыми оно мыслит в настоящем. Однако такое становление во времени выступает не в плане представления: представление не допускает никакой пассивности. Самождественный при общении с Другим отказывается от всего внешнего по отношению к его собственному мгновению, к собственной идентичности, чтобы обнаружить в этом беспредпосылочном мгновении — чистая необоснованность — все то, что было отвергнуто: обнаружить в качестве «вложенного смысла», ноэмы. Его первое движение негативно: цель его в том, чтобы в себе самом отыскать и исчерпать смысл экстериорности, способной быть обращенной в ноэму. Таково движение гуссерлевского  $\epsilon\lambda\omicron\eta$ <sup>32\*</sup>, характеризующее, строго говоря, представление. Сама его возможность определяет представление.



Тот факт, что в представлении Самогождественный определяет Другого, не будучи сам определен Другим, подтверждает кантовскую концепцию единства трансцендентальной апперцепции, остающейся пустой формой внутри синтетической деятельности. Мы далеки от мысли исходить из представления как из ничем не-обусловленного условия! Представление связано с совсем иной «интенциональностью», к которой мы стремимся приблизиться в ходе всего этого анализа. Его вызывающая удивление конституирующая деятельность возможна главным образом в рамках рефлексии. Ибо мы анализировали представление, «лишенное корней». То, как представление соотносится с «совсем иной» интенциональностью, отлично от того, как объект соотносится с субъектом или субъект — с историей.

Неограниченная свобода Самогождественного в представлении имеет позитивное условие в Ином, который является не представляемым, а Другим. Остановимся на мгновение на том положении, что структура представления как определения Другого Самогождественным, который в то же время не определяется Другим, является для Самогождественного фактом его автономного присутствия, а для Другого — фактом его присутствия перед Самогождественным. Мы называем его самогождественным, поскольку в представлении «я» утрачивает противоположность своему объекту; противоположность стирается, способствуя выявлению идентичности «я» вопреки множественности его объектов, то есть именно — неизменного характера «я». Оставаться тем же значит представлять себя. «Я мыслю» — это пульсирование рассудочного мышления. Идентичность Самогождественного, неизменного и неизменяемого в его отношениях с Другим, это и есть «я» представления. Субъект, мыслящий, опираясь на представление, — это субъект, вслушивающийся в свое мышление: мышление мыслит себя по аналогии с восприятием звука, а не света. Его собственная спонтанность является как бы неожиданностью для субъекта, как если бы «я» удивлялось тому, что происходит вопреки его полному господству над собой. Эта особенность является структурой самого представления; возвращение мышления в «настоящем» к его прошлому, принятие прошлого в настоящее; преодоление и прошлого, и настоящего, как в платоновском воспоминании, когда субъект возвышается до вечности. Частное «я» смешивается с Тожественным, вступая в союз с «демоном», который, будучи универсальным мышлением, говорит с ним с помощью мышления. «Я» представления — это естественный переход от частного к всеобщему. Универсальное мышление есть мышление от первого лица. Вот почему конституирование, которое, согласно идеализму, переустраивает вселенную, исходя из субъекта, не является свободой «я», которое, переживя это конституирование, остается свободным и как бы парит над сотворенными им законами. Конституирующее «я» растворяется в творении, которое оно объемлет, и вступает в вечность. Идеалистически понимаемое творчество — это и есть представление.

Но это истинно только для «я» представления, вырванного из обстоятельств, в которых оно обретает скрытую жизнь. Наслаждение, также отделенное от конкретных условий, представляет собой совершенно иную структуру. Мы вскоре это покажем. Теперь же подчеркнем существенную связь между интеллигибельностью и представлением. Быть интел-

лигибельным значит быть представленным и, в силу этого, априорным. Сводить реальность к ее мыслительному содержанию значит сводить ее к Самождественному. Мыслящее мышление — это место, где непротиворечивым образом сочетаются полная идентичность и реальность, которая должна была бы ее отрицать. Самая весомая реальность, рассматриваемая в качестве объекта мышления, порождается в немотивированной спонтанности мышления, которое ее мыслит. Все предшествование данного сводится к мгновенности мышления и одновременно с ним возникает в настоящем. Тем самым оно обретает смысл. Представлять значит не только делать «заново» настоящее, но и обращать к настоящему осуществляющееся сейчас восприятие. Представлять не значит сводить прошлый факт к нынешнему образу: это значит сводить к мгновенности мышления все, что кажется независимым от него. Именно в этом смысле представление является конституирующим. Значение трансцендентального метода и его причастность вечной истине основываются на универсальной способности редуцировать представляемое к его смыслу, сущее — к ноэме, на удивительнейшей способности сводить к ноэме само бытие сущего.

## 2. Наслаждение и пища

Интенциональность наслаждения можно описать, противопоставляя ее интенциональности представления. Интенциональность наслаждения заключается в признании экстерности, которую содержащийся в представлении трансцендентальный метод «отстраняет». Признавать экстерность не значит просто утверждать существование мира, это значит полагать себя в нем в качестве тела. Тело — это возвышение, но вместе с тем вся весомость позиции. Нагое, испытывающее нужду тело устанавливает *центр* воспринимаемого им мира, но, *будучи обусловлено* собственным представлением о мире, оно тем самым словно вытолкнуто из центра, из которого исходило, — так происходит, когда вода бьет ключом из-под камня, увлекая этот камень за собой. Нагое и испытывающее нужду тело — это не вещь среди других вещей, которую я «конституирую» или которую в связи с мыслью о ней я вижу в Боге; оно не является и инструментом мышления с помощью жестов, которому теория полагала бы границы. Нагое и испытывающее нужду тело есть несводимое к мышлению преобразование представления в жизнь, представляющей субъективности — в жизнь, которая поддерживается этими представлениями и которая *ими* живет; его нужда — его потребности — утверждают «экстерность» как не-конституированную, существующую до всякого утверждения.

Сомневаться в том, что вырисовывающаяся на горизонте или в темноте форма существует, делать из листа железа нож, преодолевать трудности или уничтожать врага: сомневаться, делать, разрушать, убивать. — все эти акты отрицания означают взять на себя существующую вовне объективность, а не конституировать ее. Взять на себя внешний мир значит вступить с ним в отношение, где Самождественный детерминирует другого, подвергаясь вместе с тем его воздействующей силе. Но способ, каким он детерминирован другим, не просто говорит об общности,

о которой идет речь в третьей кантовской категории — категории отношения. Способ, каким Самогождественный детерминируется другим и благодаря которому вырисовывается план, где находятся сами акты отрицания, и есть способ, который выше мы обозначили как «жить чем-то». Он осуществляется посредством тела, сущность которого — в том, чтобы *воплощать* мою позицию в мире. то есть в том, чтобы давать мне, если так можно выразиться, видение, которое поддерживается наблюдаемыми мною образами. Полагать себя телесно значит соприкоснуться с землей, но при этом само соприкосновение уже обусловлено позицией, когда ногами уже стоишь в реальном мире, который в ходе деятельности очерчивается или конституируется — как если бы художник вдруг заметил, что он сходит с картины, которую собрался рисовать.

Представление заключается в способности видеть объект таким образом, как если бы он был создан мышлением, как если бы он был ноэмой. В итоге мир сводится к безусловленному мгновению мыслительного акта. Процесс конституирования, происходящий повсюду, где есть представление, преобразуется в «жить чем-то». То, чем я живу, в моей жизни не является тем представляемым, которое имманентно представлению в вечности Тожественного или в безусловленном размышлении, протекающем в настоящем. Если бы здесь и можно было говорить о конституировании, то следовало бы отметить, что конституированное, сведенное к своему смыслу, выходит за пределы своего смысла, становится, внутри конституирования, условием существования того, кто конституирует, или, точнее, его пищей. Такого рода переполненность смысла может быть выражена с помощью термина «питание». Избыточность смысла не является, в свою очередь, смыслом, понимаемым просто-напросто в качестве условия — что сводило бы продукт питания к некоему его корреляту. Пища обуславливает само мышление, которое мыслит ее в качестве условия. Дело не в том, что такого рода обусловленность обнаруживается исключительно задним числом: своеобразие ситуации заключается в том, что обусловленность имеет место внутри отношения представляющего к представляемому, конституирующего к конституируемому, отношения, которое, на первый взгляд, присуще любому факту осознания. Прием пищи, например, не сводится к химическому аспекту питания. Но он не сводится и к совокупности вкусовых, обонятельных, двигательных и иных ощущений, которые дают представление о приеме пищи. Откусывание, преимущественно составляющее акт приема пищи, отмеряет излишек этой реальности пищи по отношению ко всей представляемой реальности, и это не количественный излишек: это способ, каким «я», как абсолютное начало, отделяюсь от «не-я». Телесность живого существа, его незащищенность как нагого и испытывающего чувство голода тела является осуществлением этих структур (описанных в абстрактных терминах как утверждение экстерности, которое, однако, не является утверждением теоретическим) и как бы положением на земле, которое тем не менее не является положением одной массы относительно другой. Разумеется, в ходе удовлетворения потребностей чуждость основывающего меня мира теряет свою инаковость: в процессе насыщения реальность, которой я, откусывая, касаюсь, усваивается мною, силы, принадлежавшие «иному», превраща-

ются в *мои* силы, становятся мною (удовлетворение любых потребностей в какой-то мере является насыщением). С помощью труда и усвоения инаковость пищи проникает в Тождественное. Однако всегда ли это отношение радикально отличается от особенности представления, о которой мы говорили выше? В данном случае отношение переворачивается, как если бы конституирующее мышление упорствовало в осуществлении своей свободной игры, как если бы свобода в качестве абсолютного начала оказалась обусловленной собственным творением, как если бы это творение не получало своего смысла от сознания, которое дает смысл бытию. Тело постоянно оспаривает привилегию, приписываемую сознанию, привилегию «создавать смысл» всему на свете. Тело живет именно в качестве этого оспаривания. Мир, в котором я живу, это не то, что просто-напросто находится передо мною, или то, что осуществляется одновременно с мышлением и с его конституирующей свободой: мир — это то, что обуславливает и предшествует. Мир, который я созидаю, кормит меня и окружает со всех сторон. Он — моя пища и моя «среда». Нацеленная вовне интенциональность в ходе своей нацеленности меняет направление, становясь внутренней по отношению к конституируемой ею интериорности, исходит, в определенном плане, из точки, куда она направлялась, признавая себя уже свершившейся в своем будущем, живет тем, что она мыслит.

Если интенциональность состояния «жить чем-то», то есть наслаждения, не обладает конституирующей способностью, то это не потому, что ускользающее, непостижимое, необратимое (в смысле мышления), несводимое к настоящему и, следовательно, недоступное представлению содержание способно подорвать идею универсальности представления и трансцендентального метода. Здесь само движение конституирования меняет свое направление. Не встреча с иррациональным останавливает ход конституирования — меняется сам его смысл. Нагое и испытывающее голод тело — вот изменение смысла. Именно в этом заключалась глубокая интуиция Декарта, когда он отказывался возводить чувственные данности в ранг ясных и отчетливых идей, соотнося их с телом и причисляя к полезным вещам. В этом — его превосходство над гуссерлевской феноменологией, которая не ставит нозматизации никаких пределов. Здесь вырисовывается радикально иное движение мышления, когда конституирование посредством мышления находит свою обусловленность в том, что оно свободно принимало либо отвергало, когда представленное поворачивается к прошлому, которое не проходило через «настоящее» представления и, как абсолютное прошлое, не получало свое содержание из памяти.

Мир, которым я живу, не создается на следующей стадии после того, как представление натянет перед нами задник из ланной нам реальности, а «аксиологические» интенции сообщат этому миру ценность, которая сделает его пригодным для обитания.

«Превращение» конституированного в условие совершается с того момента, как я открываю глаза: открывая их, я уже наслаждаюсь зрелищем. Объективация, исходящая некоторым образом из центра мыслящего существа, при своем контакте с землей свидетельствует о децентрализации. То, что субъект содержит в себе в качестве представления, питает и под-

держивает его активность субъекта. То, что представлено, настоящее — уже *свершилось*, оно принадлежит прошлому.

### 3. Среда и вещи: подручное

Но каким образом мир наслаждения противится описанию, которое хотело бы изобразить его коррелятивным представлению? Это универсально возможное переворачивание прожитого и познанного, которым питается философский идеализм, — может ли оно потерпеть неудачу в случае с наслаждением? Что делает пребывание человека в мире, которым он наслаждается, несводимым к познанию этого мира и предшествующим ему? Зачем говорить об интериорности человека по отношению к миру, который его обуславливает, то есть содержит его в себе и обеспечивает ему существование? Не равнозначно ли это утверждению о внеположности мира вещей относительно человека?

Чтобы ответить на эти вопросы, надо тщательнее проанализировать сам способ, каким нам даются вещи, которыми мы наслаждаемся. В наслаждении мы относимся к ним именно не как к вещам. Вещи доходят до представления из каких-то глубин, где они возникают и куда возвращаются при нашем наслаждении ими.

При наслаждении вещи не погружаются в некий технический мир, который организует их в систему. Они проступают в среде, откуда мы их берем. Они существуют в пространстве, в воздухе, на земле, на дороге, на улицах. Среда остается главной для вещей, даже если они относятся к разряду *собственности*; ее структуру, делающую вещи вещами, мы опишем в дальнейшем. Эта среда не сводится к системе оперативных связей и не совпадает ни с тотальностью этой системы, ни с той тотальностью, где взгляд или рука имели бы возможность выбирать, с возможным существованием вещей, которое выбор всякий раз бы реализовывал. У среды есть собственная плотность. Вещами можно обладать, их можно отнять — они способны к *перемещению*; среда, исходя из которой вещи предстают передо мной, образует как бы выморочное имущество или общее пространство, по существу, ничейное: это — земля, море, свет, город. Всякое отношение или обладание находится внутри того, чем нельзя обладать, того, что может включать в себя или содержать в себе что-то, само же оно не может быть включенным или содержаться в чем-то. Мы называем это стихией.

Мореплаватель, использующий море и ветер, господствует над этими стихиями, но он тем не менее не может превратить их в вещи. Они сохраняют недетерминированность стихии несмотря на то, что подчиняются вполне определенным законам, которые можно познавать и использованию которых можно обучать. Стихия не имеет форм, которые содержали бы ее в себе. Это — содержание без формы. Или, скорее, у стихии всего одна сторона: поверхность моря или равнины, сила ветра; среда, из которой выступает эта сторона, не состоит из вещей. Стихия раззвывается в собственном измерении — глубине, не переходящей в ширину и длину; именно здесь простирается ее поверхность. Конечно, вещь тоже дается через одну-единственную поверхность, но мы можем обойти ее вокруг, она — та же со всех сторон. Все точки зрения здесь равноценны.

Глубина стихии продолжает ее: она теряется, уходя в землю и в небо. «Ничто не начинается, ничто не кончается».

По правде говоря, у стихии вообще нет лица. Оно недоступно. Отношение, тождественное сущности стихии, представляет ее именно в качестве среды: все погружено в нее. Для стихии я всегда существую внутри. Человек сумел победить стихию, только преодолев эту безысходную интериорность, благодаря жилищу, которое сделало его экстерриториальным. Он обосновался в стихии через уже освоенное: через обработанное им поле, море, где он ловит рыбу или ставит на якорь судно, лес, в котором он рубит деревья, и через многое другое; вся эта деятельность соотносится с жилищем. Человек погружается в стихию, имея точку опоры в жилище — первом владении, о чем мы будем говорить дальше. Он *интериорен* по отношению к тому, чем владеет, и мы можем утверждать, что жилище, это условие любого обладания, делает возможным внутреннюю жизнь. «Я» в определенном смысле находится у себя. Благодаря дому наше отношение к пространству — отношение как расстояние, как протяженность — сменяется простым «погружением в стихию». Но «погружение» и есть адекватное отношение к стихии. Интериорность погружения не обращается в эктериорность. Чистое свойство стихии не цепляется за субстанцию, чтобы она его поддерживала. Погружаться в стихию значит находиться на обратной стороне мира, но здесь это не тождественно лицевой стороне. Вещь предстает перед нами через свою поверхность, как призв, исходящий от ее субстанциальности, прочности (которая, благодаря собственности, уже оказывается под вопросом), она как бы обращается с просьбой о помиловании. Конечно, мы можем представить себе и что-то жидкое или газообразное как множественность твердых тел; можем, но в этом случае мы абстрагируемся от нашего пребывания в стихии. Жидкость демонстрирует свое жидкое состояние, свойство, не имеющее основы, прилагательное без того, к чему оно прилагается при погружении в нее купальщика. Стихия открывает нам как бы изнанку реальности, не имеющую истока в бытии, хотя последнее открывается нам в непринужденности наслаждения, как если бы мы пребывали в недрах бытия. Так что мы можем утверждать, что стихия приходит к нам как бы ниоткуда. За ликом, который она нам демонстрирует, не стоит никакого объекта, лик этот остается полностью анонимным. Он — лик ветра, земли, моря, неба, воздуха. Недетерминированность не тождественна здесь бесконечности, преодолевающей границы. Лик предшествует разделению на конечное и бесконечное. Речь не идет о *чем-то*, о сущем, неподвластном качественной определенности. Качество проявляется в стихии как то, что ничего не определяет.

Таким образом, мышление не фиксирует стихию в качестве объекта. Она, будучи чистым качеством, пребывает вне разделения на конечное и бесконечное. Вопроса о том, чтобы узнать, какова «другая сторона» той, которую она нам демонстрирует, не возникает в отношениях со стихией. Небо, земля, море, ветер — самодостаточны. Стихия так или иначе ограничивает бесконечность, по отношению к которой стихию следовало бы мыслить и относительно которой ее фактически помещает научное мышление, воспринявшее идею бесконечности. Стихия отделяет нас от бесконечности.

Любой объект может стать предметом наслаждения (это — универсальная категория эмпирического мира), даже если речь идет об объекте-инструменте, если я им умело пользуюсь как *Zeug*<sup>24\*</sup>. Обращение к инструментам и умение ими пользоваться, применение всего того, что составляет инструментальное оснащение жизни, — имеется ли в виду его использование для создания других орудий или для овладения вещами, — завершается наслаждением. Объекты, находящиеся в нашем повседневном пользовании — инструменты, приборы — тесно связаны с наслаждением: зажигалка, которой мы пользуемся при курении, вилка для еды, стакан для питья. Вещи соотносятся с моим наслаждением. Это — самый банальный вывод, какой только можно сделать; анализ *Zeughaftigkeit*<sup>25\*</sup> не позволяет обойтись без него. Само обладание и все связи с абстрактными понятиями — все обращается в наслаждение. Скупой рыцарь Пушкина испытывает наслаждение от того, что обладает самой возможностью владения миром.

Наслаждение как высшая форма взаимоотношения с субстанциальной полнотой бытия, с его материальностью, распространяется на все отношения с миром вещей. Структура *Zeug* и система связей, включающая его в себя, конечно же, не сводятся к тому, как они видятся заботливому обращению; но они не заключают в себе субстанциальности объектов, они всегда — вовне. Впрочем, мебель, дом, продукты питания, одежда не являются *Zeug* в собственном смысле слова: одежда служит защите тела или его украшению, дом дает приют, продукты питания восстанавливают силы. Но наслаждение ими или страдание — вот цели. Сами инструменты, вещи, «предназначенные для...», становятся предметами наслаждения. Наслаждение вещью — будь то инструмент — состоит не только в том, что ее используют по назначению (перо, чтобы писать; молоток, чтобы забивать гвозди), но и в том, что используя ее, мы огорчаемся или радуемся. Вещи, не являющиеся инструментами (кусочек хлеба, огонь в камине, сигарета), также доставляют наслаждение. Такого рода наслаждение сопровождает любое использование вещей, даже если речь идет о сложном деле, когда поиск нацелен на завершение работы. Использование вещи «в виду чего-либо», эта соотнесенность с целым, принадлежит к числу ее атрибутов. Можно любить свое дело, испытывая наслаждение от тех или иных физических телодвижений и от вещей, позволяющих их осуществлять. Можно превратить в увлечение труд, воспринимаемый вначале как проклятье. Деятельность не заимствует свой смысл и свое значение у конечной, единственной цели — как если бы мир образовывал систему полезных отношений, касающуюся самого нашего существования. Мир соответствует совокупности автономных, не ведающих друг о друге целей. Наслаждаться, отвлекаясь от всякой полезности, даже терпя поражение, наслаждаться без видимой причины, ни на что не ссылаясь, только терпя, — вот что значит быть человеком. Речь идет о беспорядочном нагромождении занятий и склонностей, одинаково далеких как от порядка разума, когда встреча с Другим открывает бесконечность, так и от порядка инстинкта, предшествующего отделившемуся бытию, — бытию подлинно ролившемуся, отделившемуся от своей основы, природы.

Можно ли утверждать, что подобное скопление имеет своим условием представление о полезности, совпадающее с заботой о существовании? Но забота о пропитании не связана с заботой о существовании. Сама «инверсия» инстинкта питания, утратившего свое биологическое значение конечной цели, указывает на незаинтересованность человека. Отстранение конечной цели или ее отсутствие имеет свою позитивную сторону — это бескорыстная радость игры. Жить значит играть вопреки конечной цели и давлению инстинкта, жить чем-то, что не было бы целью или онтологическим средством, жить, играя и наслаждаясь жизнью. Эта беззаботность по отношению к существованию имеет положительное значение. Она выражается в том, чтобы в полную меру вкушать земных благ, принимать мир со всеми его богатствами, давая ему возможность проявить свою сущность стихии. В наслаждении мы как бы обращаем вещи вновь к их свойствам стихии. Наслаждение, раскрывая сущность восприимчивости, возникает именно как способность жить; чувство голода не связывается с заботой о самосохранении. В этом — перманентная истина морали гедонистов: не искать за удовлетворением потребности некий порядок, по отношению к которому удовлетворение только и обретает смысл, а видеть цель в самом удовлетворении, составляющем суть наслаждения. Потребность в пище имеет своей целью не существование, а пищу. Биология связывает питание с существованием, простирает его вплоть до существования — однако потребность наивна. В наслаждении я живу исключительно «для-себя». Эгоист, не думающий о «другом», — я одинок, хоть не нахожусь в одиночестве, — непредумышленно эгоистичен и одинок. Не то, чтобы я был против «других» и твердил: «я, только я»; но я абсолютно глух по отношению к «другому», я не знаю и не хочу знать никакого общения; я глух, как на пустой желудок.

Мир как совокупность подручных инструментов, образующих систему и привязанных к заботе о существовании, мир, интерпретируемый как онто-логия, опирается на труд, проживание, дом, хозяйство — и, более того, на особую организацию труда, при которой «питание» приобретает значение горячего в хозяйственном механизме. Любопытно отметить, что Хайдеггер не принимает во внимание отношение наслаждения. Подручное у него полностью заслоняло использование и конечный исход — чувство удовлетворения. *Dasein* у Хайдеггера никогда не испытывает чувства голода. Пища может толковаться как инструмент только в мире эксплуатации.

#### 4. Восприимчивость

Однако, признавая стихию свойством без субстанции, не утверждаем ли мы тем самым, что такого рода явлениям соответствует ущербное, невнятное «мышление»? Разумеется, бытие-в-стихии свидетельствует о бытии, слепо и глухо причастном целому, но оно отлично от мышления, устремляющегося вовне. Здесь, напротив, движение постоянно накатывает на меня, как волна, накрывает с головой и топит; это — постоянный, не знающий передышки прилив, всеобъемлющее соприкосновение, где нет зазора, нет пустоты, сквозь которые могло бы проникнуть осознанное движение мысли. Быть внутри, быть внут-



ри чего-то... Эта ситуация не похожа на представление — даже на смутное представление. Речь идет о восприимчивости, являющейся *способом* наслаждения. Именно когда восприимчивость понимают как представление или зачаточное мышление, приходится ссылаться на конечность нашего мышления, чтобы разобраться в этих «неясных» мыслях. Восприимчивость, которую мы описываем, отправляясь от наслаждения стихией, принадлежит не сфере мышления, а сфере чувства, то есть эмоциональности, где ощущается трепет эгоизма «я». Здесь мы не познаем, а переживаем доступные ощущению свойства: зеленые листья, багровый цвет заката. Объекты доставляют мне чувство *удовольствия* в их конечности, — не являясь мне на фоне бесконечности. Конечное без бесконечного возможно лишь в качестве чувства удовлетворения. Конечное как удовлетворение — это восприимчивость. Она не образует мир, поскольку функцией мира, называемого чувственным, не является формирование представления; он формирует удовлетворение, испытываемое существованием, поскольку его рациональная недостаточность не проникает в сферу наслаждения, которое он мне доставляет. Чувствовать значит находиться внутри, причем так, что обусловленный и, следовательно, неосновательный «в-себе» характер этой среды, тревожащий рациональное мышление, никоим образом не включается в ощущение. Наивное по своей сути ощущение является самодостаточным в мире, который мышление считает не самодостаточным. Существующие в мире объекты мышление видит пребывающими в пустоте, в то время как ощущению (и жизни) они предстают на горизонте, полностью скрадывающем эту пустоту. Восприимчивость касается их «изнанки», не задаваясь вопросом о их лицевой стороне: именно это находит свое отражение в чувстве удовлетворения.

Глубина картезианской философии ощущения, как мы уже говорили, заключается в том, что в ней утверждается иррациональный характер ощущения, которое никогда не переходит в смутную, безотчетную идею, относясь к миру полезных вещей, а не к миру истинного. Точно так же и сила кантовской философии ощущения состоит в том, что в ней проводится разделение чувственности и понимания и утверждается, пусть только в негативной форме, независимость «материала» познания от синтезирующей деятельности представления. Постулируя вещь в себе, во избежание абсурдности явления без того, что является, Кант, конечно, выходит за рамки феноменологии ощущения, но тем самым он признает, что чувственно воспринимаемое есть само по себе явление, даже если при этом не является ничего.

Восприимчивость связывает нас с чистым свойством, не имеющим основы, — со стихией. Восприимчивость — это наслаждение. Обладающее восприимчивостью бытие, то есть тело, конкретизирует этот *способ бытия*, заключающийся в нахождении условий в том, что в другом случае может казаться объектом мышления, чем-то конституированным.

Восприимчивость описывается, следовательно, не как момент представления, а как факт наслаждения. Его интенция, если здесь уместно употребление этого слова, не осуществляется в плане представления. Здесь недостаточно говорить, что ощущению не хватает

ясности и отчетливости, как если бы оно было того же самого плана, что и представление. Восприимчивость, будучи тесно связана с эмоциональными состояниями, не является, однако, теоретическим познанием низшего уровня: в самом своем *gnose* ощущение является наслаждением, оно довольствуется данным, оно удовлетворено. Чувственное «познание» состоит не в преодолении бесконечной регрессии, головокружения от рассудочных операций. — они ему незнакомы. Оно конечно, оно тут же завершается, не соотносясь с бесконечностью. Завершение безотносительно к бесконечности, окончание без ограничений — это отношение к концу как к цели. Чувственное данное, питающее восприимчивость, всегда удовлетворяет ту или иную потребность, отвечает тому или иному стремлению. И не потому, что вначале было чувство голода: одновременность голода и пищи составляет райское, изначальное условие наслаждения, и платоновское учение о дурных удовольствиях касается лишь формальной стороны наслаждения, игнорируя своеобразие структуры, которая не проявляет себя в формальном, а конкретно образует ситуацию «жить чем-то». Существование, которому свойственна такая ситуация, это — тело, одновременно отделенное от своей цели (потребности), но при этом движущееся к ней, хотя ему неведомы средства, необходимые для ее достижения; это действие, вызванное целью, но совершаемое при незнании средств, то есть без подручных инструментов. Чистая финальность, не сводимая ни к какому результату, осуществляемая лишь деятельностью тела, ничего не знающего о законах собственной физиологии. Однако тело — это не только то, что погружено в стихию, но и то, что *обитаем*, то есть живет и обладает. Уже в ощущении, независимо от мышления, заявляет о себе неуверенность, ставящая под сомнение кажущуюся извечной древность стихии, вызывающей беспокойство в качестве «иного», с которой ощущение освоится, укрывшись в жилище.

Наслаждение, как представляется, затрагивает «иное» в той мере, в какой в стихии проступает будущее и, угрожая, порождает чувство незащищенности. В дальнейшем мы коснемся этого чувства незащищенности, относящегося к сфере наслаждения. Сейчас же нам важно показать, что восприимчивость принадлежит к области наслаждения, а не опыта. Понимаемая таким образом восприимчивость не тождественна еще только зарождающимся формам «сознания о...». Она не отделяется от мышления в качестве иного его уровня, ни даже в силу различия, касающегося возвышенного характера или степени развития его объектов. Восприимчивость не нацелена на объект, пусть даже простейший. Она касается форм, разработанных сознанием, но собственное ее назначение — в наслаждении, когда любой объект растворяется в стихии, где разлито наслаждение. Ведь на самом деле чувственно воспринимаемые объекты, которыми мы наслаждаемся, уже претерпели некую обработку. Чувственно воспринимаемое качество уже цепляется за субстанцию, так что в дальнейшем нам предстоит анализировать значение чувственно воспринимаемого объекта как вещи. Но за отношением к вещи скрывается, во всей своей наивности, чувство удовлетворения. Этой земли, на которой я

нахожусь, откуда воспринимаю чувственные объекты или устремляюсь к ним, мне достаточно. Эта земля поддерживает меня, так что я могу не задаваться вопросом, что же поддерживает эту землю. Этот край света, вселенная моего повседневного существования, город или квартал, улочка, на которой я вырос, горизонт, ограничивающий мою жизнь, — я удовлетворяюсь стороной. какой они ко мне повернуты, и не пытаюсь их обосновать через структуру. Это они меня обосновывают. Я принимаю их без раздумий. Я наслаждаюсь этим миром вещей как чистой стихией, как свойствами без основы, без субстанции.

Но разве это «для-меня» не предполагает представление о «я» в его идеалистическом понимании? Мир для меня — это вовсе не означает, что я представляю мир существующим для меня и представляю, одновременно с ним, собственное «я». Такое отношение «я» к «я» осуществляется, когда я *нахожусь* в мире, который предшествует мне как абсолют невообразимой древности. Я не могу, разумеется, *мыслить* горизонт, где я нахожусь в качестве абсолютно сущего, — но я *нахожусь там* как в абсолюте. «Находиться» коренным образом отличается от «мыслить». Почва, служащая мне опорой, не является для меня всего лишь объектом: на ней основывается мое познание объекта. Земля, которую я топчу своими ногами, не сопротивляется мне — она меня поддерживает. Отношение к моему месту, выраженное словом «находиться», предшествует и мышлению, и труду. Тело, положение, факт нахождения — все то, что вырисовывается в изначальном отношении к «я-сам», в совпадении «я» с самим собой, — никоим образом не подходит на идеалистически трактуемое представление. Я — это я-сам, здесь, у себя, это мое жилище, моя внутренняя присущность миру. Здесь — моя восприимчивость. В моей позиции — не чувство локализации, а локализация моей чувственности. Позиция, в которой полностью отсутствует трансценденция, нисколько не подходит на понимание мира, выраженное в хайдеггеровском *Da*. Здесь нет ни заботы о бытии, ни отношения с сущим, ни даже отрицания мира — а только его доступность в наслаждении. Есть восприимчивость и даже ограниченность жизни, наивность нерефлексивного «я» — по ту сторону инстинкта, по сю сторону разума.

Но разве обращенный к нам «лик вещей», выступающий в качестве стихии, не отсылает подспудно к другому лику? Подспудно — конечно.

И с точки зрения разума удовлетворение, получаемое при восприятии, выглядит смешным. Однако восприимчивость не является ни слепым разумом, ни безумием. Она предшествует разуму. То, что мы воспринимаем с помощью чувств, не соотносится с тотальностью, на которой оно бы замкнулось. Восприимчивость осуществляет отделение бытия, делает его отдельным и независимым. Позиция «находиться непосредственно» ни к чему не сводится, она не означает упадка способности диалектически прояснять предпосылки непосредственного, приводить их в движение и снимать, сублимируя. Восприимчивость не есть не понимающее себя мышление. Чтобы перейти от имплицитного к эксплицитному, нужен учитель, который привлечет внимание. Привлекать внимание не есть вспомогательное действие. Во внимании «я» совершает акт трансценди-

рования, но для внимания требуется отношение с экстериторностью учителя. Разъяснение предполагает эту трансценденцию.

Ограничение чувства удовлетворения без соотнесения с неограниченным предшествует различению конечного и бесконечного, как оно предстает в мышлении. В описаниях современной психологии, делающих из ощущения островок, выступающий из липкой, темной бездны бессознательного (по отношению к которому осознание восприятия не может не утратить своей искренности), игнорируется фундаментальная, ни к чему не сводимая самодостаточность восприимчивости, из-за факта пребывания в рамках, ограниченных его горизонтом. Но чувствовать — это как раз означает искренне удовлетворяться ощущаемым, наслаждаться, отказываясь от продолжения в бессознательном, быть бездумным, иными словами, свободным от подоплек, двусмысленности, от любых зависимостей, — быть у себя. Освободившееся от всяческого рода противоречий, от любого продолжения, навязываемого мышлением, осуществление всех мгновений нашей жизни становится возможным именно потому, что жизнь обходится без рассудочного вмешательства в необусловленное. Размышлять над каждым из этих актов, несомненно, означало бы располагать их по отношению к бесконечности: однако лишь нерелефлирующее, наивное сознание составляет специфику наслаждения. Наивность сознания характеризовалась как дремлющее мышление, а из такого состояния никак нельзя извлечь мышление. Это — жизнь в том смысле, в каком мы говорим: наслаждаться жизнью. Мы наслаждаемся окружающим до того, как думаем о его продолжении: мы дышим, ходим, видим, прогуливаемся и т. п. ...

Описание наслаждения, каким оно было дано до сих пор, разумеется, не выражает конкретного человека. В действительности человек уже имеет идею бесконечного: он живет в обществе и представляет себе вещи. Отделение, которое осуществляется в виде наслаждения, то есть в виде интериорности, становится осознанием объектов. Вещи фиксируются с помощью слов, которые их представляют, дают сведения о них и тематизируют их. И эта новая устойчивость, которую вещи обретают благодаря языку, означает гораздо больше, чем простое прибавление звука к вещи. За наслаждением — благодаря жилищу, обладанию, обобществлению — вырисовывается высказывание о мире. Овладение и представление добавляют к наслаждению новое событие. В языке они обосновываются в качестве отношения между людьми. Вещь обладает именем и идентичностью — изменения происходят с вещью, которая остается собой: так, камень уменьшается, но остается тем же камнем; я нахожу ручку и кресло теми же, это все — в том же дворце Людовика XIV, где был подписан Версальский договор; тот же поезд — это поезд, отправляющийся в то же самое время. Стало быть, мир восприятия есть мир, где вещи обладают идентичностью; очевидно, что продолжение существования этого мира возможно только благодаря памяти. Самоидентичность людей и преемственность их деятельности накладывают на вещи сетку, где мы обнаруживаем вещи в их идентичности. Земля, на которой обитают владеющие речью люди, заполнена устойчивыми вещами.

Но идентичность вещей нестабильна, она не препятствует их возвращению в стихию. Вещь существует в среде своего разрушения. Когда дерево превращается в дым и пепел, идентичность моего стола исчезает. Обломки уже неразличимы, дым исчезает неизвестно куда. Если моя мысль следит за трансформацией вещей, я очень скоро (как только они лишаются своего содержания) теряю приметы их идентичности. Рассуждения Декарта о куске воска<sup>26\*</sup> напоминают о пути, на котором любая вещь теряет свою идентичность. Для вещи существенно различие материи и формы — так же, как растворение формы в материи. В таком случае место мира восприятия занимает физика с ее количественной мерой.

Различие между формой и материей характерно не для любого опыта. Лицо, например, не имеет формы, которая бы на него накладывалась; но оно не предстает как нечто бесформенное, которому недостает формы и которое в ней нуждается. Вещи обладают формой, их можно наблюдать — видеть в свете их профиль, силуэт. Лицо же *само себя* обозначает. Вещь как силуэт и профиль сохраняет свой характер перспективы, помещаясь относительно определенной точки зрения; таким образом, положение вещи составляет ее бытие. Она не обладает идентичностью в собственном смысле этого слова; способная к превращению во что-либо иное, она, например, может стать деньгами. У вещей нет лица. Конвертируемые, «реализуемые», они имеют цену. Они представляют деньги, поскольку причастны стихийному богатству. Тем самым подтверждается их укорененность в стихийном, их доступность физическому, их значение подручного. Эстетическая окраска, которую человек придает своему миру в целом, означает в самом высоком смысле возвращение к наслаждению и к стихийному. Мир вещей взывает к искусству, где интеллектуальный доступ к бытию осуществляется в наслаждении, где Бесконечность, достояние идеи, обожествлена в конечном, но самодостаточном образе. Любое искусство пластично. Инструменты и средства, уже предполагающие наслаждение, в свою очередь открываются наслаждению. Это, по существу, игрушки — красивая зажигалка, красивый экипаж. Они являются предметами декоративного искусства, они буквально купаются в красоте, где каждый миг пережитого наслаждения вновь ведет к наслаждению.

## 5. Мифический характер стихии

Чувственный мир, выходя за пределы свободы восприятия, говорит не о поражении свободы, а о наслаждении миром, миром, который «для-меня», который меня удовлетворяет. Стихии не относятся к человеку как к месту ссылки, унижая его и ограничивая его свободу. Человек вовсе не пребывает в мире абсурда, куда он якобы заброшен (*geworfen ist*). Это — абсолютная истина. Беспокойство, которое проявляется в наслаждении стихией, в переливании через край мгновения, ускользающего от нежной опеки, компенсируется, как мы увидим в дальнейшем, благодаря труду. Труд восполняет отставание ощущения от стихии.

Однако эта избыточность, преобладание стихии над ощущением, обнаруживающееся в неопределенности, с какой стихия отдается моему наслаждению, носит черты временности. Свойство, о котором речь идет в наслаждении, не является свойством чего-либо. Твердость земли, служащей мне опорой, голубизна неба над моей головой, дуновение ветра, волнение моря, вспышка света не связаны ни с какой субстанцией. Они приходят ниоткуда. Сам факт этого «появления ниоткуда», появления «чего-то», что не существует, явления при том, что ничто не является, — и, следовательно, сам факт *неизменного появления*, при том, что источник его мне неизвестен. — свидетельствует в пользу будущего восприятия и наслаждения. Опять-таки речь не идет о представлении такого будущего, где угроза отодвинута, снята. Именно благодаря представлению наслаждение, посредством труда, становится единоличным властелином мира, интериоризируя его относительно своего местопребывания. Будущее, как тревожная неопределенность, уже заключено в этом чистом свойстве, в котором отсутствует категория субстанции, отсутствует это «нечто». Дело не в том, что я *действительно* ничего не знаю об источнике: в наслаждении качество растворяется в «нигде». Это — *анейрон*<sup>27\*</sup>, отличный от бесконечности и, в противоположность вещи, выступающий как качество, не поддающееся идентификации. Качество не противится идентификации, поскольку оно представляет собой течение, длительность: его характер стихии, его возникновение из «ничего» составляют, напротив, его хрупкость, непрочность в процессе становления — этого времени, предшествующего представлению; оно являет собой угрозу и разрушение.

Характер стихии вполне созвучен мне — он вызывает во мне чувство наслаждения; потребность, какой он соответствует, есть сам *способ* этого соответствия, или счастья. Одна только неопределенность будущего сообщает потребности характер неуверенности, скудости: вероломная стихия и дается в руки, и ускользает. Так что вовсе не отношение потребности к радикальной инаковости определяет несвободу потребности. Сопротивление материи не является абсолютным.

Уже сломленное сопротивление, уступающее труду, вырывает беду в самом наслаждении. Наслаждение соотносится не с бесконечностью, по ту сторону того, что его питает, а с возможным исчезновением того, что его вызывает, с непрочностью счастья. То, что питает его, возникает как счастливая случайность. Эта двусмысленность того, что питает наслаждение, что, с одной стороны, предлагает себя и вызывает чувство удовлетворения, а с другой — уже исчезает, чтобы затеряться в «нигде», отличается от присутствия бесконечного в конечном и от структуры вещи.

Возникновение из «ниоткуда» противопоставляет стихию тому, что мы описываем как «лицо», где именно сущий предстает в качестве личности, персонально. Эмоционально воспринимать возникший ниоткуда лик бытия, в его непроницаемой плотности, значит открываться ничем не гарантированному будущему. Будущее стихии как тревожная неопределенность конкретно переживается в виде мифического божества стихии. Божества, не имеющие лика, то есть безликие, к которым никто не об-

ращается, свидетельствуют о небытии, окружающем эгоизм наслаждения там, где оно вполне освоилось со стихией. Но именно таким образом наслаждение и осуществляет отделение. Отделившееся бытие рискует упасть в язычество, которое свидетельствует о его отделении, где отделение совершается вплоть до того момента, как гибель этих божеств приведет его к атеизму и подлинной трансценденции.

Небытие будущего обеспечивает отделение: стихия, какой мы наслаждаемся, находит свое завершение в небытии, которое отделяет. Стихия, в которой я обретаюсь, граничит с ночью. То, что скрывает лик обращенной ко мне стихии, не является «чем-то», что можно было бы обнаружить; это — постоянно обновляющаяся глубина отсутствия, существование без того, кто существует, безличное как таковое. Этот способ существовать, не обнаруживая себя, быть вне бытия и вне мира следует назвать мифическим. Продолжение стихии в ночи — это царство мифических богов. Наслаждение не имеет никаких гарантий. Но такого рода будущее не носит характера *Geworfenheit*, поскольку отсутствие гарантий угрожает наслаждению, уже счастливому в самой стихии, и только это делает его способным испытывать беспокойство.

Мы описали это ночное измерение будущего, прибегнув к выражению *il y a*. Стихия продолжает свое существование в *il y a*. Наслаждение, являясь интериоризацией, сталкивается с чуждостью самой земли.

Однако оно получает поддержку в труде и обладании.

## В. «Я» и зависимость

### 1. Радость и ее развитие

Движение к себе, свойственное наслаждению и счастью, свидетельствует о самодостаточности «я», хотя образ закручивающейся спирали, который мы использовали, не позволяет видеть причину этой самодостаточности в недостаточности ситуации «жить чем-то». «Я» — это счастье, и, конечно же, пребывание «у себя». Однако, будучи самодостаточным в условиях собственной недостаточности, «я» остается в «не-я»: «я» — это наслаждение чем-то «иным», а не собой. «Я» автохтонно, то есть укоренено в том, чем само не является, однако в этой укорененности «я» остается независимым и отделенным. Отношение «я» к «не-я» как счастье, которое приводит в движение «я», заключается не в принятии на себя «не-я» и не в отказе от «не-я». Между «я» и тем, *чем оно живет*, нет абсолютной дистанции, разделяющей Самотождественного и Иное. Принятие того, чем мы живем, либо отказ от него предполагает предварительное *согласие*, которое одновременно и дано, и обретено, согласие на счастье. Изначальное согласие — согласие жить — не отчуждает, а поддерживает «я», составляя его «у себя». Вопреки анонимному *il y a*, вызывающему ужас, вопреки вызванному им трепету и головокружению, потрясению «я», живущему в разладе с собой, счастье, обусловленное наслаждением, утверждает Я в его пребывании «у себя». Но если «я» в своем огно-

шении к «не-я» мира, где «я» обитает, выступает самодостаточным, пребывает в мгновеньи, вырванном из непрерывности времени, избавленное от необходимости принимать прошлое или отказываться от него, то этим избавлением оно обязано отнюдь не привилегии на вечность. Истинная позиция «я» во времени заключается в способности прервать его ход и вновь шаг за шагом пройти его с самого начала. Именно это и происходит в рамках той или иной деятельности. Началом в течении непрерывности может быть только деятельность. Однако время, когда «я» может начать свою деятельность, возвещает о непрочности его независимости. Отравляющая наслаждение неуверенность в будущем напоминает о том, что независимость наслаждения несет в себе и его зависимость. Счастью не удастся скрыть этот недостаток его суверенности, который заявляет о себе как о «субъективном», «психическом», как о «сугубо внутреннем». Отнесение всех способов бытия к «я», к неискоренимой субъективности, формирующейся в счастливом наслаждении, не делает субъективность абсолютной, независимой от «не-я». «Не-я» питает наслаждение, «я» нуждается в мире, который его вдохновляет. Свобода наслаждения, таким образом, ощущает свою ограниченность. Ограничение свободы связано не с тем, что «я» не вольно было в своем рождении и существует в уже данной ситуации: ограничение свободы обусловлено тем, что полнота момента наслаждения не может оградить себя от неведомого в самой стихии, которой «я» наслаждается, что радость остается случайностью, счастливой встречей. Тот факт, что наслаждение — всего лишь пустота, которую предстоит заполнить, никоим образом не ставит под сомнение качественную полноту наслаждения. Наслаждение и счастье не исчисляются тем, сколько бытия — или небытия — взаимно уравнивают друг друга либо образуют нехватку. Наслаждение — это неистовство, высшая точка, в которой преодолевается простое отправление бытия. Однако счастье, испытываемое при наслаждении, удовлетворение потребностей (а также и то, что последовательность «потребность — удовлетворение» не нарушается) могут быть омрачены заботой о завтрашнем дне, живущей в бездонных глубинах стихии, где мы черпаем наслаждение. Счастье наслаждения процветает, питаясь «нехваткой», свойственной потребности, и находясь в зависимости от «другого», то есть от счастливой встречи, от везения. Но такого рода зависимость не дает основания ни для изобличения иллюзорности удовольствия, ни для признания заброшенности живущего в мире человека. Не следует смешивать нужду, которая угрожает жизни как способности «жить чем-то» — поскольку того, чем живет жизнь, она может лишиться, — и недостаток желания, уже заключенного в наслаждении, способного через удовлетворение превратить ничем не приметное бытие в ликование. С другой стороны, «нехватка», свойственная потребности, ни в коем случае не говорит об иррациональности чувственно данного, как если бы оно покушалось на автономию разумной личности. Страдая от «нехватки», лежащей в основании потребности, разум не смущается обнаружением предсуществующей свободе *данности*: поскольку нельзя сначала признать «я», а затем задаваться вопросом, не ущемляют ли его погрех-



ность и наслаждение или. быть может, они его ограничивают, наносят ему ущерб или отрицают его. В наслаждении «я» становится самим собой.

## 2. Любовь к жизни

Вначале это — щедро, райски одаренное бытие. Ощущение «пустоты» предполагает, что осознающая его потребность уже присутствует в наслаждении — будь то наслаждение воздухом, которым мы дышим. Эта пустота предваряет радость удовлетворения, которая *значительно лучше*, чем невозмутимость духа. На горизонте наслаждения вырисовывается Стрдание, ни в коей мере не ставя под вопрос чувственную жизнь, вырисовывается на ее горизонте, сопрягаясь с радостью жить. Отныне жизнь любима. «Я», конечно, может восставать против данных ему условий, поскольку, живя «у себя», оно себя не теряет и остается дистанцированным от того, чем живет. Но это расхождение между «я» и тем, что его питает, не допускает отрицания пищи как таковой. Если даже данное расхождение и может перерасти в противостояние, оно будет сохраняться исключительно в рамках той самой ситуации, которую оно отрицает и которой питается. Любое противостояние жизни протекает внутри жизни и соотносится с ее ценностями. Такова *любовь к жизни*, предустановленная гармония с тем, чему еще только предстоит с нами случиться.

Любовь к жизни не похожа на заботу о жизни, которую можно было бы свести к пониманию бытия, или к онтологии. Любовь к жизни любит не бытие, а счастье быть. Жизнь, которую мы любим, это наслаждение жизнью, чувство удовлетворения, уже ощущаемое в отрицании его, в отказе от удовлетворения во имя удовлетворения. Отношение жизни к жизни, любовь к жизни не являются ни представлением о жизни, ни размышлением о жизни. Расхождение между мной и моим чувством радости не оставляет места для тотального отказа. В бунте нет радикального отказа, нет даже намек на него — это походит на отношение к жизни со стороны искателя наслаждений. Известное притупление чувств не дает разыграться свободе, которая свела бы их на нет. *Gnose чувства — это уже наслаждение*. То, что можно попытаться представить как отрицаемое наслаждением либо как дающее ему пищу, не утверждается в себе, а отдается нам сразу. Наслаждение непосредственно затрагивает мир, в котором нет ни тайны, ни действительной чуждости. Врожденная позитивность наслаждения, в котором нет ни грана греховности, ничему не противостоит и в этом смысле изначально самодостаточна. Наслаждение — это миг или промедление, достижение *carpe diem*<sup>28\*</sup>, суверенный принцип: «после нас хоть потоп». Эти притязания представляли бы собой чистейший абсурд, а не извечное искушение, если бы миг наслаждения не был в состоянии полностью вырваться из слабейших пуг длительности.

Следовательно, потребность нельзя охарактеризовать ни как свободу, поскольку она есть зависимость, ни как бездействие, поскольку она живет тем, что, утратив свою таинственность и став привычным, не поработает ее, а радуется. Философы существования, твердящие о заброшенности, впадают в заблуждение, говоря о противоречии между Я и его ра-

достью, — проистекает ли это противоречие из беспокойства, сопутствующего наслаждению и вызванного страхом перед неопределенностью будущего, или из страдания, неразрывно связанного с трудом. Бытие в своей тотальности ни от чего этого не отказывается. Противостоит бытию, «я» ищет прибежища в самом бытии. Самоубийство трагично, поскольку смерть не приносит с собой решения всех тех проблем, которые возникают с нашим рождением, она неспособна также и дискредитировать ценности земной жизни. В этом — смысл последнего восклицания Макбета<sup>29\*</sup>, бросающего вызов смерти, побежденного, поскольку мир не рушится одновременно с его смертью.

Страдание в одно и то же время приходит в отчаяние, поскольку оно накрепко связано с бытием, и любит бытие, к которому приковано. Нет никакой возможности выйти из жизни. Вот вам трагедия! И вот — комедия! *Taedium vitae*<sup>30\*</sup> погружено в любовь к жизни, которую оно отвергает. Отчаяние не порывает связи с идеалом радости. В действительности этот пессимизм имеет своей основой экономику: в нем говорит страх перед завтрашним днем и перед тяжестью труда, на роли которых в метафизическом желании мы остановимся ниже. Марксистская точка зрения сохраняет здесь все свое значение, даже если рассматривать ее в иной перспективе. Страдание, вызванное потребностью, смягчается не потерей желания, а удовлетворением потребности. Потребность себялюбива, и человек счастлив тем, что имеет потребности. Тот, кто свободен от потребностей, не более счастлив, чем тот, кто их ощущает: это справедливо, если только это вне счастья и несчастья. Пусть радость удовлетворения отмечена нуждой, пусть вместо того, чтобы обладать неисчерпаемой полнотой, мы достигаем наслаждения через нужду и труд, — эта ситуация связана с самой структурой отделения. Отделение, совершающееся из эгоизма, было бы пустым звуком, если бы отделившееся и самодостаточное бытие, его, не слышало глухого рокота небытия, куда возвращаются и где теряются стихии.

С помощью труда можно преодолеть нужду, вызываемую не потребностью, а неуверенностью в завтрашнем дне.

Как мы увидим дальше, небытие будущего находится во временном интервале, где пребывают также обладание и труд. Переход от мгновенного наслаждения к созданию вещей соотносится с жилищем, с экономикой, которая основывается на принятии другого. Пессимизм одиночества излечим — человек владеет средствами от собственных недугов, более того, эти средства опережают неудачи.

Однако сам труд, благодаря которому я живу свободно, защищая себя от превратностей жизни, не придает ей высшего смысла. Он тоже становится тем, *чем я живу*. Я живу всем тем, что содержит в себе жизнь, — в том числе и трудом, который обеспечивает мое будущее. Я живу моим трудом так же, как живу воздухом, светом, хлебом. Крайняя ситуация, когда гнетущая нужда не имеет ничего общего с наслаждением, а именно, условия жизни пролетария, обрекающие его на проклятый труд, когда потребности физического существования не могут найти удовлетворения, — вот где мы встречаемся с абсурдным миром заброшенности (*Geworfenheit*).

### 3. Наслаждение и отделение.

В наслаждении чувствуется трепет эгоистического бытия. Наслаждение отделяет, втягивая нас при этом в содержания, которыми оно живет. Отделение совершается в качестве позитивного действия этого втягивания. Оно не означает простого отрыва, в отличие от пространственного отдаления. Быть отдельным означает быть «у себя». Однако быть «у себя» это и есть «жить чем-то», наслаждаться стихией. «Неудача» при конституировании объектов, которыми мы живем, — не в иррациональности или непроницаемости этих объектов: она заключена в их функционировании в качестве пищи. Пища — это не то, что невозможно себе представить, она способна быть представленной; однако в ней «я» находит себя. Двусмысленность конституирования, при котором представленный мир обуславливает факт представления, заключается в самом *способе бытия* того, что не только является положенным, но и *само себя* полагает. Абсолютная пустота, «нигде», в котором теряется и откуда возникает стихия, лепит со всех сторон островок «я», живущий внутренней жизнью. Интериорность, открываемая наслаждением, не добавляется к «наделенному» сознательной жизнью субъекту в качестве атрибута, одного из психологических свойств. Интериорность наслаждения — это отделение «в себе», способ, благодаря которому в экономике бытия может произойти такое событие, как отделение.

Счастье есть принцип индивидуации, но индивидуация сама по себе постигается только изнутри, с помощью интериорности. В счастье наслаждения осуществляется индивидуация, самоперсонификация, субстанциализация «я», которое обретает независимость, забывая о бездонных глубинах прошлого и о том инстинкте, который хранит их в себе. Наслаждение — это создание самого бытия, существа, которое *рождается*, разрывает невозмутимую вечность своего зародышевого или внутриутробного существования, чтобы стать личностью, которая, живя окружающим миром, живет «у себя». Нескончаемое превращение экстатического представления в наслаждение, которое мы совершали изо дня в день, ежеминутно возрождает предшествование того, что я конституирую, самому конституированию. Это — прожитое и ныне живущее прошлое, если подразумевать под этим не живое или очень близкое нам воспоминание и даже не прошлое, которое налагает на нас свой отпечаток, держит нас и тем самым поработает, а прошлое, закладывающее фундамент того, что отделяется и освобождается от этого прошлого. Освобождение, искрящееся в безоблачности счастья, — это отделение. Его свободный полет, его грация, непринужденность ощущаются — и осуществляются — как легкость и свежесть утра. Свобода, соотносящаяся со счастьем, созданная из счастья, сравнима с существом сотворенным, не являющимся *causa sui*.

Мы попытались сформулировать понятие наслаждения, в котором зарождается и пульсирует «я»; при этом мы не стали определять «я» через свободу. Свобода как возможность начала, соотносящаяся со счастьем, с чудом звездного часа, вырывающегося из преемственности времен, — это творение Я, а вовсе не одно из испытаний, «выпадающих» на его долю. Отделение, атеизм — эти негативные понятия появляются как следствия

вполне позитивных событий. Быть «я», быть атеистом, быть «у себя», быть отдельным, счастливым, сотворенным — все это слова- синонимы.

Эгоизм, наслаждение, как и всё измерение интериорности (все они выражают отделение), являются необходимыми для идеи Бесконечного, или для отношения к Другому, пробивающему себе путь, исходя из отдельного и конечного бытия. Итак, метафизическое желание, которое может зародиться только в отдельном бытии, то есть у того, кто наслаждается, кто эгоистичен и удовлетворен, не вытекает из наслаждения. Но если отдельное бытие, то есть бытие чувствующее, необходимо для зарождения в лоне метафизики бесконечности и экстериорности, то, диалектически конституируя себя в качестве тезиса или антитезиса, оно разрушило бы экстериорность. Бесконечное не порождает конечное в качестве собственной противоположности. Так же как интериорность наслаждения не выводится из трансцендентного отношения, последнее не выводится (под видом диалектической антитезы) из отдельного бытия, чтобы соответствовать субъективности, подобно тому, как единство соответствует различию между двумя терминами какого-либо отношения. Отделение и трансцендирование совершаются на разных уровнях. Мы находимся за пределами диалектического примирения «я» и «не-я» — в вечности представления (или в самоидентичности «я»).

Ни отдельное бытие, ни бытие бесконечное не возникают как антитетичные термины. Необходимо, чтобы интериорность, обеспечивающая отделение (которое при этом не должно быть абстрактным противовесом понятию связи), породила абсолютно замкнутое в себе бытие, изолированность которого не была бы диалектическим следствием его противостояния Другому. И надо, чтобы эта замкнутость не препятствовала выходу вовне, за пределы интериорности, чтобы то, что находится вне ее, могло непредсказуемым образом обнаруживать себя и общаться с ней и не толкало — в силу простого контраста — отделившееся бытие к изоляции. Надо, чтобы в отделившемся бытии дверь в экстериорность была одновременно и открыта, и закрыта. Следовательно, надо, чтобы закрытость отдельного бытия была достаточно неоднозначной, чтобы, с одной стороны, интериорность, необходимая для зарождения идеи бесконечного, оставалась *реальной*, а не только кажущейся, чтобы путь внутреннего бытия продолжился в эгоистическом атеизме, который не могло бы опровергнуть ничто внешнее, и продолжился таким образом, чтобы в каждый момент ниспадения в интериорность бытие, погружающееся в себя, не соотносилось, в чисто диалектической игре и в форме абстрактной корреляции, с экстериорностью. Но с другой стороны, необходимо, чтобы *в самой интериорности*, углубляемой наслаждением, возникло нечто гетерономное, толкающее навстречу другой судьбе, отличной от этого самоугождения, животного по своей сути. Если измерение интериорности не в состоянии опровергнуть собственную интериорность путем появления, в ходе этого погружения в себя по наклонной плоскости наслаждения, чужеродного элемента, необходимо, чтобы в процессе этого погружения произошел толчок, который, не меняя направления движения интериоризации и не разрывая ткани внутренней субстанции, предоставил бы *случай* для возобновления связи с внешним окружением. Ин-

териорность должна быть одновременно и закрытой, и открытой. Так и только так может быть охарактеризована возможность вырваться за пределы животного состояния.

На эту специфическую задачу наслаждение реагирует своей фундаментальной необеспеченностью. Такая необеспеченность не является следствием чужеродности мира по отношению к наслаждению, которая, если можно так выразиться, ставила бы под удар суверенность «я». Счастье, обусловленное наслаждением, весомее любого беспокойства, но беспокойство может его нарушить (чувство тревоги), — вот в чем расхождение между человеком и животным. Счастье, обусловленное наслаждением, сильнее любого беспокойства: как бы мы ни тревожились по поводу завтрашнего дня, ощущение счастья жить — дышать, видеть, чувствовать («Ещё минуточку, господин палач!»), — сохраняющееся и в беспокойстве, является преградой, встающей на пути тех, кто решил покинуть этот мир, будучи одолеваем невыносимой тревогой. *Мы бежим от жизни к жизни.* Мысль о самоубийстве возникает у человека, уже находящегося в отношении к Другому, уже способного жить *для другого*. Все это говорит о возможности метафизического существования. Только способное к самопожертвованию существо может решиться на самоубийство. Прежде, чем говорить о человеке как о способном на самоубийство животном, его следует определить как существо, способное *жить* для другого и *быть*, отталкиваясь от другого, внешним по отношению к себе. Однако трагический характер самоубийства и самопожертвования свидетельствует о радикальном характере любви к жизни. Исконное отношение человека к материальному миру — не отрицание, а наслаждение, приятие жизни. Только в отношении этого приятия, лишь с точки зрения удовлетворения, которое не преодолевается в интериорности, поскольку само ее создает, мир может оказаться враждебным, вызывая необходимость отрицать его и завоевывать. Если ненадежность мира, вполне допустимая при наслаждении, мешает наслаждению, то ей все же не дано устранить фундаментальное согласие с жизнью. Эта ненадежность намечает внутри наслаждения пограничную черту, которая связана не с обнаружением Другого и не с неким чужеродным содержанием, а в некотором роде с небытием. Она зависит от способа, каким стихия, которой довольствуется и наслаждается отдельное бытие, является этому бытию, — от мифологической насыщенности, в которой стихия находит свое продолжение и теряется. Эта ненадежность, очерчивающая таким образом контуры небытия вокруг внутренней жизни, подтверждая ее островное положение, переживается в миге наслаждения как забота о завтрашнем дне.

Но именно так в интериорности обнаруживается измерение, позволяющее ей открыть для себя трансценденцию. В заботе о завтрашнем дне проявляется изначальный феномен сущности неопределенного будущего чувственности. Чтобы возникло это будущее с его характером «отсрочки» и *промедления*, благодаря которому *труд*, побеждая неопределенность и ненадежность будущего и восстанавливая *власть* над ним, представляет отделение в виде экономической независимости, отдельное бытие должно уметь сосредоточиться в себе и быть представленным. *Сосредоточение и представление* конкретно осуществляются как *обитание в жилище*,

или как Дом. Однако интериорность дома создана из экстерриториальности в самих элементах наслаждения, которыми питается жизнь. И эта экстерриториальность имеет определенное положительное лицо. Оно проявляется в интимности, полной нежности и тепла. Это — не субъективное состояние души, а событие в ойкумене бытия — восхитительная «непоследовательность» в онтологической упорядоченности. Сама интенциональная структура нежности такова, что она касается отдельного бытия, исходя от Другого, который *проявляет себя* — именно в силу своей инаковости — не в порыве отрицания «я», а в качестве врожденного феномена нежности.

Данная работа в целом направлена на то, чтобы выявить отношение к Другому, отвергая не только логику противоречия, согласно которой другое А есть не-А, отрицание А, но и диалектическую логику, в соответствии с которой Самодостаточный диалектически присутствует в Другом и соединяется с ним в Единстве системы. Отношение лица, заведомо мирное, поскольку оно отвечает неутолимой Жажде Бесконечного, где сама война — всего лишь возможность, но отнюдь не условие — изначально осуществляется в нежности женского лица: в этой нежности отдельное бытие может сосредоточиться, благодаря ей оно *живет* и осуществляет отделение в месте своего обитания. Таким образом, жилище с его интимностью, делающее возможным отделение человеческого существа, предполагает первое явление Другого.

Так, идея бесконечности, являющая себя в лице, *нуждается не только* в отделившемся бытии. Для отделения необходим свет, излучаемый лицом. Однако, создавая основу для близости, царящей в доме, идея бесконечного вызывает отделение не с помощью каких-то сил противоречия либо требования диалектики, а посредством женской благодати своего излучения. Сила противоречия, диалектического постулата уничтожила бы трансценденцию, интегрируя, синтезируя ее.

## Г. Жилище

### 1. Обитание

Можно интерпретировать обитание как использование человеком одного «инструмента» среди прочих. В таком случае дом служил бы для обитания, как молоток — для забивания гвоздей или перо — для написания письма. В самом деле, дом относится к тому, что необходимо для жизни человека. Он дает человеку приют, укрывает от непогоды, ограждает от врагов и докучливых людей. Однако в той системе целесообразности, в которой проходит человеческая жизнь, дом занимает особое место. Речь здесь не идет о конечной цели. Если бы дом составлял для нас высшую цель, если бы мы «наслаждались» своим домом, это не выявляло бы его специфичности. Ведь все «инструменты», помимо своей полезности в качестве средств для выполнения определенной задачи, представляют для нас еще и непосредственный интерес. В самом деле, мне может *нравиться* держать в руках какой-либо инструмент, работать им — выполнять с его помощью те или иные операции; разумеется, они

необходимы для решения определенной задачи, однако эта цель удалена от меня гораздо более, чем удовольствие или огорчения, доставляемые мне самими этими движениями, которые, во всех случаях, наполняют или *питают* мою жизнь. Особая роль дома заключается не в том, что он является целью человеческой деятельности; он — ее условие и, в этом смысле, начало. Сосредоточенность, необходимая для того, чтобы природа могла быть нами представлена и обработана, чтобы она выступила перед нами в качестве мира, реализуется в виде дома. Человек пребывает в мире, как если бы он пришел к нему из некоей особой сферы, в которой он «у себя», в которую он может в любой момент удалиться. Он приходит в мир не из межзвездного пространства, где, предположим, он уже освоился, откуда может всякий раз приступать к опасному приземлению. Однако нельзя сказать, что он насильственно заброшен в мир и покинут. Находясь одновременно и внутри и вовне, человек движется вовне, исходя из интимности.

Но, с другой стороны, эта интимность раскрывается в доме, который расположен вовне. Действительно, жилище, как строение, принадлежит миру объектов. Но такая принадлежность не умаляет значения того факта, что любое рассмотрение объектов — в том числе и строений — осуществляется, отправляясь от жилища. Конкретно, не жилище располагается в мире объектов, а мир объектов располагается относительно моего жилища. Идеалистический субъект, *a priori* создающий свой объект и даже место, где он сам находится, строго говоря, создает все это не *a priori*, а *задним числом*, после того, как сам обособился там в качестве конкретного существа — помимо знания, мышления, идеи, в которые он хотел бы затем заключить факт обитания, не имеющий ничего общего со знанием.

Анализ наслаждения и состояния «*жить чем-то*» показал, что бытие не растворяется ни в эмпирических событиях, ни в мыслях, отражающих эти события или «интенционально» направленных на них. Характеризовать обитание как понимание определенной совокупности человеческих тел и строений значит забывать, оставлять в стороне вопрос о проникновении сознания в вещи: последнее заключается не в том, что сознание воспроизводит вещи, а в специфической интенциональности, конкретизации. Сформулировать это можно следующим образом: сознание о мире уже есть сознание, проходящее *через* мир. Так, уже та или иная вещь наблюдаемого нами мира есть орган или необходимое средство видения: голова, глаз, очки, свет, лампа, книги, школа. Цивилизация труда и обладания вообще возникает как конкретизация отдельного бытия, осуществляющего свое отделение. Однако эта цивилизация говорит о воплощении сознания и об обитании — о существовании, исходящем из интимности дома; это и есть самая первая конкретизация. Само понятие идеалистического субъекта рождено непониманием этой расширенной конкретизации. «*Для-себя*» субъекта полагалось в некоей разреженной атмосфере, и его полагание ничего не прибавляло к этому самопредставлению, включающему в себя данную позицию. Созерцание с его претензией на конституирование, задним числом, и самого жилища, разумеется, свидетельствует об отделении, или, точнее, является необходимым моментом его осуществления. Но жилище не долж-

но теряться среди прочих условий представления, даже если представление обусловлено таким образом, что «поглощает» условия собственного возникновения. Ибо это «поглощение» совершается лишь задним числом, *a posteriori*. Субъект, созерцающий мир, как бы «подменяет» событие жилища, возвращение к стихийному (то есть к непосредственному, правда, уже озабоченному завтрашним днем наслаждению), сосредоточенность в интимности дома.

Изоляция как атмосфера дома не порождает уже тем самым, словно по мановению волшебной палочки, сосредоточенность, человеческую субъективность. Здесь необходимо поменять местами термины: сосредоточенность, эта работа по отделению, конкретизируется как существование в месте обитания, как экономическое существование. Поскольку «я» существует в сосредоточении, оно практически укрывается в доме. Страние обретает значение жилища лишь на основе этого сосредоточения. Однако «конкретизация» отражает не только возможность, которую она конкретизирует, чтобы выявить в ней скрытые связи. Интериорность, конкретно *осуществляемая* домом, переход к действию — *энергия* — сосредоточения благодаря жилищу открывает новые возможности, которые возможность сосредоточения, собственно, не содержала в себе, но которые, будучи присущи ее *энергии*, проявляют себя при ее разворачивании. Каким образом обитание, актуализирующее эту сосредоточенность, эту интимность, эту теплоту, эту нежность, делает возможными труд и представление, являющиеся конечным звеном в структуре отделения? Мы это сейчас увидим. Но прежде необходимо описать «интенциональные импликации» самого сосредоточения и нежности, в атмосфере которой оно живет.

## 2. Обитание и женское начало

Сосредоточенность, в общепринятом смысле, указывает на то, что непосредственные реакции, вызываемые у человека внешним миром, сдерживаются в результате более внимательного всматривания в себя, в свои возможности и ситуацию. Сосредоточенность совпадает уже с направлением внимания, ставшего независимым от непосредственного наслаждения, поскольку оно больше не черпает свою свободу в ликовании стихии. В чем же внимание черпает свободу? Каким образом целостная рефлексия дается бытию, которое никогда не может стать *голым фактом* существования, чье существование — это жизнь, такая жизнь, о которой говорят: «жить чем-то»? Каким образом в лоне жизни, суть которой выражена в словах «жить чем-то», наслаждающейся стихией и занятой преодолением тревожности наслаждения, может возникнуть некая дистанция? Означает ли сосредоточенность пребывание в зоне безразличия, в пустоте, в одном из «междумирий», где живут боги Эпикура<sup>11</sup>? Теряет ли тем самым «Я» свое подтверждение, которое оно, как «живущее чем-то», «наслаждающееся чем-то», получает в питающей его стихии и не может получить ни в каком ином месте? Во всяком случае, если дистанция по отношению к наслаждению означает не холодную пустоту, а переживается положительно, как измерение интериорности, берущее начало в привычной интимности, в которую погружена жизнь?



Близость мира, свыкнутость с ним — это не только следствие усвоенных нами в этом мире привычек, сглаживающих его шероховатости, являющихся мерой приспособления живого существа к миру, которым оно наслаждается и который его питает. Привычность и интимность рождаются как нежность, распространяющаяся на лик вещей. В этом — не только соответствие природы потребностям отделившегося бытия, которое сразу наслаждается этим и конституирует себя в этом наслаждении в качестве отдельного, то есть в качестве «я», — но и нежность дружелюбия в отношении этого «я». Интимность, которую предполагает подобная свыкнутость, — это *интимность, которую мы делим с кем-то*. Внутренняя сущность сосредоточенности — это одиночество в мире, уже человеческом. Сосредоточенность соотносится с согласием.

Но каким образом отделенность одиночества, интимность могут проявляться перед лицом Другого? Не является ли само присутствие Другого уже языком и трансценденцией?

Чтобы во вселенной бытия могла осуществиться сокровенность сосредоточенности, необходимо, чтобы присутствие Другого обнаруживалось не только в его лице, прорезывающем его пластический облик, но обнаруживалось, одновременно с этим присутствием, при удалении, отсутствии Другого. Подобная одновременность — не абстрактное диалектическое построение, а сама сущность тайны. Этот Другой, чье присутствие тайным образом является и отсутствием, откуда, по преимуществу, и берет начало позиция гостеприимной расположенности, которая очерчивает поле интимности, — Женщина. Женщина — условие сосредоточенности, внутренней жизни Дома, обитания.

Сама по себе ситуация «жить чем-то», непосредственное наслаждение стихией еще не является обитанием. В свою очередь обитание еще не является трансценденцией языка. Другой, приемлющий в сокровенности согласия, не есть *Вы* лица, обнаруживающего себя в высоком измерении; он есть именно «ты» — обращение, свойственное интимности, язык без назидания, язык молчаливый, согласие, не требующее слов; выражение, хранящее свою тайну. Отношение «я — ты», в котором Бубер усматривает выражение межчеловеческого общения, в действительности является отношением не к собеседнику, а к женской инаковости. Эта инаковость расположена в ином плане, нежели план языка; она ни в коей мере не представляет также скудный, лепечущий, примитивный язык. Напротив, сдержанность, тайна этого присутствия заключает в себе все возможности трансцендентного отношения к другому. Такая инаковость осуществляет свою функцию интериоризации и постигается исключительно на основе развернувшейся человеческой личности; но именно в женщине последняя может сдерживаться, чтобы приоткрыться в качестве инаковости. Вот — новая, неустранимая возможность, восхитительная слабость бытия, источник нежности как таковой.

Интимность — это осуществление, *en-ergie* отделения. На ее основе отделение конституируется как жилище и обитание. Итак, существовать значит обитать. Обитание — это не просто фактичность анонимной реальности существа, заброшенного в существование, как бросают камень через плечо. Оно является сосредоточением, встречей с собой, углубле-

нием в себя как в прибежище, где «я» ожидают гостеприимство, человеческое участие. Участие, существеннейшей особенностью которого остается молчащий язык. Эти безмолвные движения женского существа, чья поступь отдается в скрытых глубинах бытия, — это не волнующее таинство вкрадчивого животного начала, странную двусмысленность которого любит подчеркивать Бодлер.

Отделение, которое конкретизируется в интимности дома, намечает новые отношения со средой.

### 3. Дом и обладание

Дом не укореняет отделившееся бытие в почве, чтобы дать ему возможность общаться со средой на растительном уровне. Дом живет, как бы отступая от анонимности земли, света, леса, дороги, моря, реки. У дома есть «собственное место» и притом — своя тайна. Благодаря жилищу отделившееся бытие порывает свои связи с природным существованием, погружаясь в среду, где судорожное, беспокойное наслаждение переходит в заботу. Обращаясь между видимым и невидимым, это бытие в любую минуту готово вернуться в собственные глубины, преддверием в которые служат его дом, его угол, шатер, пещера. Исконная функция дома состоит не в том, чтобы придать бытию направление с помощью архитектуры здания, обозначить место, а в том, чтобы разорвать целостность среды, дать там место утопии, где «я» может сосредоточиться, будучи «у себя». Отделение не изолирует «я», как если бы «я» было просто вырвано из среды. Отделение делает возможными труд и обладание.

Экстатическое, непосредственное наслаждение, которому «я» — в каком-то смысле увлекаемое смутной бездной стихии — могло бы предаться, в доме задерживается, приостанавливается. Однако эта приостановка не устраняет моего взаимоотношения со стихией. Жилище остается по-своему открытым стихии, от которой оно отделяется. Окно лишает расстояние, которое само по себе двусмысленно, поскольку является одновременно и удалением, и приближением, этой двойственности, чтобы сделать возможным доминирующий взгляд, взгляд того, кто сам невидим, взгляд созерцающий. Среда остается в распоряжении «я» — оно может ее принять либо не принять. Вследствие этого труд смог вырвать вещи из стихии и тем самым совершить *открытие* мира. Этот естественный захват, осуществляемый трудом, который *порождает* вещи и преобразует природу в мир, предполагает, так же как и созерцательность взгляда, сосредоточение «я» в своем жилище. Движение, которым бытие создает свое «у себя», открывает и обеспечивает для себя интериорность, становится движением, приводящим отдельное бытие к сосредоточенности. В жилище совершается сокрытое рождение мира.

Отсроченность наслаждения открывает доступ к миру, иными словами, к ничейному бытию, готовому, тем не менее, принадлежать тому, кто вступит во владение им. Здесь не существует причинной связи: мир не возникает из этой *отсрочки*, на которую *решилось* абстрактное мышление. Единственный конкретный смысл отсрочки наслаждения заключается именно в этом предоставлении в распоряжение, являющемся ее en-ergie.

Для развертывания этой *en-ergie* нужна новая ситуация в бытии: она создается не абстрактным мышлением, а пребыванием в жилище. Это пребывание в жилище, обитание обуславливает любую эмпиричность и структуру самой фактичности до того, как становится эмпирическим фактом, предстая в качестве объекта созерцания. Пребывание «у себя» значительно сложнее той внешней простоты, какую в нем усматривает абстрактный анализ «для-себя».

На последующих страницах мы опишем отношение, которое дом устанавливает с миром, подлежащим овладению, завоеванию, *освоению, интериоризации*. Первый шаг экономики на деле является эгоистичным — он не является ни трансценденцией, ни выражением. Труд, вырывающий вещи из стихии, в которую я погружен, обнаруживает прочные субстанции, но он сразу же ставит под вопрос независимость их прочного бытия, овладевая ими в качестве движимости, которую можно транспортировать, держать про запас, переносить в дом.

Дом, лежащий в основании овладения, не является владением в том же смысле, что движимое имущество, которое он может собрать под своей крышей и охранять. Дом — находится во власти, поскольку он теперь гостеприимен по отношению к своему владельцу. Это отсылает нас к его сущностной интериорности и к тому, кто обитает в нем до любого обитания, кто преимущественно приемлет, к приемлющему как таковому — к женскому бытию. Стоит ли добавлять, что речь здесь идет не о том, чтобы, рискуя быть смешным, защищать эмпирическую истину (или ее противоположность), согласно которой дом *фактически* предполагает присутствие в нем женщины? Женское начало встречалось в данном анализе в качестве одной из важнейших вех, обозначающих горизонт внутренней жизни, — и эмпирическое отсутствие в доме человеческого существа «женского пола» ничего не меняет в измерении женственности, которое остается открытым как сама гостеприимность дома.

#### 4. Обладание и труд

Подступ к миру начинается с движения, которое, исходя из утопии жилища, пробегает некое пространство, чтобы осуществить его изначальный захват, овладение, присвоение. Тем самым бывает положен конец неопределенному будущему стихии. Стихия, ограниченная четырьмя стенами дома, умиротворяется, став предметом обладания. Здесь она выступает в качестве вещи, говоря о которой, как мне кажется, можно употребить слово «покой», как если бы речь шла о *nature morte*. Подобное овладение стихийным — это труд.

Достигаемое с помощью труда, начинающееся с дома обладание вещами отличается от непосредственной связи с «не-я», переживаемой в наслаждении, обладание, в основе которого не лежит присвоение: такое обладание свойственно чувственности, которая «владеет», не беря. В наслаждении «я» ничем не овладевает. Оно с самого начала «живет чем-то». Овладение через наслаждение совпадает с самим наслаждением. Чувственности не предшествует никакая деятельность. Но зато обладать в наслаждении означает одновременно быть во власти, быть беззащитным перед лицом неисчерпаемой глубины — тревожащим будущим стихии.

Обладание, в основе которого лежит жилище, отличается от содержания обладания и от наслаждения этим содержанием. Захватывая ради обладания, труд приостанавливает в стихии, увлекающей, но поглощающей наслаждающееся «я», независимость стихии: ее бытие. Вещь свидетельствует об этом схватывании, или постижении, то есть об онтологии. Обладание нейтрализует это бытие: вещь как обладание — это сущее, утратившее свое бытие. Тем самым обладание, путем этого приостановления, объемлет (*com-prend*) бытие сущего, и только таким образом возникает вещь. Онтология, которая схватывает бытие сущего, онтология как отношение к вещам, как их проявление — это спонтанная деятельность любого живущего на земле, предшествующая теоретическому познанию. Обладание подчиняет себе, приостанавливает, отсрочивает будущее стихии — ее независимость, ее бытие. «Будущее непредвидимо» не потому, что оно превосходит возможности видения, а потому что, безликое, теряющееся в небытии, оно является частью неизмеримых глубин стихии, выступая из непроницаемой, не имеющей истока толщи, из дурной бесконечности, или из неопределенности, из *apeiron*. Будущее не имеет истока, поскольку оно лишено субстанции и не может зацепиться за «что-то»; оно — качество, которое ничего не определяет, у него нет нулевой отметки, где проходила бы та или иная ось координат; это — абсолютно недетерминированная первоматерия. Приостановить путем обладания эту независимость бытия, эту материальность стихийного «не-я» не означает ни *мыслить* такое прекращение, ни добиться с его помощью какой-либо формулы. Приблизиться к неисчерпаемой тайне материи возможно не с помощью идеи бесконечного, а с помощью труда. Обладание достигается через усилие по овладению или труд, являющийся уделом руки человека. Рука — это орган, предназначенный для того, чтобы схватывать и удерживать, изначально вслепую, в общем кишении; чтобы «я» могло достичь своих эгоистических целей, рука поставляет вещи, вырванные из стихии, стихии без начала и конца, в которую погружено отдельное бытие. Однако рука, *приспособливая* стихийное к задачам потребностей, может создавать вещи, только если она отвлекается от непосредственного наслаждения ими, собирает их в жилище, сообщает им статус имущества. Труд — это сама *en-ergie*, благодаря которой возможно приобретение. Оно было бы немислимо, не будь у человека жилища.

Рука выполняет свойственную ей функцию до того, как будет разработан какой бы то ни было план, намечен проект, до любой цели, которая выводила бы человека вовне. Сугубо экономическое движение руки, направленное на схватывание и на приобретение, замаскировано следами, «обломками», «произведениями», которые это приобретение оставляет за собой на обратном пути, ведущем в интериорность дома. Эти произведения — города, поля, сады, ландшафты — вновь начинают свое стихийное существование. Изначальная интенция труда — это подобное приобретение, движение к себе. Труд не есть трансценденция.

Труд связан со средой стихии, из которой он вырывает вещи. Он схватывает материю как сырье. При этом первоначальном захвате материя, вещество одновременно утверждает свой анонимный характер и отрица-

ет его. Она утверждает его, поскольку труд, как овладение материей, не является ни видением, ни мышлением. при которых материя, уже детерминированная, определялась бы через отношение к бесконечности: в этом пленении материя как раз остается абсолютно неопределенной и, в познавательном отношении, непостижимой. Но она вместе с тем порывает с анонимностью, поскольку овладевший ею труд вводит ее в мир, где возможна идентификация, осваивает и отдает в распоряжение существу, способному к сосредоточению и самоидентификации до какого бы то ни было гражданского состояния, до какого бы то ни было положения в обществе, существу, берущему начало лишь в самом себе.

Овладение неопределенностью с помощью труда несколько не походит на идею бесконечного. Труд «определяет» материю, не обращаясь к идее бесконечного. Зарождающаяся техника не воплощает в себе предварительное «знание»; она непосредственно воздействует на материю. Сила руки, которая хватает или вырывает, дробит или месит, направляет стихию не к бесконечному, по отношению к которому определялась бы вещь, а к конечной цели, к цели потребности. Бездонная глубина, предчувствовавшаяся наслаждением в стихии, покоряется труду, который овладевает будущим и умиряет анонимное шуршание *il ya*, эту не поддающуюся контролю сумятицу стихии, тревогу, проникающую в глубь самого наслаждения. Беспредельная непроницаемость материи предстает по отношению к труду как сопротивление, а не как ситуация лицом-к-лицу. Речь идет не об идее сопротивления, не о сопротивлении, выражающем себя через идею или претендующем на абсолютность как лицо — а о первоначальном соприкосновении с рукой, которая обращается с материалом как с побежденным. Человек добьется своего: материя оказывает не лобовое сопротивление, она как бы отступает перед рукой, ищущей в ней уязвимое место; рука, уже будучи хитростью и промыслом, овладевает материей обходным путем. Труд сталкивается с обманчивым сопротивлением безымянной материи — с бесконечностью ее небытия. Так что в конечном счете труд нельзя назвать насилием. Он прилагается к тому, что не имеет лица, к сопротивлению небытия. Он осуществляет свою деятельность в плоскости феномена. Он атакует лишь безликость языческих богов, избличая отныне их небытие. Прометей, похитивший у небес огонь, в своем безбожии символизирует предприимчивый, изобретательный труд.

Труд покоряет или приостанавливает *sine die*<sup>12</sup> не-детерминированное будущее стихии. Присваивая вещи, трактуя бытие как подвижность, как то, что подлежит перемещению в дом, он получает в свое распоряжение непредсказуемое будущее, в котором предвещалась власть бытия над нами. Он оставляет это будущее за собой. Обладание лишает бытие возможности изменяться. Устойчивое по существу, обладание длится не просто как состояние души. Оно распространяет свою власть на время, на то, что никому не принадлежит, — на будущее. Обладание полагает продукт труда как то, что не меняется с течением времени, — как субстанцию.

Вещи предстают прочными, с четко очерченными контурами. Наряду со столом, стулом, конвертом, тетрадью, ручкой, то есть с созданными предметами, камни, крупинцы соли, комья земли, куски льда, яблоки также являются вещами. Кажется, что формы, обрисовывающие

контуры вещей, отделяющие их друг от друга, их и создают. Вещи различаются между собой в силу существующего между ними промежутка. Однако каждая часть вещи, в свою очередь, также является вещью: например, спинка, ножка стула. То же можно сказать и о какой-нибудь части ножки, то есть обо всем том, что можно отделить от целого и унести. Контуром вещи обозначена возможность отделять ее от других вещей, передвигать независимо от них, уносить. Вещь — это то, что можно *передвигать*. Она в той или иной мере пропорциональна человеческому телу. Пропорция говорит о соразмерности руке, не только — наслаждению. Рука предоставляет стихийные свойства наслаждению — и берет и сохраняет их для будущего. Рука чертит мир, вырывая власть над ним у стихии, обрисовывая вещи, суще в их определенности, обладающие формой, то есть прочностью; придавать форму бесформенному значит придавать ему прочность, делать его таким, чтобы его можно было схватить, сделать *сущим*, то есть *носителем* свойств. Субстанциальность, таким образом, заключается не в чувственной природе вещи, поскольку чувственность совпадает с наслаждением, наслаждающимся «прилагательным» без существительного, чистым качеством, качеством, не имеющим носителя. Абстракция, превращая чувственно воспринимаемое в понятие, не может сообщить ему субстанциальность, которой нет у чувственного содержания. В крайнем случае можно говорить не о содержании понятия, а о скрытом зарождении понятия, возникающего при изначальном освоении посредством труда. Интеллигибельность понятия в таком случае означает его соотнесенность с хваткой труда, дающей начало обладанию. Субстанциальность вещи заключается в ее твердости, с которой сталкивается рука, берущая вещь и перемещающая ее.

Итак, рука — это не только некая «оконечность», точка, через которую мы передаем материи какое-то количество силы. Рука преодолевает неопределенность стихии, предупреждает всякого рода неожиданности, откладывает наслаждение там, где уже есть угроза. Рука берет и постигает, она признает бытие сущего, поскольку схватывает добычу, а не призрак, и одновременно она — это бытие, так как бытие — предмет ее обладания. И тем не менее это пребывающее в подвешенном состоянии и прирученное бытие сохраняет себя, оно не истощается в наслаждении. На какое-то время это бытие предстает как твердость, как *субстанция*. В определенной мере вещи — это нечто несъедобное, это орудия, то, что можно использовать, рабочие инструменты, имущество. Рука *постигает* вещь не потому, что касается всех ее сторон одновременно (этого не происходит), а потому, что не является ни органом осязания, ни чистым наслаждением, ни чистым ощущением: рука — это освоение, господство, распоряжение, то есть то, что не относится к порядку чувственного. Будучи органом овладения, приобретения, рука срывает плод, но держит его подальше ото рта; она сохраняет его, приберегает, владеет им в доме. Дом обуславливает труд. Добывающую руку стесняет собственная власть. Сама по себе она не порождает обладания. Вдобавок, план приобретения требует сосредоточенности в стенах дома. Бутру говорит, что обладание есть продолжение нашего тела. Но тело — обнаженное тело — еще не является

предметом обладания, оно пока — вне сферы обладания, как и не-обладания. Мы располагаем собственным телом постольку, поскольку своим *обитанием* прервали бытие омывающей нас стихии. Тело становится моей собственностью по мере того, как бытие протекает в доме, на грани интериорности и экстериорности. Экстерриториальность дома обуславливает мое владение телом.

Субстанция отсылает к жилью, к экономике в этимологическом значении этого слова. Обладание улавливает в объекте бытие, но улавливая, оно его тем самым оспаривает. Помещая объект в мой дом в качестве имущества, обладание сообщает ему бытие как чистейшую видимость, феноменальное бытие. Вещь, принадлежащая мне или кому-либо другому, не есть вещь в себе. Одно только обладание затрагивает субстанцию вещи, все другие отношения с вещью имеют дело лишь с ее атрибутами. Функция инструмента, то есть значение вещи, воспринимается непосредственным сознанием не как субстанция, а как один из атрибутов вещей. Вещи обретают значения благодаря их использованию, разнообразным манипуляциям, производству, которые основаны на обладании, на руке: рука берет, приобретает, присваивает. Субстанциальность вещи, соответствующая обладанию, не заключается для вещи в ее абсолютной предъявленности. Предъявляя себя, вещи тем самым предлагают себя, отдают себя.

Вещь, коль скоро она не является вещью в себе, может обмениваться и, следовательно, ее можно сравнивать, измерять количественно, тем самым она уже теряет самое свою идентичность, выражается в деньгах. Так что идентичность вещи не является ее изначальной структурой. Она исчезает, как только к вещи подходят как к материалу. Только собственность устанавливает постоянство в чистом качестве наслаждения, но это постоянство сразу же исчезает в феноменальности, отражающейся в деньгах. Вещь как предмет обладания, как товар, который и продают и покупают, на рынке обнаруживает себя в качестве того, что может принадлежать, обмениваться, тем самым быть конвертируемым в деньги, растворяться в анонимности денег.

Однако обладание само по себе отсылает к более глубоким — метафизическим — отношениям. Вещь не сопротивляется тому, что ее приобретают: владельцы же — те, кем нельзя владеть, — вступают в спор друг с другом и тем самым освящают принцип обладания. Таким образом, владение вещами приводит к словесному общению. И действие, предполагающее. поверх труда, абсолютное сопротивление лица другого существа, это приказание и слово — либо насилие и убийство.

## 5. Труд, тело, сознание.

Учение, где *мир* понимается как горизонт, на фоне которого вещи выступают в качестве рабочих инструментов, в качестве оснащения существования, озабоченного собственным бытием, игнорирует подобное размещение в преддверии интериорности, которое становится возможным благодаря дому. Любые операции с помощью системы орудий и инструментов, любой труд предполагают первичное *овладение* вещами, обладание, о зарождении которого подспудно свидетельствует дом, нахо-

дящийся на грани интериорности. Мир — всегда возможное обладание, и любые преобразования мира с помощью индустрии это трансформация системы собственности. Начиная с жилья, обладание, осуществляемое почти чудесным захватом вещи в ночи, в лоне *апейрона*, неопределенности материи, открывает мир. Схватывание вещи озаряет светом самую ночь апейрона: не мир делает возможным существование вещи. С другой стороны, интеллектуалистская концепция мира как зрелища, открывающегося безучастному созерцанию, не признает и факта сосредоточенности, осуществляемой внутри жилища, без которой нескончаемое коловращение стихии остается недоступным хватающей руке, поскольку рука как таковая не может возникнуть в теле, погруженном в стихию, без сосредоточения в жилище. Созерцание — это не прекращение человеческой активности; созерцание наступает при приостановлении хаотического, то есть независимого, бытия стихии — и после встречи с Другим, что ставит под вопрос само обладание. Во всяком случае, созерцание предполагает уже обращение в движимость самой вещи, которую схватывает рука.

В изложенных нами рассуждениях тело выступает не как объект среди прочих объектов, а как сам порядок, условие отделения, как его способ; если угодно, оно здесь скорее — в роли наречия, чем существительного. Как если бы в круговороте отдельного существования образовался узел, в котором сходились бы движение интериоризации, с одной стороны, и, с другой — ориентация на труд и на приобретение, устремленная в неизмеримые глубины стихии, что поместило бы отделившееся бытие между двумя пустотами, в некоем «где-то», где оно именно утверждалось бы как отдельное. Необходимо тщательно определить и описать эту ситуацию.

В райском наслаждении, не знаемем ни времени, ни забот, активность и пассивность сливаются в полном согласии. Наслаждение всю свою пищу получает извне, но его характер говорит о том, что оно суверенно; его суверенность одинаково чужда свободе как *causa sui*, которую неспособно затронуть ничто внешнее, так и хайдеггеровской заброшенности (*Geworfenheit*), которая, будучи рассматриваема *в другом*, ограничивающем и отвергающем ее, *страдает* от этой инаковости, как страдала бы от нее идеалистически трактуемая свобода. Отдельное бытие — отдельно, самодостаточно в своем чувстве радости оттого, что оно дышит, видит, ощущает. *Иное*, где ликует это бытие, то есть стихия, изначально не выступает ни за, ни против него. Это первичное отношение наслаждения не выражено никакими определениями, в нем нет желания ни уничтожить иное, ни примириться с ним. Однако вибрирующая в этом наслаждении суверенность «я» отличается тем, что пребывает в определенной среде и, следовательно, испытывает *влияния*. Свообразие такого влияния заключается в следующем: автономное бытие наслаждения может обнаружить себя в самом этом наслаждении в качестве детерминированного тем, чем оно не является: но при этом наслаждение не прерывается, не совершается насилие. Это бытие появляется как продукт среды, в которую, однако, оно, самодостаточное, погружено. Его автохтонность является одновременно атрибутом и суверенности, и подчинения. Суверенность и подчинение



существуют одновременно. То, что влияет на жизнь, просачивается в нее как сладкая трава. Жизнь отчуждается от самой себя, но даже в страдании отчуждение воспринимается как идущее изнутри, из самой жизни. Это всегда возможное превращение жизни нельзя представить в понятиях ограниченной, конечной свободы. Свобода выступает здесь как одна из возможностей врожденной двусмысленности, свойственной автохтонной жизни. Тело и есть существование этого противоречия. Суверенность наслаждения питает свою независимость зависимостью по отношению к иному. Суверенности наслаждения грозит опасность предательства: инаковость, которой оно живет, уже изгоняет его из рая. Жизнь — это тело, и не только собственное тело, в котором сконцентрирована ее самодостаточность, но и пересечение физических сил: это тело как следствие, жизнь в своем глубинном страхе, подтверждает постоянную возможность превращения тела из господина в раба, здоровья — в болезнь. *Быть телом* означает, с одной стороны, *держаться себя* в руках, владеть собой, а с другой стороны, находиться на земле, пребывать *в другом* и, следовательно, быть отягощенным телом. Но — скажем еще раз — подобного рода отягощение не возникает в виде чистой зависимости. Оно составляет счастье тех, кто наслаждается им. Все, что необходимо для моего существования, живо затрагивает мое существование. Я перехожу от зависимости к радостной для меня независимости, и даже в страдании я черпаю мое существование из внутренних глубины, из интерьерности. Быть у себя в чем-то другом не жели ты сам; быть самим собой, живя чем-то другим, не собой; жить *чем-то...* — все это конкретизируется в моем телесном существовании. «Воплощенное мышление» зарождается не как мышление, воздействующее на мир, а как отдельное существование, которое утверждает свою независимость, испытывая счастливую зависимость от потребностей. Речь вовсе не о том, что в этой двойственности чередуются две точки зрения на отделение: их одновременность и составляет тело. Ни одному из поочередно обнаруживающихся аспектов не принадлежит решающее слово.

Жилище, обитание отводит, или откладывает, это предательство, делающая возможными приобретение и труд. Жилище, преодолевающее небезопасность жизни, представляет собой постоянную отсрочку платежа, который жизнь рискует не выплатить. Сознание смерти — это осознание постоянной отсрочки смерти при абсолютном неведении относительно ее даты. Наслаждение как предающееся труду тело стоит в ряду этой отсрочки, открывающей само измерение времени.

Страдание сосредоточившегося в себе бытия, которое, по существу, есть претерпевание, чистая пассивность, является одновременно открытием длительности, задержкой в этом страдании. В претерпевании совпадают друг с другом неизбежность поражения и некоторая дистанцированность по отношению к нему. Двойственность тела есть *сознание*.

Иными словами, не существует *дуализма* собственного тела и тела физического, который необходимо было бы разрешить. Жилище, которое размещает жизнь и продолжает ее, мир, который жизнь осваивает и использует в своем труде, — это одновременно и физический мир, где труд выглядит как игра анонимных сил. Для сил внешнего мира жилище — это

не что иное, как отсрочка. Обретшее жилище бытие выделяется среди вещей лишь тем, что оно получает отсрочку, что оно «отодвигает итог», что оно трудится.

Мы не ставим под сомнение спонтанный характер жизни. Напротив, мы свели проблему взаимодействия между телом и миром к жилищу, к «жизни чем-то...», где уже не действует схема свободы как *causa sui*, неизвестно чем ограниченной. Свобода как отношение жизни к иному, которое дает этой жизни приют и благодаря которому она пребывает у себя, не является конечной свободой, она в принципе — несвобода. Свобода — как бы побочный продукт жизни. Ее связь с миром, в котором она рискует потерять себя, есть именно то, с помощью чего она защищается и одновременно пребывает у себя. Это тело, звено стихийной реальности, является одновременно тем, что позволяет овладеть миром, трудиться. Быть свободным значит конституировать мир, в котором можно быть свободным. Труд исходит от существа, которое есть вещь среди вещей, оно находится в контакте с ними: но к этому контакту оно приходит, идя от себя. Сознание не попадает в тело — не воплощается: оно — развоплощенность или, точнее, приостановка телесности тела. Это происходит не в разреженной сфере абстракции, а в совершенно конкретной области жилища и труда. Иметь сознание значит быть в связи с тем, что есть, но так, как если бы настоящее время *этого «что»* еще не завершилось полностью, а было бы только предметом *обладания* сосредоточившегося в себе бытия. Иметь сознание как раз означает иметь время. Не выходить за пределы настоящего времени в проекте, предвосхищающем будущее, а сохранять дистанцию по отношению к самому настоящему, соотноситься со стихией, в которой мы находимся, как с чем-то, чего еще здесь нет. Вся свобода проживания связана со временем, которым всегда располагает живущий. Неизмеримость, иными словами, недоступный масштаб среды дает нам время. Неизбежная дистанция «я» по отношению к стихии угрожает «я» в его жилище только в будущем. Настоящее в *данном моменте* — это всего лишь осознание опасности, страх, чувство прежде всего. Неопределенность стихии, ее будущее становится сознанием, возможностью использовать время. Труд — это свойство не свободы, оторвавшейся от человеческого бытия, а воли: речь идет о человеческом бытии, находящемся под угрозой, но имеющем время, чтобы эту угрозу отвести от себя.

В общей экономике бытия воля обозначает точку, в которой окончательный характер проявляется как неокончательный. Сила воли не является силой более могущественной, чем препятствие. Но вместо того, чтобы упираться в это препятствие, она постоянно находится на расстоянии от него, наблюдая дистанцию между собой и неминуемостью препятствия. Проявлять волю значит предупреждать опасность. Постигать будущее значит предупреждать. Трудиться значит отсрочивать собственный крах. Однако труд доступен только существу, обладающему телесной структурой, постигающему другие существа, то есть существу, сосредоточившемуся в себе, только *в соотношенности* с не-я.

Однако время, проступающее в сосредоточении в жилище — об этом мы будем говорить в дальнейшем, -- предполагает отношение с иным, не

открывающееся через труд, отношение с Другим, с бесконечным, предполагает метафизику.

Эта двойственность тела, в силу которой «я» вовлечено в иное, но приходит как бы отсюда, *рождается* в труде. Труд не является первопричиной в *непрерывной* цепи причин, как воспринимает его уже просвещенное мышление, причиной, которая начинала бы действовать, когда мышление, пятясь от конца, останавливалось бы у этой самой причины, наиболее близкой к нам — поскольку она совпадает с нами. Разные причины, тесно связанные, образуют механизм, сущность которого выражена машиной. Колеса механизма прекрасно взаимодействуют друг с другом, образуя непрерывный ряд, без единого сбоя. Относительно машины мы с полным основанием можем утверждать, что результат здесь — и конечная цель начального движения, и его следствие. Напротив, движение тела, приводящее в действие механизм, рука, которую мы протягиваем к молоту или к гвоздю, чтобы его забить, не являются *просто ближайшей причиной*, ведущей к этой цели, цели, которая была бы одновременно конечной целью этого начального движения. Ведь движением руки в какой-то мере осуществляется поиск цели, *схватывание* ее со всем, что может этому сопутствовать. Расстояние, намеченное и пройденное телом относительно машины или механизма, которые оно запускает, может быть более или менее значительным; его пределы могут быть существенно сдвинуты силой привычки. Но для того, чтобы жест стал действительно привычным, требуются сноровка и ловкость.

Другими словами, воздействие тела — о котором постфактум можно будет говорить в терминах причинности, — происходит в момент акта, совершаемого под воздействием конечной, в подлинном смысле слова, цели, когда еще не найдены опосредующие звенья, которые, автоматически воздействуя друг на друга, помогли бы это расстояние преодолеть, когда рука движется наугад и достижение цели отчасти — дело удачи, то есть рука может и промахнуться. Рука по существу действует на ощупь и стремится завладеть. Действие на ощупь не есть технически несовершенное действие, оно является условием любой техники. Цель не воспринимается как цель беспредметного желания, где участь выступает в качестве определенной причины. Детерминизм цели не превращается в детерминизм причины потому, что понятие цели неотделимо от ее реализации: цель не «притягивает», она, в каком-то смысле, не является неизбежной, — однако ее можно «схватить», и здесь предполагается тело, а конкретно — рука. Только существо, снабженное органами, способно мыслить технический результат, отношение между целью и инструментом. Цель — это результат, к которому стремится рука, рискуя потерпеть поражение. Тело как возможность руки — и вся способная заменить руку телесность — существуют в качестве возможности этого движения к инструменту.

Поиски ощупью — преимущественно деятельность руки, соответствующая апейрону стихийного первоначала, — делают возможной всю самобытность конечной цели. Если притяжение цели сводится исключительно к непрерывной серии толчков, к постоянному проталкиванию, то, как принято считать, причиной этого является сама идея цели, обуславливающая эту цепь толчков. Однако идея цели была бы неким эпифено-

меном, если бы она не проявлялась в самом характере первого толчка: он осуществляется в пустоте. наугад. В действительности «представление» о цели и устремляющееся к ней сквозь неизведанные пространства движение руки — это одно и то же событие, оно определяет существо, которое, находясь в мире, куда оно внедрено, приходит в этот мир откуда-то из другого места — из измерения *интериорности* существа, которое *обитает* в мире, то есть пребывает там у себя. В движении на ощупь обнаруживается особое положение тела, которое одновременно интегрируется в бытие и существует в его промежутках и которому свойственно постоянное стремление пытаться наугад преодолеть эти расстояния, сохраняя за собой при этом одну-единственную привилегию — быть отдельным бытием.

## 6. Свобода представления и дарение

Быть отдельным означает находиться где-то. Отделение положительно осуществляется в локализации. Тело не возникает по отношению к душе как нечто случайное. Может быть, это внедрение души в протяженность? Но такая метафора ни о чем не говорит. В подобном случае надо было бы еще понять, каким образом происходит внедрение души в протяженность. В действительности тело, являющееся представлению как вещь среди вещей, есть *способ*, каким существо, не являющееся пространственным, но и не чуждое геометрической или физической протяженности, существует обособленно, отдельно. Оно само — условие отделения. «Где-то» обитания возникает как первоначальное событие: только относительно него (а не наоборот) может быть понято развертывание физико-геометрической протяженности.

И тем не менее репрезентативное мышление, питающееся и живущее тем самым бытием, которое оно себе представляет, свидетельствует об особенной возможности и этого отдельного бытия. Дело не в том, что к так называемой теоретической интенции, лежащей в основании «я», присоединяются воля, желания, чувства, чтобы преобразовать мышление в жизнь. В сугубо интеллектуалистской позиции жизнь подчинена представлению. Считается, что для того, чтобы хотеть, надо предварительно представить себе это «что-то», чтобы желать, необходимо представить себе, что именно желать, чтобы чувствовать — представить себе предмет чувства, чтобы действовать — знать, что предстоит делать. Но каким же образом напряженность, заботы, свойственные жизни, могут родиться из бесстрастного представления? Противоположное утверждение содержит в себе не меньше трудностей. Может ли представление как предельный случай включения в реальность, как «остаток» несовершенного, отложенного в нерешительности акта, представление как неудавшееся действие — лежать в основании теории?

Если невозможно извлечь из безучастного созерцания объекта необходимую для деятельности целенаправленность, то тем более невозможно вывести из вовлечения, деятельности, заботы свободу созерцания, дающую начало представлению.

К тому же, философский смысл представления не вытекает из простого противопоставления представления деятельности. Разве может безу-

частность, противопоставленная вовлеченности, в достаточной мере характеризовать представление? А свобода, которой ее уподобляют, — является ли она отсутствием отношений, завершением истории, где не остается ничего *другого*, — и, следовательно, суверенностью в пустоте?

Представление обусловлено. Его трансцендентальное притязание постоянно опровергается жизнью, уже включенной в бытие, которое представление пытается конституировать. Представление хочет *постфактум* подменить собой в реальности эту жизнь, чтобы конституировать саму эту реальность. Необходимо при уяснении себе этой конституирующей обусловленности, диктуемой представлением, исходить из отделения: ведь представление возникает *постфактум*. Теоретическое, возникая *постфактум*, будучи по существу воспоминанием, разумеется, не является творцом: но его критическая сущность, поскольку оно устремляется «по эту сторону», не должна отождествляться ни с какой возможностью наслаждения или труда. Она свидетельствует о появлении новой энергии, устремленной ввысь, идущей против течения, так что бесстрастное созерцание напоминает ее лишь весьма отдаленно.

То, что представление обусловлено жизнью и что эта обусловленность может впоследствии претерпеть коренные изменения — в этом смысле идеализм вечен, — связано с самим событием отделения, которое ни в коем случае не следует толковать абстрактно как разрыв, осуществленный в пространстве. *Постфактум*, разумеется, свидетельствует о том, что представление с его конституирующей способностью не возвращает абстрактной вечности или мгновению привилегию быть мерой всех вещей: напротив, *постфактум* показывает, что событие отделения связано со временем и даже — что осуществление отделения во времени совершается таким образом в нем самом, но также — и для нас.

Возможность конституирующего представления, которая уже основывается на наслаждении полностью конституированной реальностью, свидетельствует о радикальном характере этой утраты корней тем, кто сосредоточился в доме, где «я», по-прежнему погруженное в стихийную среду, помещается перед лицом Природы. Среда, в которой и благодаря которой живет «я», одновременно является и тем, чему «я» противопоставляет себя. То, что часть этого мира и ограничена и заперта, то, что доступ к среде, которой я наслаждаюсь, возможен через дверь и окна, реализует экстерриториальность и суверенитет мышления, предваряющего мир, которому оно *постериорно*. Это *постериорное предшествование* отделения выступает таким не в познании, оно совершается таким образом. Воспоминание — именно осуществление этой онтологической структуры. Это как бы вновь возвращающееся на свое место болото, которое буквально слизывает освободившийся от него кусок суши, судорога времени, вызывающая смутное воспоминание. Только так «я» может, подобно Гигесу, видеть, оставаясь невидимым, не быть более захваченным природой, не погружаться в окружающую среду или в атмосферу. Только так двойственная сущность дома вырывает промежутки в земной тверди. Хайдеггеровский анализ мира приучил нас думать, что «в виду самого себя», характеризующее *Dasein*, которое обусловлено «заботой в ситуации», в конечном счете определяет все человеческое. В «Бытии и времени» дом не отделяется от системы инструментов, подручного. Но может

ли возникнуть это «в виду себя» заботы без исключения из ситуации, без сосредоточенности и экстерриториальности — словом, без «у себя»? В ситуации всегда присутствует инстинкт. Рука, действующая на ощупь, проходит сквозь пустоту.

Откуда получаю я эту трансцендентальную энергию, кто дает мне эту отсрочку, которая и есть время. Это будущее, где память охватывает прошлое, бывшее до прошлого, «самые что ни на есть далекие глубины», — ведь эта энергия уже предполагает сосредоточенность в доме?

Мы определили представление как детерминацию Другого Самождественным, притом, что Самождественный не определяется Другим. Такое определение исключало представление о взаимных отношениях, участники которых затрагивали и ограничивали бы друг друга. Представляя себе то, чем я живу, было бы равносильно тому, чтобы оставаться внешним по отношению к среде, в которую я погружен. Однако, если я не в состоянии покинуть пространство, в которое погружен, то я могу, отталкиваясь от жилища, лишь *касаться* этой среды, владеть вещами. Разумеется, я не могу полностью сосредоточиться внутри собственной жизни, для которой характерно «жить чем-то». Но только негативный момент этого *обитания*, которое определяет обладание, сосредоточенность, вырывающая меня из состояния погружения, не является простым отзвуком обладания. Это не реплика на присутствие «возле вещей», как если бы обладание вещами как «присутствие возле них» диалектически включало в себя и отступление от них. Такое отступление *содержит в себе новое событие*. Надо, чтобы я был в отношении с чем-то, чем я не живу. Таким событием является отношение с Другим, который принимает меня в Доме, неприметное присутствие Женского начала. Но чтобы я мог освободиться от чувства обладания, которое Дом своим приемом возрождает во мне, чтобы я мог видеть вещи как таковые, то есть представить их себе, отказавшись и от наслаждения и от обладания, необходимо, чтобы я умел *отдавать* то, чем владею. Только при этом условии я смогу полностью возвыситься над своей вовлеченностью в «не-я». Однако для этого надо, чтобы я встретил несокрытое лицо Другого, который ставит меня под вопрос. Другой — абсолютно иной — парализует обладание, он его отвергает богопричастностью своего лица. Он может оспаривать мое обладание только потому, что соприкасается со мной, находясь не вне меня, а выше меня. Самождественный не мог бы завладеть этим Другим — он мог бы только его уничтожить. Но непреодолимая бесконечность этого отрицания убийства выявляется именно через это измерение высоты, откуда нисходит ко мне Другой, конкретно, в этической невозможности совершить такое убийство. Я принимаю ступившего в мой дом Другого, открывая мой дом перед ним.

Оспаривание «я», возникающее вместе с проявлением Другого в лице, мы называем языком. Высоту, с которой нисходит язык, мы обозначаем словом «научение» (*enseignement*). Маевтика Сократа восторжествовала над педагогикой, внедрявшей идеи в сознание путем насилия над ним или соблазна (что, в принципе, одно и то же). Маевтика не исключает открытия измерения бесконечного: это то высокое, что присутствует в лице Учителя. Голос, идущий от другого, научает самой транс-

ценденции. Научение означает бесконечность того, что находится вовне. Вся бесконечность экстериорного не осуществляется заранее. до научения, — само научение является ее производством. Первичное научение обучает этой высоте, равнозначной тому, что находится вовне, то есть этике. В силу их сношений с бесконечностью экстериорности, или высоты, естественный порыв, или естественность бытия, осуществляющего себя в качестве пребывающей в движении силы, начинает стыдиться своей естественности. Она видит в себе насилие, но тем самым переходит в новое измерение. Сношение с инаковостью бесконечного не ранит, как это может сделать мнение. Оно не ограничивает разум недопустимым для философа способом. Ограничение возможно лишь в условиях тотальности: между тем отношение к Другому прорывает тотальность, пробивает ее потолок. Операция эта носит вполне мирный характер. Другой не противостоит мне как некая другая свобода, похожая на мою свободу, а значит враждебная ей. Другой не является другой свободой, столь же самоуправной, что и моя свобода, в противном случае он мог бы сразу же преодолеть бесконечность, отделяющую его от меня, и стать таким же «я». Его инаковость проявляется в господстве над мной, но это — господство не победителя, а учителя. Научение не есть некая разновидность того, что зовется господством, гегемония внутри тотальности: оно — присутствие бесконечности, разрывающее замкнутый круг тотальности.

Представление черпает свою свободу по отношению к питаемому его миру из собственно морального отношения — отношения к Другому. Мораль не прибавляется к заботам «я», чтобы упорядочить их или представить на суд, — она ставит под вопрос и на дистанцию от себя само «я». Представление берет свое начало не перед лицом какой-то вещи, которая могла стать предметом насилия с моей стороны, однако на практике избегала этого: представление берет свое начало в моей способности ставить это насилие под вопрос. способности, порождаемой связью с бесконечностью или с обществом.

Позитивное развитие этого мирного, без границ, без какой-либо негативности, отношения к Другому осуществляется в языке. Язык не принадлежит к тем отношениям, которые можно обнаружить в структурах формальной логики: язык — это контакт, преодолевающий расстояние, это отношение с тем, с чем не соприкасаются, отношение через пустоту. Место его внутри, в плоскости абсолютного желания, посредством которого Самождественный оказывается в отношении с иным, не являющимся чем-то просто утраченным им. Контакт, или видение, не выступают как некий архетип прямолинейности. Другой ни изначально, ни в конечном счете не является тем, что мы схватываем или делаем своей темой. Истина не в видении и не в схватывании; она не принадлежит сфере наслаждения, чувства или обладания. Она коренится в трансценденции, где абсолютная экстериорность предстает, выражая себя в движении, заключающемся в том, чтобы непрерывно принимать и расшифровывать знаки, которые от нее же и исходят.

Однако трансценденция лица не проявляет себя вне мира, как если бы экономика, требуемая для отделения, имела место ниже того уровня, на

котором совершается своего рода благодатное созерцание Другого. (Оно могло бы превратиться в идолопоклонство, которое тайно зреет в любом созерцании.) «Видение» лица как лица есть определенный способ пребывания в доме, или, в более обычных выражениях, определенная форма экономической жизни. Никакое человеческое или межчеловеческое отношение не способно осуществляться вне экономики, никакое лицо не встречают с пустыми руками, закрыв двери на засов: сосредоточенность в доме, открытом для Другого, то есть гостеприимство, — это конкретный и изначальный факт человеческой сосредоточенности и отделения, он совпадает с Желанием абсолютно трансцендентного Другого. Дом выбранный прямо противоположен корню. Он говорит об освобождении, о блуждании, сделавших его возможным; и в сравнении с закрепленностью на месте это скитание — не минус, а избыточность в отношении к Другому или к метафизике.

Однако отдельное существо может замкнуться в собственном эгоизме, упрочивая свою изолированность. И эта способность забыть о трансцендентности Другого — безнаказанно изгнать из своего дома дух гостеприимства (то есть язык, речь), изгнать трансцендентное отношение, которое одно только позволяет «я» замкнуться в себе, — свидетельствует в пользу абсолютной истины и радикальности отделения. Отделение, если говорить на языке диалектики, не только коррелятивно трансценденции как ее противоположность. Оно осуществляется в качестве позитивного события. Отношение к бесконечности предстает как другая возможность существа, сосредоточившегося в своем жилище. Возможность открыть двери Другому так же принадлежит сущности дома, как закрытые окна и двери. Отделение не могло бы быть радикальным, если бы возможность закрыться у себя не осуществлялась как внутренне непротиворечивое событие в себе, если бы оно было лишь эмпирическим, психологическим фактом, иллюзией, подобно тому, как зарождается атеизм. Символом отделения может служить кольцо Гигеса. Гигес как бы играет на двух досках, двигаясь между явленностью своей миру и отсутствием, говоря с другими и уклоняясь от высказываний; Гигес — это сама участь человека, возможность несправедливости и радикального эгоизма, возможность принять правила игры и мошенничать.

На протяжении всего данного труда мы стремимся освободиться от концепции, которая пытается соединить события существования, носящие противоположный смысл, в амбивалентной ситуации, приписывая ей одной онтологическое свойство, а самим событиям, имеющим то одно, то другое значение, — лишь эмпирический характер, в онтологическом плане не выражающий ничего нового. Используемый здесь метод направлен на то, чтобы отыскать условия эмпирических ситуаций, но он отводит так называемым эмпирическим событиям, в ходе которых осуществляется обуславливающая их возможность, — то есть *конкретизации*, — онтологическую роль, которая уточняет смысл фундаментальной возможности, смысл, незримый в этих условиях.

Отношение к другому осуществляется не вне мира, но оно ставит мир, которым обладает, под вопрос. Отношение к другому, трансценденция, заключается в умении сообщить о мире Другому. Одна-



ко язык осуществляет изначальное обобществление, связанное с обладанием и предполагающее экономику. Универсальность, которую вещь получает благодаря слову, вырывающему ее из состояния *hic et nunc*, в этической перспективе языка лишается своего таинства. *Hic et nunc* само восходит к обладанию, где схвачена вещь, а язык, указывающий на нее другому, выступает как исконное отчуждение собственности, как самое первое дарение. Всеобщность слова созидает общий для всех мир. Этическое событие, лежащее в основании обобщения, является сущностной интенцией языка. Отношение к другому не только стимулирует, порождает обобщение, давая повод и возможность для его возникновения (этого никто и никогда не оспаривал): оно само есть это обобщение. Обобщение — это универсализация, однако универсализация — это не вход чувственно воспринимаемой вещи в *po man's land* идеала; она не предстает сугубо негативной, как бесплодное отрицание: она предлагает мир другому. Трансценденция — это не видение Другого, а изначальное дарение.

Язык не выносит вовне предсуществующее во мне представление — он делает общим мир, до сих пор принадлежавший мне одному. Язык *осуществляет* вхождение вещей в новую сферу, где они получают наименования, становясь понятиями; это — первое действие, возвышающееся над трудом, действие без действия, даже если речь требует усилия, если язык, будучи воплотившейся мыслью, включает нас в мир, в деятельность, полную риска и непредсказуемых событий. Он в каждое мгновение превосходит труд великодушным даром, в который превращает сам труд. В исследованиях, где язык рассматривается в качестве разумной деятельности наряду с любой другой, не принимается во внимание это *приношение* мира, *приношение* содержаний, отвечающее лицу другого или вопрошающее его и только открывающее путь к разумению.

«Видение» лица неотделимо от этого *приношения*. каковым является язык. Видеть лицо значит говорить о мире. Трансценденция является не точкой зрения, а первичным этическим жестом.

## Д. Мир феноменов и выражение

### 1. Отделение — это экономика.

Говоря отвлеченно об отделении, мы не превращаем конкретный образ пространственного промежутка, соединяющего свои крайние точки с помощью того самого пространства, которое их разделяет, в абстрактную формулировку. Отделение выступает вне этого формализма — как событие, которое, совершившись, не тождественно своей противоположности. Отделиться, выйти за рамки тотальности значит находиться *в определенном месте*. в доме, жить экономически. «Где-то» и дом выражают эгоизм, изначальный способ бытия, в ходе которого осуществляется отделение. Эгоизм — это онтологическое событие, действительный разрыв, а не мечта, не тень на поверхности бытия, которую можно рассеять. Разрыв тотальности может происхо-

дить только в содрогании эгоизма, который не является ни иллюзией, ни подчинением какой бы то ни было тотальности. Эгоизм есть жизнь, жизнь чем-то, или наслаждение. Наслаждение, открытое стихиям, которые поддерживают его и в то же время, сталкивая в «никуда», угрожают ему, удаляется от них в жилище. Какое множество противоположных движений: погруженность в стихию, предвещающая интериорность: счастливое и полное нужды пребывание на земле; время и сознание, разжимающие тиски бытия и обеспечивающие господство в мире, — все это соединяется в телесном бытии человека; нагота и бедность, подвергающиеся безымянному внешнему воздействию тепла и холода, но при этом — сосредоточение внутри дома, «у себя», и, отсюда — труд и обладание. Обладание в действительности сводит к Самотождественному то, что первоначально выступает в качестве иного. Экономическое существование (так же, как животное существование), несмотря на вызванное им к жизни бесконечное расширение потребностей, пребывает в Самотождественном. Его движение центростремительно.

Но разве деятельность не выводит вовне эту интериорность? Разве не удастся ей просверлить кору в состоявшемся отделении? Разве действия, жесты, приемы, изобретенные и используемые инструменты ничего не говорят о их создателе? Разумеется, говорят, но только если они обретают языковые значения, образовавшиеся за пределами их деятельности. Опираясь только на свою деятельность, «я» не может выйти вовне; оно возвращается или же застывает там, как если бы оно не взывало к иному и само не отвечало ему, а укрывалось в своей деятельности, стремясь к комфорту, уюту, забвению. Смысловые линии, которые деятельность проводит внутри материи, тут же становятся расплывчатыми, как если бы деятельность, преследуя собственные цели, *не интересовалась* тем, что находится вне ее самой, не уделяла этому никакого внимания. Взявшись за дело, я сделал много такого, о чем и не помышлял, — результат складывается и из брака в трудовом процессе. Рабочий не держит в своих руках все нити собственной деятельности. Он проецирует себя вовне с помощью действий, в каком-то смысле уже не удавшихся. Создавая произведения, он создает знаки, но расшифровать их можно и без его помощи. Если он участвует в расшифровке, то обращается к слову. Таким образом, продукт труда не есть неотчуждаемая собственность, он может быть узурпирован другим. Судьба продуктов труда не зависит от «я», они вступают во взаимодействие с другими продуктами труда: их можно обменивать, они существуют в анонимном мире денег. Интеграция в сферу экономики не затрагивает интериорность, из которой произведения берут начало. Эта внутренняя жизнь не умирает, не сгорает мгновенно, но она не узнает себя в существовании, которое ей предписывается в мире экономики. Об этом свидетельствует осознание человеком тирании со стороны Государства. Оно призывает его к свободе, которую тут же попирает. Государство, реализующее свою сущность через произведения, продукты труда, соскальзывает на путь тирании и *вычеркивает мое имя* из этих произведений: опосредованные экономической необходимостью, они возвращаются ко мне неузнан-

ными. Если исходить из произведения, то я — только его производное, вдобавок я в нем скорее предан, чем выражен.

Я не проделываю далее отверстия в изоляции, примыкая к другому через его произведения, которые, как и мои, отданы анонимному миру экономической жизни, где я выступаю обособившимся, эгоистом, посредством труда и обладания идентифицируя себя в различном как Самождественного. Другой заявляет о себе, но не предстает передо мной. Его символизируют произведения. Символизм жизни и труда выражается в том весьма своеобразном смысле, который обнаружил Фрейд во всех наших сознательных проявлениях и сновидениях и который составляет сущность и изначальную природу всякого знака: обнаруживая, он одновременно скрывает. В этом смысле знаки конституируют и защищают мой внутренний мир. Выразить себя в жизни, в своих произведениях означает именно отказываться от самовыражения. Труд остается экономическим. Он исходит из дома и в дом возвращается: это путь Одиссея, когда выпадающие в мире приключения — лишь события на обратном пути. Разумеется, в абсолютном плане истолкование символов может стать разгадыванием интенций, однако в этот внутренний мир мы проникаем как взломщики, не удостоверившись в том, что в нем никого нет. Это — отсутствие, которому может положить конец лишь слово, если оно очищено от всевозможных лингвистических наслоений.

## 2. Произведение и выражение

Вещи проявляют себя, отвечая на вопрос *quid*<sup>33\*</sup>, по отношению к которому они имеют смысл. Этот вопрос требует нераздельных существительного и прилагательного. Подобному стремлению отвечает содержание понятия (будь оно чувственным или интеллектуальным), его «понимание». Автор произведения, если рассматривать его по отношению к произведению, будет выступать только в качестве содержания. Это содержание нельзя оторвать от контекста, от системы, в которую включены произведения; оно отвечает на вопрос самим своим местом в системе. Спрашивать «что?» значит спрашивать «в качестве чего?»: это значит не принимать проявление за таковое.

Но вопрос, задающийся относительно *quid*, бывает задан кому-то. Тот, кто должен на него отвечать, уже давно *предстает* отвечающим на вопрос, предваряющий любое вопрошание о сущности (*quiddité*). В действительности «кто это?» не является вопросом и не довольствуется знанием. Тот, кому адресован вопрос, *уже представлен*, не будучи содержанием. Он предстает в качестве лица. Лицо не является модальностью сущности, ответом на вопрос; оно коррелятивно тому, что предшествует любому вопрошанию. Тот, кто предшествует любому вопрошанию, в свою очередь, не является ни вопрошающим, ни приорным знанием; он есть Желание. «Кто», коррелятивный Желанию, «кто», которому задается вопрос, в метафизике является «понятием» столь же основополагающим и универсальным, что и сущность, и бытие, и сущее, и категории.

Конечно, «кто» это в большинстве случаев «что». Спрашивают: кто такой господин X? — и получают ответ: он председатель Государствен-

ного Совета. или: это господин Такой-то. В ответе речь идет о сущности, она соотносится с системой отношений. Ответом на вопрос «кто?» служит присутствие не поддающегося определению сущего, который *предстает*, не соотносясь ни с чем, и при этом отличается от любого другого сущего. Вопрос «кто?» предполагает лицо. Понятие лица отличается от любого представленного содержания. Если вопрос «кто?» не вопрошает в том же смысле, что и вопрос «что?», то это потому, что то, о чем спрашивают, и тот, кого спрашивают, совпадают. Обращаться к лицу значит задавать вопрос «кто?» лицу, которое само и есть ответ на данный вопрос. Отвечающий и то, что отвечают, совпадают друг с другом. Лицо, будучи по существу выражением, формулирует первые слова: означающее возникает в начале знака, как глаза, которые смотрят на вас.

«Кто?» деятельности не *выражен* в деятельности, он в ней не представлен, он не присутствует при собственном проявлении, а всего лишь обозначен там знаком в системе знаков, то есть как существо, которое проявляет себя именно в качестве отсутствующего при своем проявлении: проявление в отсутствие бытия — это феномен. Когда пытаются понять человека через его произведения, он бывает скорее застигнут, чем понят. Его жизнь и его труд маскируют его. Они, будучи символами, требуют расшифровки. Феноменальность, о которой идет речь, говорит не только об относительности познания, но и о *способе бытия*, где ничто не является предельным, где все есть знак, присутствие, лишенное собственного присутствия, и, стало быть, сновидение. С экстериторностью, которая не является экстериторностью вещей, исчезает символизация, вступает в силу порядок бытия, наступает день, из глубины которого уже не родится другой день. То, чего нехватает внутреннему существованию, не есть бытие в превосходной степени, продолжающее и усиливающее противоречия интериторности и ее символики: это — порядок, где все символы расшифровываются существами, предстающими абсолютным образом, то есть выражающими себя. Самождественный не является Абсолютом, его реальность, выражающая себя в его работе, в работе отсутствует; его реальность в экономическом существовании не является тотальной.

Только соприкасаясь с Другим, я присутствую в себе самом. Это значит, что мое существование конституируется в мышлении других. Так называемое объективное существование, которое отражается в мышлении других и благодаря которому я что-то значу в мире, в Государстве, в истории, в тотальности, не выражает меня, а как раз скрывает. Лицо, которое я принимаю, дает мне перейти от феномена к бытию в ином смысле: в словесном общении я предстаю перед вопрошанием Другого, и неотложность ответа — острый момент присутствия — делает меня способным на ответственность: становясь ответственным, я обретаю свою высшую реальность. Это предельное внимание не является актуализацией того, что пребывало в состоянии возможности, поскольку оно немислимо без Другого. Быть внимательным означает избыток совести, что предполагает зов Другого. Быть внимательным значит признавать господство Другого, получать

от него повеления, или, точнее, получать от него повеление, призывающее повелевать. Мое существование как «вещь в себе» начинается с присутствия во мне идеи Бесконечного, когда я в себе ищу мою высшую реальность. Однако это отношение заключается в том, чтобы служить Другому.

Смерть не может стать таким господством. Всегда — в будущем, всегда непознаваемая, она служит причиной страха или бегства от ответственности. Мужество существует вопреки ей. Мужество сопряжено с идеалом — оно заставляет меня жить. Смерть, являясь источником всех мифов, *предстает* лишь в другом, и только в нем она напоминает мне о высшем назначении — о моей ответственности.

Чтобы полностью удовлетворения обнаружила свой феноменальный характер, свое несоответствие абсолюту, недостаточно заменить удовлетворение неудовлетворенностью. Неудовлетворенность все еще существует в горизонте тотальности — как нужда, предвосхищающая в потребности свое удовлетворение; так, люмпен-пролетарий жаждет лишь комфорта жизни буржуа и его филистерского кругозора. Полнота удовлетворения выявляет свою феноменальность, когда возникает экстериторность, которой чужда пустота, свойственная удовлетворенным или подавленным потребностям. Она выявляет свой феноменальный характер, когда эта экстериторность — несоизмеримая с потребностями — разрывает интериорность в силу самой несоизмеримости. Тогда интериорность обнаруживает свою недостаточность, притом эта недостаточность не говорит о каком-либо ограничении, налагаемом самой этой экстериторностью; недостаточность интериорности не превращается тотчас же в потребности, предчувствующие свое удовлетворение или страдающие от его неполноты; в горизонтах, обозначенных потребностью, не проступает вновь прерванная интериорность. Такого рода экстериторность обнаруживает недостаточность отдельного бытия — недостаточность без возможного удовлетворения. Речь идет не только о *фактической* удовлетворенности: это — вне перспективы удовлетворенности либо неудовлетворенности. Экстериторность, чуждая потребностям, выявила бы только недостаточность, полную самой этой недостаточности, а не надежды; она бы выявила дистанцию, более значимую, чем прикосновение, не-обладание, более ценное, чем обладание; голод, утоляемый не пищей, а самим голодом. Речь идет не о некоей романтической мечте, а о том, что с самого начала данного исследования было представлено как Желание. Желание не тождественно неудовлетворенной потребности, оно находится по ту сторону удовлетворения и неудовлетворения. Его реализует отношение к Другому, или идея Бесконечного. Каждый может его испытать в том странном желании Другого, которое никак не связано со сладострастием; последнее не может ни увенчать его, ни удовлетворить, ни унять, ни притупить. Благодаря этому отношению человек, вырвавшийся из объятий стихии, сосредоточившийся в доме, получает представление о мире. Человека, благодаря присутствию перед лицом Другого, не вводит в заблуждение собственное победное шествие в качестве живущего на земле; он, в отличие от животного, способен познать разницу между бытием и феноменом.

осознать свою феноменальность и недостаточность своей полноты, недостаточность, не переходящую в потребность: она не может быть восполнена, поскольку находится по ту сторону и полноты, и пустоты.

### 3. Феномен и бытие

Явление экстериорности, обнаруживающее недостаточность суверенной интериорности отдельного бытия, не помещает интериорность в тотальность в качестве части, ограниченной другой частью. Мы вступаем в сферу Желания и отношений, которые не могут быть сведены к тем отношениям, что управляют тотальностью. Противоречие между свободной интериорностью и призванной ее ограничивать экстериорностью разрешается в человеке, открытом научению.

Научение — это общение, в ходе которого учитель может сообщить ученику то, чего ученик еще не знает. Учитель не прибегает к маевтике, но по-прежнему стремится заронить в «я» идею бесконечного. Идея бесконечного предполагает идею души, способной содержать в себе больше того, что она может почерпнуть из самой себя. Она говорит о внутреннем бытии, способном вступать в связь с тем, что находится вовне, и которое не принимает свое внутреннее содержание за бытие в его тотальности. Вся настоящая работа направлена исключительно на то, чтобы представить духовное в этом картезианском плане, который предполагает плану сократическому. Ведь сократовский диалог заранее предполагает людей, уже готовых к дискурсу и, следовательно, принявших его правила, — тогда как научение ведет к логическому дискурсу без риторики, без лести, соблазна и, стало быть, насилия, сохраняя интериорность того, кто согласился на общение.

Человек, живущий наслаждением, замкнувшийся в своем внутреннем мире и упрочивающий свою отделенность, может игнорировать собственный феноменальный характер. Такое незнание не говорит об ущербе сознания — оно является платой за отделение. Отделение как разрыв причастности было выведено из Идеи Бесконечного. Поэтому она является также отношением, существующим над неизмеримой бездной этого отделения. Если отделение можно охарактеризовать через наслаждение и экономику, это объясняется тем, что суверенность человека ни в коем случае не является оборотной стороной отношения к Другому. Отделение не сводится к простому аналогу отношения, Отношение к Другому не обладает тем же самым статусом, что отношения, доступные объективирующему мышлению, или отношение, где различие терминов означает одновременно связь между ними. Отношение между Я и Другим не имеет той структуры, какую формальная логика видит в любых отношениях. Его понятия абсолютны, не зависят от отношений, в которых они находятся. Отношение к Другому является единственным отношением, где с формальной логикой может произойти подобное. Отсюда становится понятным, что идея бесконечного, требующая отделения, в этом своем требовании доходит до радикального атеизма, в котором она может просто-напросто утратить себя. Забвение трансценденции в

отдельном бытии происходит не случайно — возможность этого забвения является необходимым условием отделения. И дистанция и интериорность полностью сохраняются при возобновлении отношения, и когда в чуде научения открывается душа, научение оказывается столь же подлинным, что и свобода, которой обладают и учитель, и ученик, — хотя при этом отдельный человек и выходит за пределы сферы экономики и труда.

Мы уже говорили, что момент, когда отдельное бытие обнаруживает себя, себя не выражая, когда оно появляется, отсутствуя в своей явленности, — этот момент достаточно точно соответствует смыслу феномена. Феномен — это бытие, которое является, но остается отсутствующим: не видимости, а реальности, которой недостает реальности, еще бесконечно удаленная от своего бытия. В произведении мы угадываем чью-то интенцию, но судим о ней заочно. Бытие не устремилось на помощь самому себе (как об этом говорит Платон по поводу записанной речи), собеседник не *присутствовал* при своем обнаружении (*révélation*). Мы проникли в его внутренний мир, но сделали это в его отсутствие. Мы восприняли его как доисторического человека, оставившего нам свой топор и свои рисунки, но отнюдь не слова. Все происходит так, как если бы слово, которое может лгать и утаивать, было абсолютно необходимо для освещения деталей личного дела и выявления улики, как если бы только слово могло ассистировать судьям и представлять обвиняемого, как если бы только благодаря слову разнообразные конкурирующие возможности символа — символа действующего в тишине, в сумерках, — могли прийти к соглашению и привести к рождению истины. Бытие — это мир, в котором говорят и о котором говорят, а общество — присутствие бытия.

Бытие, вещь в себе, не является в отношении к феномену тем, что сокрыто. Его присутствие предстает в слове. Полагать вещь в себе сокрытой означало бы предположить, что по отношению к феномену она то же, что феномен по отношению к видимости. Истина раз-облачения (*du dévoilement*) — не более чем истина феномена, скрытого за видимостью. Истина вещи в себе не обнаруживает себя. Вещь в себе выражает себя. Выражение же говорит о присутствии бытия и делает это отнюдь не путем простого устранения покрова феномена. Оно, как таковое, есть присутствие лица и, следовательно, призыв и обучение, *вступление в отношение к «я»* — этическое отношение.

Далее, выражение не выявляет присутствия бытия, идя от знака к означаемому. Оно представляет означающего. Означающий, тот, кто полагает знак, не является означаемым. Знак как таковой мог возникнуть только в обществе означающих. Означающий, следовательно, должен представить сам себя до всякого знака — должен представить лицо.

Слово — это, действительно, весьма специфическое проявление: оно не идет от знака к означаемому и означаемому. Слово позволяет отомкнуть то, что любой знак закрывает в тот момент, когда пролагает путь, ведущий к означаемому, давая означаемому *присутствовать* при этом проявлении означаемого. Этим присутствием измеряется избыточность устной речи по отношению к речи письменной,

ставшей знаком. Знак — это безмолвный язык, язык прерванный. Язык не сводит символы в систему — он их расшифровывает. Однако в той мере, в какой это подлинное проявление Другого уже состоялось, в какой сущий *предъявил* себя и устремился себе на помощь, все другие знаки — не только словесные — могут выступать в качестве языка. Само же слово, напротив, не всегда встречает прием, какой следовало бы оказывать ему в качестве слова, поскольку оно предполагает и не-слово и способно к выражению так же, как инструменты, одежда, жесты. Своим способом выражения, стилем слово обозначает, выступая как деятельность и как результат деятельности. Со словом как таковым, в его чистоте, оно соотносится так, как почерк, рассматриваемый графологом, — с письменным текстом. Слово в качестве деятельности обозначает, — как это делают домашняя обстановка или инструменты. Оно не обладает ни совершенной прозрачностью, с какой взгляд устремляется навстречу взгляду, ни абсолютной искренностью отношения лицом-к-лицу, содержащегося в глубине любого слова. Меня нет в этом моем слове-деятельности, как нет меня и во всех произведенных мною вещах. Однако я остаюсь неиссякаемым источником этой вечно возобновляющейся деятельности по расшифровке. И это возобновление и есть именно мое присутствие, мое ассистирование самому себе.

Существование человека остается феноменальным, поскольку оно интериорно. Язык, благодаря которому человек существует для другого человека, — это для него единственная возможность такого существования, которое значительнее внутренней жизни. Тот избыток, который содержит язык по сравнению со всеми произведениями и трудами человека, выражающими и представляющими его, является показателем того, как далеко ушел живой человек от человека мертвого: хотя последний — единственный, кого признает история, поскольку объективно она имеет дело с ним, через его труды, его наследие. Между замкнувшейся в своей интериорности субъективностью и субъективностью, недопонятой в истории, существует содействующая субъективность, которая говорит.

Возвращение от мира знаков и символов, мира феноменального существования к однозначному бытию заключается не в том, чтобы интегрироваться в некое целое, каким его видят мыслители и формируют политики. В этом случае независимость отдельного бытия оказывается утраченной, непризнанной, подавленной. Возвратиться к бытию, направленному вовне, к бытию, имеющему однозначный смысл, то есть не скрывающему никаких иных значений, значит вступить в открытость отношения лицом-к-лицу. Речь идет не об игре зеркальных отражений, а о моей ответственности, то есть о существовании, уже связанном обязательствами. Ответственность переносит центр тяжести отдельного бытия вне его. Преодоление феноменального, или внутреннего, существования состоит не в том, чтобы получить признание со стороны Другого, а в том, чтобы предложить ему собственное бытие. Быть в себе значит выражать себя: это уже значит служить другому. Основой выражения является доброта. Быть как *хто* *что* значит быть добрым.



## Раздел III Лицо и экстериторность

### А. Лицо и чувствительность

Разве лицо не дано в видении? Что в явленности лица говорит об отношении, отличном от того, которое характерно для любого чувственного опыта?

Идея интенциональности компрометировала идею ощущения, лишая конкретной данности состояние, как предполагалось, сугубо качественное и субъективное, чуждое любой объективации. Уже классический анализ показал (с точки зрения психологической) его сконструированный характер — ощущение в свете интроспекции сразу же становилось восприятием. Мы постоянно пребываем вблизи вещей. Цвет неизменно объективен и обладает протяженностью — цвет платья, газона, стены; звук — это шум проезжающей повозки или голос говорящего человека. Простоте физиологического определения ощущения не соответствует, по сути, ничего психологического. Ощущение как простое парящее в воздухе или в нашей душе качество представляет собой абстракцию, поскольку без объекта, с которым оно соотносится, качество может иметь значение качества только в относительном смысле: мы можем, повернув картину обратной стороной, видеть цвета нарисованных предметов как цвета сами по себе (а в реальности — как цвета, существующие на полотне). Если только их собственно эстетическое воздействие не связано с их отделением от объекта; но в таком случае ощущение было бы результатом длительного процесса мышления.

Эта критика ощущения игнорирует тот план, где чувственная жизнь осуществляется как наслаждение. Такой способ жизни не должен пониматься в зависимости от объективации. Чувственность не есть ищущая себя объективация. Наслаждение характерно для любого рода ощущений, репрезентативное содержание которых растворяется в их аффективном содержании. Различие между содержанием, с одной стороны, и репрезентативностью и аффективностью, с другой, заставляет признать, что наслаждение обладает иного рода динамикой, нежели восприятие. Однако можно говорить о наслаждении или ощущении, существующих на уровне видения и слушания, если мы многое видели и слышали и если объект, обнаруженный в ходе опыта, пребывает в ауре наслаждения (или страдания), свойственной чистому ощущению, в которую мы погрузились и где живем среди чистых качеств, не имеющих своей основы. Это в некотором смысле реабилитирует понятие ощущения. Иными словами, ощущение обретает «реальность», если мы видим в нем не субъективную основу объективных качеств, а наслаждение, предшествующее кристаллизации сознания, возникновению «я» и «не-я», субъекта и объекта. Эта кристаллизация возникает не как высшая степень наслаждения, а как момент его становления, который уже можно интерпретировать в понятиях наслаждения. Вместо того, чтобы принимать ощущения за содержания, которые должны наполнить априорные формы объективности, за ощущениями следует признать трансцендентальную функцию *suī generis*; формальные

априорные структуры «не-я» не обязательно являются структурами объективности. Специфика любого ощущения, сведенная к этому «качеству, не имеющему ни протяженности, ни опоры», которое сенсуалисты в нем искали, указывает на структуру, не сводящуюся с необходимостью к схеме объекта, наделенного качествами. Чувства имеют смысл, который не предопределен как объективация. Именно вследствие игнорирования в чувстве этой функции, в кантовском смысле слова, и всей «трансцендентальной эстетики» «содержаний» опыт «не-я» стал однозначно трактоваться как объективность объекта. В самом деле, трансцендентальная функция сохраняется за наблюдаемыми и осязаемыми качествами, тогда как качества, связанным с другими чувствами, отведена роль прилагательных, относящихся к видимому и осязаемому объекту, неотделимому от труда и дома. Объект, который обнаружен, раскрыт, выявлен, то есть феномен, — это объект видимый или осязаемый. Его объективность трактуется таким образом, что другие ощущения остаются этому не причастны. Объективность, всегда тождественная себе, помещается в перспективу видения или движений нащупывающей руки. Как вслед за Св. Августином заметил Хайдеггер, мы используем понятие «видение» применительно к любому опыту, даже если в нем задействованы другие органы чувств. «Схватывать» находится в таком же привилегированном положении. Здесь идея и понятие просто-напросто совпадают с опытом. Подобная интерпретация опыта, основывающаяся на видении и осязании, не случайна и, следовательно, может развиваться в цивилизацию. Бесспорно, что в случае со взглядом объективация находится в особо привилегированном положении. Но нет никакой уверенности в том, что свойственная ей тенденция освещать таким путем любой опыт недвусмысленно обозначена в самом бытии. Здесь встает вопрос о феноменологии ощущения как наслаждения, об изучении того, что можно было бы назвать его трансцендентальной функцией, которая не упирается с необходимостью в объект либо в его качественную специфику как объекта, попросту увиденного в качестве такового. «Критика чистого разума», открывая трансцендентальную деятельность разума, сделала привычной мысль о духовной активности, которая не завершается в объекте, — даже если в философии Канта эта революционная идея приглушалась тем, что данная активность конституировала *условие* объекта. Трансцендентальная феноменология ощущения обосновала бы возвращение к понятию ощущения, характеризуя трансцендентальную функцию соответствующего ему качества, — функцию, которую прежняя концепция ощущения с ее представлением об эмоциональном воздействии объекта на субъект отразила лучше, чем наивный реалистический язык современных мыслителей. Мы уже подчеркивали, что наслаждение, не укладывающееся в схему объективации и видения, не исчерпывает своего смысла в качественной характеристике зрительно воспринимаемого объекта. В анализе, предпринятом в предыдущем разделе, мы руководствовались именно этой убежденностью, а также мыслью о том, что представление является делом не только взгляда, но и языка. Однако для того, чтобы провести различие между взглядом и языком, то есть между взглядом — и приятием лица, каким его предполагает язык, надо подробнее проанализировать преимущества зрительного восприятия.

Видение, как говорил Платон, помимо глаза и вещи предполагает существование света<sup>44\*</sup>. Глаз видит не свет, а предмет в свете. Видение, следовательно, есть отношение к «чему-то» такому, что возникает в лоне отношения к тому, что не есть это «что-то». Мы пребываем в свете в той мере, в какой встречаемся с вещью внутри «ничто». Свет дает вещи явить себя, прогоняя тьму и делая пространство пустым. Именно благодаря свету пространство возникает как пустота. Касание походит на видение постольку, поскольку движение ощупывающей руки пересекает «ничто» пространства.

Однако видение имеет преимущество перед прикосновением — оно способно поддерживать объект в этой пустоте и воспринимать его, отправляясь от небытия как от истока, в то время как в касании небытие обнаруживается при свободном ощупывающем движении. Таким образом, при видении и касании бытие возникает как бы из «ничто»: именно в этом — корень их традиционного философского престижа. Эта явленность из пустоты есть и явленность из истока: это «открытие» опыта, или этот опыт открытия, объясняют привилегию объективности и ее претензию на совпадение с самим бытием *сущих* (...être des étants). Подобную схему видения мы находим у мыслителей от Аристотеля до Хайдеггера. В свете несуществующего общего устанавливается связь с индивидуальным. У Хайдеггера открытость относительно бытия, не являющегося *каким-то бытием* (*un être*), то есть «чем-то», вещью, необходима для того, чтобы «что-то» вообще проявило себя. В формальном в некотором смысле факте существования сущего, бытийствующего, будь то в его трудах или в осуществлении им своего бытия, в самой его независимости коренится его интеллигибельность. Так возникает концепция видения, где отношение субъекта к объекту подчинено отношению объекта к пустоте открытости, которая сама по себе не является объектом. Разумность сущего состоит в способности выходить за пределы сущего, именно, в открытое. Постичь отдельное бытие значит охватить его, исходя из освещенного места, не заполняемого им.

Но не является ли в свою очередь эта пространственная пустота «чем-то», формой любого опыта, объектом геометрии, чем-то *увиденным*? В самом деле, чтобы увидеть линию, надо ее провести. Каков бы ни был смысл перехода к пределу, понятия геометрии будут интуитивно возникать, исходя из наблюдаемых вещей: линия — это предел вещи, ограничение поверхности предмета. Понятия геометрии полагаются исходя из «чего-то», это «понятия» экспериментальные не потому, что они противоречат разуму, а потому, что они становятся объектами наблюдения только с позиций «вещных», а именно благодаря пределам вещей. Однако освещенное пространство может сократить эти пределы вплоть до того, что они будут сведены к «ничто», может привести к их исчезновению. Само по себе освещенное пространство, опустошенное светом заполняющей его темноты, является ничем. Эта пустота, разумеется, не есть абсолютное «ничто», пересечь это пространство не значит трансцендировать. Однако если пустое пространство и отличается от «ничто», и если пролагаемое им расстояние не оправдывает претензии на трансцендирование, до которого могло бы возвыситься пересекающее это пространство движение, то

его «заполненность» ни в коем случае не сводит его к статусу объекта. Это — «заполненность» другого порядка. Пустота, которую образует в пространстве изгнавший темноту свет, не тождественна «ничто» даже при отсутствии какого бы то ни было отдельного предмета: эта пустота *наличествует* (*il y a*) сама по себе. Здесь нет игры слов. Отрицание всякой поддающейся определению вещи ведет к возникновению безликого наличия, которое, за любым отрицанием, возвращается, нетронутое и индифферентное, на уровень отрицания. Тишина бесконечных пространств внушает ужас. Вторжение *il y a* не соответствует никакому нашему представлению; мы уже говорили о вызываемом им головокругении. Сущность стихии, с мифической безликостью, в которой она берет начало, также причастна к этому чувству головокружения.

Свет, изгоняя темноту, не останавливает нескончаемую игру *il y a*. Пустота, образуемая светом, является неопределенной плотностью, которая сама по себе, до речи, не имеет смысла и не гарантирует от возвращения мифических богов. Но видение при свете дает возможность позабыть об ужасе, связанном с этим непрерывным возвращением, с этим *апейроном*, возможность устоять перед пустотой, так напоминающей небытие, и воспринимать предметы как при их возникновении из ничто. Этот выход из ужаса перед *il y a* ощущается в удовлетворении, которое мы испытываем от наслаждения. Пустота пространства — это не абсолютный разрыв, в котором может возникнуть абсолютно внешнее бытие. Она есть модальность наслаждения и отделения.

Освещенное пространство не есть абсолютный разрыв. Существенной остается связь между видением и прикосновением, между представлением и трудом. Видение превращается в овладение. Видение открывается на горизонте, в перспективе; оно очерчивает расстояние, которое можно преодолеть, призывая руку к движению, к контакту, и обеспечивает их. Сократ насмехался над Главконом, который считал наблюдение усеянного звездами неба опытом высоты. Формы предметов вызывают к рукам, к овладению ими. В конечном итоге именно руки познают предмет, трогают его, берут, уносят, *относят* к другим предметам, наделяют его значением *по отношению* к другим предметам. Условием этого отношения является пустое пространство. Оно — не прорыв за линию горизонта. Видение — это не трансценденция. Видение придает смысл благодаря тому *отношению*, которое оно делает возможным. Оно не открывает ничего такого, что за пределами Тожественного было бы абсолютно иным, то есть существовало бы в себе. Свет обуславливает отношения между тем, что дано, он делает возможным возникновение значений предметов, соприкасающихся друг с другом. Он не позволяет приближаться к ним с лицевой стороны. В этом самом общем смысле слова интуиция не противостоит рациональной идее отношений. Интуиция уже есть отношение, поскольку, будучи видением, предполагает пространство, через которое одни вещи перемещаются относительно других вещей. Пространство вместо того, чтобы перемещать предметы внешне, попросту обеспечивает условия *косвенного* придания вещам значений в Тожественном.

Видеть значит всегда видеть на горизонте. Видение, направленное на горизонт, не лицезрит некое бытие по ту сторону всякого бытия. Видение как забвение *il y a* тесно связано с глубокой удовлетворенностью, с удовольствием, идущим от чувства, с наслаждением, когда довольство конечным оставляет без внимания бесконечное. Сознание поворачивается к себе, постоянно ускользая от себя в видении.

Но не является ли свет в другом смысле источником самого себя — как источник света, в котором совпадают его бытие и его явленность, как огонь и солнце? Здесь, конечно — образ всякого отношения к абсолюту. Но это всего лишь образ. Свет как солнце — это объект. Если среди бела дня свет дает возможность видеть, сам оставаясь невидимым, то ночью он виден как источник света. При видении чего-то блестящего происходит слияние света и объекта. Чувственно воспринимаемый свет в качестве наблюдаемой реальности не отличается от других реальностей и остается зависимым от смутной стихийной основы. Нужна связь с тем, что, в другом смысле, исходит исключительно из себя самого, — чтобы сделать возможным сознание радикальной экстериорности. Нужен свет, чтобы видеть свет.

Разве наука не позволяет трансцендировать субъективные условия чувственности? Даже если отличать от науки о качествах ту, которая одушевляла творчество Леона Брюнсвика, можно, тем не менее, задать вопрос, действительно ли математическая наука порывает связь с ощущением. Феноменологическое учение в сущности своей дает на это отрицательный ответ. Реальность, с которой имеет дело физико-математическая наука, получает свой смысл, исходя из ощущения.

Тотальная инаковость, благодаря которой существо не соотносится с наслаждением и предстает, исходя единственно из себя самого, — эта инаковость не проступает в *форме* вещей, через которую они открываются нам, поскольку вещи скрывают себя за формой. То, что лежит на поверхности, может стать внутренним: можно расплавить металл, из которого состоят вещи, чтобы сделать из них новые предметы; можно использовать деревянный ящик, разломав, распилив и обработав его доски, чтобы сделать стол: скрытое становится открытым и, наоборот, открытое становится скрытым. Такое рассуждение может показаться наивным — словно интериорность или сущность вещи, которую скрывает ее форма, должна браться в пространственном смысле: в действительности же глубинность вещи не может иметь другого значения, кроме того, которое имеет ее материя, а обнаружение материи — это по существу своему обнаружение того, что лежит на поверхности.

Между теми или иными поверхностями существует очевидным образом более глубокое различие: у них есть лицевая сторона и сторона изнаночная. Взгляду предстает поверхность; можно перелицевать одежду, как переплавляют монету. Но разве различие лицевой и изнаночной сторон не дает нам выйти за рамки этих суждений о поверхности? Разве не указывает оно нам на другой план, отличный от того, в котором мы умышленно вели свои последние рассуждения? Согласно им, лицевая сторона могла бы быть сущностью вещи, по отноше-

нию к которой изнанка, где нити не видны, является чем-то ограниченным, подчиненным. Однако Пруст восхищался именно изнанкой рукава платья знатной дамы, как восхищаются темными углами соборов, отделанными столь же искусно, что и их фасады. Именно благодаря искусству, которое как бы придает вещам *фасад*, мы можем не просто видеть предметы: они словно сами выставляют себя напоказ. Неопределенность материи означала бы состояние того, у чего нет фасада. Понятие фасада, заимствованное из области строительства, показывает, что архитектура, вероятно, была первым из искусств. Однако в ней создается красота, сущностью которой является безразличие, холодное сияние и безмолвие. Благодаря фасаду вещь, хранящая свою тайну, предстает замкнутой в своей монументальной сущности и мифологичности, где она сверкает великолепием, но не раскрывает себя. Фасад покоряет своей грациозностью, завораживая нас, но не открываясь нам. Если трансцендентное отличается от чувственности, если оно по преимуществу — открытость, если видение трансцендентного — это видение самой открытости бытия, — оно отличается от видения форм и не может быть выражено ни в понятиях созерцания, ни в понятиях практики. Оно — лицо; его обнаружение — слово. Только отношение к иному вводит измерение трансценденции и ведет нас к отношению, радикально отличному от опыта в чувственном смысле слова, опыта относительного и эгоистического.

## Б. Лицо и этика

### 1. Лицо и бесконечное

Подход людей, основывающийся на видении, господствует над ними, имеет над ними некую власть. Вещь *дана*, она предлагает себя мне. Я, подступаясь к ней, остаюсь в Самотождественном.

Присутствуя, лицо отказывается быть содержанием. В этом смысле оно не может быть понято, то есть охвачено. А также увидено или осязаемо, — поскольку в зрительном или тактильном ощущении идентичность «я» включает в себя инаковость объекта, которая как раз и становится содержанием.

Другой не является иным относительно инаковости, как это мы имеем, например, в случае с видами, даже если это крайние, взаимоисключающие виды, поскольку они все еще находятся в единой системе рода и, исключая друг друга по определению, тем не менее именуется, исходя из родовой общности. Инаковость Другого не зависит от какого-либо качества, которое отличает его от меня, поскольку подобное различие как раз и полагало бы между нами эту родовую общность, сводящую инаковость на нет.

И тем не менее другой не отрицает просто Я: глобальное отрицание, искушением и попыткой которого является убийство, отсылает нас к предваряющему его отношению. Это отношение между Другим и Я в своем сиянии не может быть выражено ни посредством числа, ни посредством понятия. Другой остается бесконечно трансцендирующим, бесконечно

чуждым, — однако его лицо, свидетельствующее о его богоявленности и вызывающее ко мне, порывает с миром, который может быть для нас общим и возможности которого вписаны в нашу *природу*, получая свое развитие через наше существование. Но слово проистекает из абсолютного различия, или, точнее, абсолютное различие порождается не в ходе спецификации, когда логические отношения, идущие от рода к виду, наталкиваются на данное, которое не сводится к отношению: подобное различие остается подчиненным логической иерархии, из которой оно вырастает и существует на фоне общего рода.

Абсолютное различие, непостижимое в понятиях формальной логики, устанавливается исключительно с помощью языка. Язык осуществляет связь между понятиями, разрывающими единство рода. Слова, собеседники освобождаются от связи или остаются в связи. Язык, вероятно, можно определить как способность разрывать непрерывность бытия или истории.

Непостижимость присутствия Другого, о которой мы говорили выше, не может быть описана негативным образом. *Словесное общение* успешнее, чем понимание, связывает нас с тем, что остается по существу своему трансцендентным. Необходимо на мгновение приостановить формальную деятельность языка, заключающуюся в представлении трансцендентного: тотчас же обнаружится более глубокое значение. Язык — это отношение между отдельными лицами. Конечно, одно для другого может предстать в качестве темы, однако его присутствие не исчерпывается его статусом темы. Речь, касающаяся другого как темы, очевидно, включает в себя другого. Но вот она обращается к другому, который в качестве собеседника вышел за пределы охватывающей его темы и неизбежно возник за сказанным. Слово звучит — пусть даже через хранящееся молчание, давление которого позволяет ощутить это бегство другого. Познание, поглощающее другого, тотчас же перемещается в речь, которую я ему адресую. Говорить, а не «давать быть», — вот что вызывает к другому. Слово отличается от видения. В познании, или видении, увиденный объект, конечно же, может детерминировать действие, — но такое действие, которое определенным образом приспосабливает к себе увиденное, интегрирует в мир, надея на его смыслом и, в конечном счете, конституирует его. В словесном общении неизбежно проявляющийся разрыв между Другим как моей темой и Другим как моим собеседником, отстранившим тему, которая на какой-то миг, казалось, удерживает его, тотчас же ставит под вопрос смысл, приписываемый мной собеседнику. Тем самым формальная структура языка провозглашает этическую неприкосновенность Другого, его «святость».

Тот факт, что лицо посредством дискурса поддерживает отношение со мной, не позволяет отнести его к Тожественному. Оно и в отношении остается абсолютным. Это — конец солипсистской диалектики сознания, всегда подзревающего, что оно находится в плену у Тожественного. В самом деле, этическое отношение, которое подразумевает словесное общение, не является некоей разновидностью сознания, лучи которого исходят из Я. Оно ставит «я» под вопрос. И причиной этого оспаривания является «иное».

Присутствие существа, не входящего в сферу Тожественного, присутствие, простирающееся за ее пределы, закрепляет свой «статус» бесконечного. Этот «выход из берегов» отличается от образа жидкости, переливающейся через край чаши, поскольку подобное выходящее за свои пределы присутствие осуществляется как позиция *перед лицом* Самотождественного. Позиция «перед лицом», являющаяся преимущественно противостоянием, может иметь место только благодаря морали. Такое движение исходит от Другого. Идея бесконечного, бесконечно большего в меньшем, конкретно осуществляется в виде отношения к лицу. Идея бесконечного, она одна поддерживает экстериорность Другого по отношению к Самотождественному, невзирая на это отношение. Так что здесь осуществляется связь, аналогичная онтологическому доказательству: а именно, экстериорность человеческого бытия вписывается в его сущность. Однако речь идет не о рассудочной деятельности, а о богоявленности лица. Метафизическая жажда абсолютно иного, воодушевляющая интеллектуализм (или радикальный эмпиризм, верящий в учение об экстериорности), направляет свою *энергию* на усмотрение лица или на идею бесконечности. Идея бесконечности превосходит мои способности — не в количественном плане, но, как мы увидим дальше, ставя их под вопрос. Она не исходит априорно из наших глубин; тем самым она является опытом по преимуществу.

Кантовское понятие бесконечности полагается как идеал разума, как проекция его требований в потустороннее, как идеальное завершение того, что предстает в качестве незавершенного, при том что незавершенное не вступает в противоречие с особым *опытом* бесконечности и не выводит из этого противоречия границы собственной конечности. Отныне конечное не постигается в его отношении к бесконечному. Напротив, бесконечное полагает конечное, бесконечно расширяя его (более того, этот переход к границе, или эта проекция, включает в себя в неявной форме идею бесконечности со всеми вытекающими следствиями, которые вывел отсюда Декарт и которые предполагает сама идея проекции). Кантовское конечное позитивно описывается в чувственном, как хайдеггеровское конечное — в «бытии-к-смерти». Это бесконечное, соотносящееся с конечным, — наиболее сильный антикартезианский момент в философии Канта, как, позднее, и в философии Хайдеггера.

Гегель обращается к Декарту, поддерживая позитивность бесконечного, однако он отвергает какую бы то ни было множественность, полагая бесконечное как исключаящее любое «иное», которое могло бы поддерживать отношение с бесконечным и тем самым ограничивать его. Бесконечное может только объять все отношения. Оно, как бог Аристотеля, соотносится только с самим собой, пусть даже в конце истории. Отношение особенного с бесконечным было бы равноценно проникновению этого особенного в суверенность Государства. Оно становится бесконечным, отрицая собственную конечность. Но такое завершение не способно заглушить свидетельство частного индивида, апологию отделившегося бытия, — даже если счесть ее эмпирической, животной, — индивида, воспринимающего как тиранию Государство,



которого требует его разум, но в чьих безличностных судьбах он больше не узнает свой разум. В конечном, которому противостоит, стремясь его поглотить, гегелевское бесконечное, мы видим конечность человека перед лицом стихий, конечность человека, подвергающегося нашествию *il u a* и безликих богов; против них он направляет свой труд, чтобы обеспечить себе безопасность, где «иное» стихий проявится как Тождественное. Однако Другой, абсолютно «другое», Иное. не ограничивает свободу Самождественного. Призывая его к ответственности, он порождает и обосновывает свободу. Отношение к иному как к лицу излечивает от аллергии. Это отношение есть желание, усвоение и мирное противостояние дискурса. Возвращаясь к картезианскому понятию бесконечного — к «идее бесконечного», вложенной в отдельное бытие бесконечным, — мы воспринимаем его позитивность, его предшествование любой конечной мысли и любой мысли о конечном, его экстериторность по отношению к конечному. Это — возможность отдельного бытия. Идея бесконечного, преодоление конечного мышления собственным содержанием осуществляет связь мышления с тем, что превосходит его способности, с тем, что оно в каждое мгновение усваивает, не противореча себе. Именно эту ситуацию мы называем встречей с лицом. Идея бесконечного рождается в *противодействии* дискурса, в социальности. Отношение к лицу, к абсолютно иному, такому иному, которое я не могу заключать в себе, к иному, которое в этом смысле бесконечно, является вместе с тем моей Идеей. Однако отношение здесь поддерживается без насилия, в мире с этой абсолютной инаковостью. «Сопротивление» Другого не является насилием по отношению ко мне, это не отрицание: оно имеет позитивную структуру — этику. Первое обнаружение другого, подразумеваемое во всех иных отношениях с ним, заключается не в том, чтобы схватить его, когда он оказывает сопротивление, и с помощью уловок провести его. Я веду борьбу не с безликим богом — я отвечаю на его появление, на его самообнаружение.

## 2. Лицо и этика

Лицо не поддается обладанию, моей власти. В своей богоявленности, в своем выражении чувственное — еще доступное — переходит к тотальному сопротивлению перед угрозой захвата. Такая перемена оказывается возможной только тогда, когда открывается новое измерение. В самом деле, сопротивление захвату не похоже на сопротивление непреодолимому препятствию — неприступной скале, о которую разбивается любое человеческое усилие, необъятному пространству, которое отделяет нас от звезды на небе. Выражение, которое вводит в мир вместе с лицом, является вызовом не моим несовершенным возможностям, а моей возможности власти. Лицо, все еще оставаясь вещью среди вещей, разрушает, однако, ограничивающую его форму. Конкретно это означает следующее: лицо говорит со мной и тем самым приглашает меня вступить в отношение, не имеющее ничего общего с возможностями, осуществляющимися в наслаждении или в познании.

И однако это новое измерение открывается в чувственной внешности лица. Постоянная открытость контуров его форм в выражении заточает открытость в карикатуру; форма взрывается. Лицо, на грани святости и карикатуры, в каком-то смысле еще подвластно силе. Только в одном, а именно: глубина, открывающаяся в этой чувственности, изменяет самую природу этой силы, которая отныне не может больше овладеть, но может убивать. Убийство нацелено на чувственно данное, и, однако, перед ним — данное, бытие которого не может быть *отменено* простым присвоением. Убийство имеет дело с данным, которое не может быть выведено из игры ни при каких обстоятельствах. «Отрицание» путем присвоения или использования всегда остается частичным. Присвоение, оспаривающее независимость вещи, сохраняет ее «для меня». Ни разрушение вещей, ни травля, ни истребление живого не имеют отношения к лицу: оно не принадлежит миру. Все это еще связано с трудом, все эти действия носят целесообразный характер и отвечают той или иной потребности. И только убийство претендует на тотальное отрицание. Отрицание в процессе труда или использования, как и отрицание путем представления, осуществляют захват или постижение, основываются на утверждении, стремятся к нему. Убить значит не господствовать, а уничтожить, полностью отказавшись от овладения. Убийство осуществляет власть над тем, что ускользает от власти. Поскольку лицо выражает себя в чувственном, здесь все еще можно говорить о власти, но одновременно — и о бессилии, поскольку лицо прорывает чувственно данное. Инаковость, выражающаяся в лице, дает единственно возможный «материал» для тотального отрицания. Я могу хотеть убить только абсолютно независимое сущее, того, кто бесконечно превосходит мои силы и потому не противостоит им, а парализует самую способность властвовать. Другой — это единственное существо, которое я могу хотеть убить.

Но чем это несоответствие между бесконечностью и моими возможностями отличается от несоответствия, существующего между слишком большим препятствием и применяемой к нему силой? Нет смысла говорить о банальности убийства, которому не оказывается сопротивление. Этот самый заурядный случай в человеческой истории соответствует исключительной возможности — поскольку последняя претендует на тотальное отрицание бытия. Это не касается силы, которой данное существо в качестве частицы мира может располагать. Другой, способный независимо говорить мне *нет*, поддается острию шпаги или пуле из револьвера, и вся непоколебимая твердость его «для-себя», с этим непримиримым «нет», которое он выдвигает, исчезает, как только шпага или пуля задевают у него желудочек сердца или предсердие. В контексте мира он — почти ничто. Он может противопоставить мне борьбу, то есть противопоставить разящей его силе не силу сопротивления, а *непредсказуемость* своего реагирования. Он, следовательно, противопоставляет мне не большую силу, то есть вполне конкретную энергию, которая являлась бы частью целого, а самую трансцендентность своего бытия по отношению к этому целому как какое-то сверхмогущество, а именно бесконечность собственной трансценденции. Эта бесконечность, которая могущественнее убий-

ства, противостоит нам уже в лице, она есть его лицо, его изначальное *выражение*, первое слово: «не убий». Бесконечное парализует силу своим бесконечным сопротивлением убийству; сопротивление твердому, непреодолимому убийству прочитывается в лице другого, в совершенной открытости его беззащитного взора, в обнаженности, абсолютной открытости Трансцендентного. Здесь перед нами отношение не мощного сопротивления, а чего-то абсолютно *Иного*: это сопротивление того, что не оказывает сопротивления, — сопротивление нравственное. Богоявленность лица порождает возможность мерить бесконечное уничтожением совершить убийство — не только как попыткой тотального уничтожения, но и как невозможностью (сугубо этической) такого искушения и такой попытки. Если бы сопротивление убийству было не нравственным, а реальным, то мы *воспринимали бы* его вместе со всем тем, что в восприятии оказывается субъективным. Мы оставались бы в рамках идеализма *сознания* борьбы, а не во взаимоотношении с Другим; это отношение может перейти в борьбу, но оно уже выходит за рамки осознания борьбы. Богоявленность лица — это этика. Борьба, которой может угрожать это лицо, *предполагает* трансцендентность выражения. Лицо грозит борьбой как возможностью; при этом такая угроза не исчерпывает эпифанию бесконечного и не формулирует ее с первого слова. Война предполагает мир — предваряющее и неотторгаемое присутствие Другого; война не является первым событием встречи.

Невозможность убийства не имеет просто негативного, формального значения: отношение к бесконечному, идея бесконечного в нас дает ей позитивное обоснование. Бесконечность предстает как лицо в условиях нравственного сопротивления, парализующего мою власть; твердое, абсолютное, оно проявляется в беззащитном взгляде во всей своей наготе и нужде. Понимание этой обездоленности, этого голода порождает чувство родства с Другим. Именно потому эпифания бесконечного есть выражение и речь. Изначальная сущность выражения и речи заключается не в том, что они поставляют информацию относительно скрытого внутреннего мира. В выражении человеческого бытие представляет себя. Проявляющее себя бытие присутствует при собственном проявлении и тем самым обращается ко мне. Такого рода присутствие — это не *нейтральность* образа, а просьба, затрагивающая меня, поскольку в ней сообщается о его нищете и Величии. Обращаться ко мне означает постоянно превосходить все то, что пластически выражается в представлении. Проявлять себя в лице значит *полагать себя* по ту сторону проявившейся, сугубо феноменальной формы, представлять себя таким способом, который никак не сводится к проявлению, как прямое отношение лицом-к-лицу, не опосредованное тем или иным образом, не скрывая своей незащищенности, нужды, голода. В *Желании* сходятся все пути, ведущие к Величию и Смирению Другого.

Выражение не излучается наподобие сияния, которое распространяется вокруг как бы без ведома излучающего его бытия: так можно было бы говорить, если бы речь шла о красоте. Проявлять себя, присутствуя при собственном проявлении, значит взывать к собеседнику, быть готовым к его вопросам и ответам. Выражение не является

ни подлинным представлением, ни действием. Открывающееся в подлинном представлении бытие сохраняет за собой возможность создавать видимость. Мир, захватывающий меня, когда я бываю вовлечен в него, бессилен против «свободного мышления», которое способно приостановить вовлечение или даже внутренне отвергнуть его, поскольку оно в состоянии жить скрытно. Выражающий себя человек заявляет о себе, взывая ко мне всей своей нищетой и незащищенностью, голодом, и делает это таким образом, что я не могу не откликнуться на его зов. Так, в выражении заявляющее о себе существо не ограничивает мою свободу, а, напротив, пробуждает ее, вызывая во мне доброту. Мир ответственности, где тяжесть бытия с неизбежностью парализует любую насмешку, — это вместе с тем мир, где свобода порождается неизбежно: таким образом, непосильная ноша бытия ведет к возникновению моей свободы. Неотвратимость не имеет более характера бесчеловечной фатальности — она обладает суровой серьезностью доброты.

Эта связь между выражением и ответственностью, это условие или этическая сущность языка, эта функция языка, предваряющая любое раскрытие бытия и его холодное сияние, позволяют избавить язык от подчинения предсуществующему мышлению, от подневольной работы по переводу вовне внутренних движений или по их универсализации. Представление лица не является подлинным, поскольку подлинное соотносится с неподлинным, с этим своим вечным спутником, неизбежно встречая либо усмешку, либо молчание скептика. Представление бытия в лице логически не оставляет никакого места тому, что ему противоречит. Таким образом, в дискурсе, начатом эпифанией как лицом, я не могу хранить молчание подобно раздраженному Фрасимаху (что, правда, ему не всегда удается: см. Первую книгу «Государства»). «Оставлять людей без пропитания — это ошибка, непростительная ни при каких обстоятельствах; к ней неприменимо различие намеренного и произвольного», — говорит рабби Йоханан<sup>33</sup>. Перед людским голодом ответственность имеет сугубо «объективное» значение. Ее нельзя отвергнуть. Лицо дает начало подлинному словесному общению, и первым словом является обязательство, от которого не позволяет уклониться никакое «внутреннее». Дискурс, обязывающий вступать в словесное общение, зарождение дискурса, которое рационализм считает своим истоком, «сила», убеждающая даже тех, «кто и слушать-то не станет»<sup>34</sup>, — все это лежит в основании подлинной универсальности разума.

Раскрытию бытия вообще — в качестве основы познания и смысла существования — предшествует отношение с выражающим себя сущим: плану онтологии предшествует этический план.

### 3. Лицо и разум

Выражение не сродни той интеллигибельной форме, которая связывает между собой логические термины, чтобы, вопреки расстоянию, обеспечить соприкосновение частей в тотальности, когда противостоящие друг

другу термины уже черпают свой смысл в ситуации, созданной их общностью; последняя же, в свою очередь, смыслом своим обязана сведенным вместе терминам. Этот «круг понимания» не является изначальным событием логики бытия. Выражение предшествует этим координирующим усилиям, доступным наблюдению со стороны третьего лица.

Событие собственно выражения заключается в том, чтобы свидетельствовать о себе, будучи порукой самому этому свидетельству. Такое представление «самого себя» возможно только в качестве лица, то есть слова. Здесь лежит начало интеллигибельности, изначальности, высокого достоинства, царственного суверенитета, обладающего безусловной властью. Основа может быть только властью. Искать влияние, которому выражение могло бы подчиниться, или неосознанный источник, из которого бы оно возникало, значило бы производить расследование, которое отсылало бы к новым свидетельствованиям и, следовательно, к изначальной искренности выражения.

Язык как средство обмена идеями о мире со всей присущей языку подоплекой, с превратностями искренности и лжи, предполагает своеобразие лица, без которого он не мог бы сложиться и был бы всего лишь одним из тех актов, смысл которых нам без конца растолковывают психоанализ и социология. Если бы в глубине слова не таилась эта самобытность выражения, этот отказ от всякого влияния, если бы слово не свидетельствовало о господствующем положении говорящего, чуждом каким бы то ни было компромиссам и заимствованиям, и о непосредственности отношения «лицом-к-лицу», то человеческая речь действительно оставалась бы активностью, которой она по сути своей быть не может, несмотря на то, что язык способен интегрироваться в систему актов и выступать в роли инструмента. Язык становится возможным только при условии, что слово как раз отказывается от такой функции и обращается к своей сущности, каковой является выражение.

Выражение заключается не в том, чтобы *поставлять* нам внутреннее содержание Другого. Выражающий себя Другой не *представляет* себя непосредственно и, стало быть, сохраняет возможность лгать. Однако ложь и истина уже предполагают абсолютную подлинность лица как привилегированное представление бытия, избегающее альтернативы истины и не-истины и устраняющее двусмысленность истинного и ложного, какой чревата любая истина, двусмысленность, в рамках которой, вдобавок, существуют все ценности. Представление бытия в лице не имеет статуса ценности. То, что мы называем лицом, как раз и есть это исключительное представление себя самим собой, не имеющее ничего общего с представлением просто данных нам реальных вещей, в которых всегда можно заподозрить что-то поддельное, которые всегда могут оказаться пригрезившимися. Ради обнаружения истины я уже вступил в отношение с лицом, которое может гарантировать само себя, богоявленность которого, в определенном смысле, сама есть клятва. Любой язык как средство обмена словесными знаками изначальным причастен этой клятве. Словесный знак располагается там, где кто-то обозначает нечто для кого-то другого. Следовательно, он уже предполагает удостоверение подлинности означаемого.

Этическое отношение, отношение лицом-к-лицу, отличается также от любого отношения, которое можно было бы назвать мистическим, когда события, отличные от события представления изначально-го бытия, разрушают или сублимируют незамутненную искренность этого представления, когда упоительные двусмысленности готовы обогащать исконную однозначность выражения, когда дискурс становится заклинанием, подобно молитве, превращающейся в обряд и литургию, когда собеседники вынуждены играть роль в драме, развернувшейся помимо них. Именно в этом коренится разумный характер этического отношения и речи. Никакой страх, никакой трепет не в состоянии исказить прямоту отношения, которое сохраняет свою прерывность, противится слиянию, отношения, где ответ не уклоняется от вопроса. Поэтическому творчеству, где влияния безотчетно возникают под воздействием самой этой, как бы то ни было, сознательной деятельности, обволакивая ее и ритмически укачивая, где действие поддерживается созданным им произведением, где благодаря дионисийскому началу художник, по выражению Ницше, становится произведением искусства<sup>35\*</sup>, — противостоит язык, который ежеминутно разрушает магическое обаяние ритма и препятствует тому, чтобы изначальность превращалась в роль. Дискурс — это разрыв и начало, разрушение ритма, захватывающего, увлекающего собеседников, — это проза.

Лицо, в котором представляет себя Другой — абсолютно иной, — не отвергает Самождественного, не совершает над ним насилия, как это делают молва, авторитет или сверхъестественный чудотворец. Оно остается соразмерным тому, кто принимает его, оно остается земным. Такое представление по существу своему является ненасилием, поскольку вместо того, чтобы ущемлять мою свободу, оно ее призывает к ответственности. Ненасилие поддерживает различие Самождественного и Другого. Ненасилие — это мир. Отношение к Другому — к абсолютно иному, — не имеющему общей границы с Самождественным, свободно от чувства неприязни, которое испытывает Гегелевский диалектик. Другой не является скандалом для разума, приводящим последний в диалектическое движение: он — первое разумное научение, условие всякого научения. Мнимый скандал инаковости предполагает невозмутимую идентичность Самождественного, уверенную в себе свободу, которая осуществляет себя без колебаний и которую другой лишь стесняет и ограничивает. Такая безупречная идентичность, чуждая всякого участия, существующая в «я» независимым образом, может, между тем, утратить свою уравновешенность, если другой, возникая в том же плане, что и она, вместо того, чтобы задеть ее, говорит с ней, то есть обнаруживает себя в выражении, в лице, является выше. Тогда свобода сдерживает себя — не потому, что наталкивается на сопротивление, а потому, что, робея, ощущает свое самоуправство, свою виновность; однако чувство виновности поднимает ее на уровень ответственности. Случайное, то есть иррациональное, теперь ей видится не вне ее, в ином, а в ней самой. Случайность образует не ограничение чем-то иным, а

не находящий себе оправдания эгоизм. Отношение к Другому как отношение к его трансценденции — отношение к другому, ставящее под вопрос резкую спонтанность его имманентной участи, — вводит в мое «я» то, чего в нем до этого не было. Но такое «воздействие» на мою свободу как раз кладет конец и насилию и случайности — и, также и в этом смысле, обосновывает Разум. Утверждать, что переход некоего содержания, мысли к другому человеку совершается без насилия только в том случае, если истина, преподаваемая учителем, уже имеется у ученика от века, значит выводить маевтику за пределы ее законного применения. Живущая во мне идея бесконечности, включая в себя выходящее за собственные пределы содержание, порывает с предрассудком маевтики, не порывая с рациональностью, поскольку идея бесконечности, далекая от того, чтобы осуществлять насилие над разумом, обуславливает само ненасилие, иными словами, приводит к рождению этики. Для разума появление Другого является не кризисом, приводящим в движение диалектику, а первым научением. Человек, *получающий* идею Бесконечного, — *получающий*, поскольку он не может заимствовать ее у себя, — это человек, наученный не методом маевтики, человек, чье существование заключается именно в этом непрерывном восприятии уроков, что позволяет ему постоянно выходить за грань самого себя (или времени). Мыслить значит обладать идеей бесконечного или получать уроки. Рассудочное мышление соотносится с этим научением. Даже если придерживаются формальной структуры логического мышления, исходящего из дефиниции, — бесконечное, относительно которого понятия подвергаются ограничению, не может, в свою очередь, быть определено. Следовательно, оно предполагает новую структуру «познания». Мы пытаемся зафиксировать это как отношение к лицу и показать этическую сущность такого отношения. Лицо — это очевидность, делающая возможной очевидность как божественную достоверность, которая лежит в основании картезианского рационализма.

#### 4. Язык устанавливает значения

Итак, язык обуславливает функционирование рассудочного мышления: он дает ему рождение в бытии, он полагает первичную идентичность значения в лице того, кто говорит, то есть того, кто представляет себя, постоянно разрушая двусмысленность собственного образа, своих словесных знаков. Язык обуславливает мышление: речь идет о языке не в его физической материальности, а о языке как позиции Самотождественного по отношению к другому, не сводимой ни к представлению об ином, ни к интенции мышления, ни к сознанию о... поскольку он соотносится с тем, что никакое сознание не может в себе содержать, — с бесконечностью Другого. Язык ведет свою игру не внутри сознания: он приходит ко мне от другого и обосновывается в сознании, ставя его под вопрос, что представляет собой событие, не сводимое к сознанию, в котором все рождается изнутри, даже чужеродность страдания. Считать язык позицией духа означает не раз-

воплощать его, а, напротив, именно принимать в расчет его воплощенную сущность, его отличие от эгологической творящей природы, от трансцендентального мышления идеализма. Своеобразие дискурса по сравнению с конституирующей интенциональностью, по сравнению с чистым сознанием разрушает понятие имманентности: идея бесконечности в сознании — это выход сознания за собственные пределы, сознания, воплощение которого открывает перед не скованной более душой возможности согласия, дарения, гостеприимства. Однако воплощение, взятое в качестве первичного факта языка, без указания на онтологическую структуру, которую оно реализует, уподобляет язык — деятельности, этому продолжению мышления в телесности, продолжению *я мыслю* — в *я могу*, что, безусловно, послужило прототипом категории собственного тела или воплощенного мышления, которая занимает центральное место в некоторых течениях современной философии<sup>36\*</sup>. Представленный здесь тезис направлен на то, чтобы радикальным образом разделить язык и деятельность, выражение и труд, несмотря на все практическое значение языка, которое нельзя недооценивать.

Основополагающая роль дискурса в возникновении разума не признавалась вплоть до недавнего времени. Функция слова понималась в его зависимости от разума: оно отражало мышление. Номинализм первым попытался обнаружить иную его функцию — функцию *инструмента* разума. Символическая функция слова символизировала скорее то, что не доступно мышлению, нежели означающее мыслимых содержаний; этот символизм сводился к ассоциации с некоторым количеством осознанных интуитивных данных, — самодостаточный, не требующий вмешательства мышления. Теория имела своей целью лишь объяснение расхождения между мышлением, не способным быть направленным на общий объект, и языком, который, как представлялось, был способен на это. Критика Гуссерля подчеркнула очевидность этого различия, полностью подчинив слово разуму. Слово — это окно; если оно оказывается заслоном, то его надо отбросить. Гуссерлевское эсперантистское слово у Хайдеггера приобретает яркость и весомость исторической реальности. Но оно остается связанным с процессом понимания.

Недоверие к пустословию привело к бесспорному приоритету рассудочного мышления над всеми *процедурами* выражения, которые включают мышление в язык как в систему знаков или связывают его с языком, руководящим выбором этих знаков. Современные исследования в области философии языка сделали привычной мысль о глубокой взаимозависимости между мышлением и речью. Мерло-Понти, как и другие, и значительно лучше, чем другие, показал, что развоплощенное мышление, мыслящее слово до того, как его высказать, мышление, конституирующее мир слова и присоединяющее слово к миру — предварительно конституированному с помощью значений неизменно трансцендентным путем, — такое мышление может быть только мифом<sup>37\*</sup>. Уже само мышление заключается в том, чтобы производить операции в системе знаков — будь то язык народа или цивилизации, и получать смыслы из самих этих операций. Мышление действует наугад, поскольку оно не опирается ни на предварительное представление, ни на значения, ни



на фразы, которые ему предстоит связывать между собой. Оно действует почти в рамках «я могу», свойственного телу. То есть мышление/действует в этих рамках до того, как представляет себе или конституирует это тело. Значение захватывает врасплох само мышление, которое его мыслило.

Однако почему мышлению необходим язык, прибегающий к системе знаков? Почему объект — и даже воспринимаемый объект, — чтобы стать значением, нуждается в имени? Что такое вообще иметь смысл? Значение, заимствованное у этого воплощенного языка, тем не менее остается в данной концепции «интенциональным объектом». Структура конституирующего сознания обретает свои права после того, как она бывает опосредована телом — говорящим или пишущим. Разве преобладание значения над представлением коренится не в новом способе самопредставления (новом по сравнению с конституирующей интенциональностью) — способе, тайна которого не исчерпывается анализом «интенциональности тела»? И разве посредничество знака конституирует значение потому, что вводит в объективное и статичное представление «движение» символического отношения? Но в таком случае остается вновь заподозрить язык в том, что он удаляет нас от самих вещей.

Следует утверждать обратное. Не посредничество знака создает значение, а значение (первичным событием которого является отношение лицом-к-лицу) делает возможным функционирование возможного знака. Изначальную сущность языка следует искать не в телесной операции, которая открывает эту сущность мне и другим и с помощью языка порождает мышление, а в представлении смысла. Это не возвращает нас к трансцендентальному сознанию, конституирующему объекты, против чего вполне справедливо выступает теория языка, о которой шла речь. Ведь значение не предстает перед теорией, то есть перед конституирующей свободой трансцендентального сознания: *бытие значения заключается в том, чтобы в рамках этического отношения ставить под вопрос самую конституирующую свободу*. Смысл — это лицо другого, и любое обращение к слову происходит уже внутри свойственного языку изначального отношения лицом-к-лицу. Любое обращение к слову предполагает разумность первичного значения, но такую разумность, которая до того, как она интерпретируется в качестве «сознания о...», является обществом и обязательством. Значение — это Бесконечное, но бесконечное не представляет себя ни трансцендентальному мышлению, ни даже разумной деятельности: оно являет себя в Другом; Другой предстает передо мной лицом-к-лицу и ставит меня под вопрос, *обязывая* меня всей своей сущностью бесконечного. Это «нечто», что мы называем значением, возникает в человеке вместе с языком, поскольку сущность языка является отношением к Другому. Это отношение не добавляется к внутреннему монологу — будь оно даже, говоря словами Мерло-Понти, «телесной интенциональностью»<sup>18\*</sup>. — как добавляется адрес к упакованному предмету, который мы отправляем по почте: внутренним дискурсом управляет уже согласие с бытием, проявляющееся в лице. Этическое событие социальности. Божественность, обнаруживающаяся как лицо, конституируется

не так, как другие существа, именно потому, что она «выдает» бесконечность. Значение — это бесконечность, то есть Другой. Интеллибельность — это не понятие, а способность понимания. Значение предшествует *Sinnggebung*, наделянию смыслом, указывая границы идеализма, а вовсе не обосновывая его.

В определенном смысле значение является по отношению к восприятию тем, чем символ является по отношению к символизируемому объекту. Символ указывает на неадекватность данных сознания бытию, которое он символизирует, на сознание, нуждающееся, изголодавшееся по бытию, которого ему недостает, по бытию, заявляющему о себе уже в самой определенности, с какой переживает его отсутствие, на силу, предчувствующую действие. Значение похоже на символ — как бытие, превосходящее направленную на него интенцию. Но здесь неисчерпаемое излишество бесконечности выходит за пределы актуального сознания. Это течение бесконечности, или лицо, не может больше быть выражено в понятиях сознания, в метафорах, соотносящихся со светом, с чувственным. Нравственное требование лица ставит под вопрос приемлющее его сознание. Сознание обязательства — это уже не сознание, поскольку оно вырывает сознание из его центра, подчиняя Другому.

Если отношение лицом-к-лицу основывает язык, если лицо конституирует изначальное значение и внедряет значение в бытие, то в таком случае язык не только служит разуму — он есть разум. Безличностный разум не позволяет представить дискурс, поскольку он охватывает множество собеседников. Разум, один, не способен говорить с другим разумом. Разум, имманентный индивидуальному сознанию, может, конечно же, постигать себя натуралистически, как систему закономерностей, управляющих природой этого сознания, индивидуализированного, как и все природные существа, и более того, индивидуализированного в качестве «я». Согласованность между сознаниями в таком случае объяснялась бы схожестью конституированных одинаковым образом существ. Язык сводился бы к системе знаков, вызывающих в сознаниях схожие мысли. В этом случае предстояло бы не принимать в расчет интенциональность рассудочного мышления, направленного на универсальный порядок, и подвергаться опасностям натуралистического психологизма, аргументы против которого, изложенные в первом томе «Логических исследований», сохраняют все свое значение.

Можно, отступая под давлением этих выводов и все более сообразываясь с «феноменом», считать разумом внутреннее единство идеального плана, реализующееся в бытии по мере того, как индивидуальное сознание (в котором этот план открывает или конструирует себя) отказывается от своей особенной индивидуальности и самости и либо отходит в сторону ноуменальной сферы, где оно выполняет свою вневременную роль абсолютного субъекта в позиции «Я мыслю», либо растворяется в универсальном порядке Государства, которое оно, казалось бы, с самого начала предусматривало и созидало. Роль языка и в том и в другом случае заключалась бы в разрушении самости индивидуального сознания, глубоко антагонистичного разуму, — либо для того, чтобы преобразовать его в «Я мыслю», которое уже не говорит, либо для того, чтобы заставить его раствориться в собственном дискур-

се, когда, оказавшись в рамках Государства, возможно только испытывать на себе приговор истории вместо того, чтобы оставаться «я», то есть самому судить историю.

В такого рода рационализме не существует больше общества, то есть не существует больше отношения, члены которого были бы свободны от отношения.

Гегельянцы тщетно пытались отнести на счет укорененной в человеке животности ощущение тирании, которое испытывает индивид перед лицом анонимного закона: при этом еще требуется объяснить, каким образом вообще возможно существование разумного животного, каким образом частное, особенное «я» может одушевляться простой всеобщностью идеи, каким образом оно может отречься от эгоизма.

Если бы, напротив, разум жил в языке, если бы в противостоянии отношения лицом-к-лицу изначально сквозила рациональность, если бы первая интеллигибельность, первое значение были бесконечной мыслительной способностью того, кто представляет себя в лице (то есть говорит со мной); если бы разум определялся значением вместо того, чтобы значение определялось безличными структурами разума; если бы общество предшествовало появлению этих безличных структур; если бы универсальность как присутствие человечества светилась в глазах, которые смотрят на меня; если бы, наконец, мы помнили о том, что этот взгляд взывает к моей ответственности и освящает мою свободу как ответственность и самопожертвование, — то в этом случае плюрализм общества не мог бы исчезнуть в ходе возвышения разума. Он был бы условием этого возвышения. Разум не внедрял бы в меня безличностное начало — он создавал бы Я, способное жить сообща, и создавал бы его как отделившееся в наслаждении Я, чье отделение, однако, было необходимо для того, чтобы Бесконечное (а его бесконечность осуществляется как взгляд «в глаза») — могло *состояться*.

## 5. Язык и объективность

Чувственный мир — это мир, где существует Другой, благодаря которому мир моего наслаждения становится имеющей значение темой. Вещи обретают разумное значение, и не только простых инструментов — поскольку Другой вовлечен в мои отношения с ними. Обозначая вещь, я обозначаю ее для другого. Акт обозначения изменяет отношение наслаждения и обладания, которое связывает меня с вещью, и помещает ее в перспективу «иног». Использование знака не ограничивается тем, что благодаря ему непосредственное отношение к вещи заменяется отношением опосредованным, — оно позволяет делать вещи доступными, открытыми, изымать их из круга моего пользования, отчуждать их, делать их внешними. Обозначающее вещи слово свидетельствует о том, что они поделены между «я» и другим. Объективность объекта вытекает не из прекращения использования и наслаждения, когда я обладаю вещами, но не обременяю себя этим. Объективность — это следствие языка, позволяющего ставить облада-

ние под вопрос. Такое высвобождение имеет позитивный смысл: в ходе его вещь включается в сферу другого. Вещь становится темой. Тематизировать значит с помощью слова предлагать мир Другому. Таким образом, «дистанция» по отношению к объекту выходит за пределы своего пространственного значения.

Такая объективность оказывается соотнесенной не с той или иной чертой изолированного субъекта, а с его отношением к Другому. Объективация осуществляется в самой работе языка, в ходе которой субъект отрывается от вещей, которыми владеет, как если бы он воспарил над собственным существованием, выходя за его пределы, как если бы он еще не обрел окончательно своего существования. Эта дистанция более радикальна, чем любая другая в мире. Надо, чтобы субъект находился «на расстоянии» от своего собственного бытия, даже по отношению к этой дистанцированности от дома, когда он все еще пребывает в бытии. Ведь отрицание, даже когда оно направлено на тотальность мира, все же остается внутренним по отношению к тотальности. Для возникновения объективного расстояния необходимо, чтобы субъект пребывал в бытии и все еще не был в нем, чтобы в каком-то смысле он еще не родился, как если бы его еще не было в природе. Если субъект, способный на объективацию, еще не *есть* окончательно, то это «еще не», это состояние возможности по отношению к акту, обозначает не «недостаточность» бытия, а время. Осознание объекта, то есть тематизация, основывается на расстоянии относительно себя, которое может быть только временем; или, если угодно, оно основывается на самосознании, при условии, что в нем «дистанция от себя к себе» признается «временем». Только время не в состоянии обозначить «еще не», которое при этом не было бы «недостаточным бытием», — оно может быть одновременно удаленным от бытия и от смерти лишь в качестве неисчерпаемого будущего бесконечности, то есть в качестве того, кто возникает в процессе языкового отношения. Субъект воспаряет над своим бытием, сообщая в речи другому о том, чем он владеет. Но только принимая бесконечность Другого, он обретает свободу по отношению к себе, которой требует такой отказ от обладания. В конечном счете он черпает ее из Желания, исходящего не из чувства нехватки или ограничения, а из избыточности идеи Бесконечного.

Язык делает возможными объективность объектов и их тематизацию. Уже Гуссерль утверждал, что объективность мышления заключается в том, что оно фактически действительно для всех. Следовательно, познавать означает конституировать мое мышление таким образом, что оно уже заранее сопряжено с мышлением других. То, что я сообщаю, отныне складывается в зависимости от других. Говоря, я не передаю другому то, что является объективным для меня: объективное становится таковым только в общении. Однако у Гуссерля Другой, делающий возможным это общение, сначала конституируется как монадическое мышление. Фундамент объективности закладывается в процессе, носящем сугубо субъективный характер. Утверждая отношение к Другому в качестве этики, мы преодолеваем трудность, которая встает с неизбежностью, если философия, вопреки

Декарту, исходит из *cogito*, полагающего себя абсолютно независимым от Другого.

В самом деле, картезианское *cogito* выступает в конце «Третьего размышления», словно опираясь на достоверность божественного существования как бесконечного, по отношению к которому полагается и постигается конечность *cogito* или сомнение. Эта конечность не может быть определена, как это имеет место у современных мыслителей, без соотнесения с бесконечностью, например, исходя из смертности субъекта. Картезианский субъект становится на точку зрения внешнюю по отношению к себе самому, исходя из которой он может постичь себя. Если первым действием Декарт признает неоспоримость самосознания, исходя из «я», то второй его шаг, касающийся рефлексии по поводу рефлексии, — выявление условий этой достоверности. Достоверность объясняется ясностью и отчетливостью *cogito*, однако причиной самого поиска достоверности является присутствие бесконечного в конечном мышлении, которое без этого присутствия не ведало бы о собственной конечности: «...я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя. Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, то есть что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?»<sup>39\*</sup>

Разве нахождение мышления в лоне бесконечности, его создавшей и давшей ему идею бесконечности, обнаруживается путем размышления или интуиции, которые способны лишь формулировать темы? Бесконечное не может быть тематизировано, и различие не дает к нему доступа. Разве не чуждо теории отношение к бесконечности с двойственной структурой — присутствия бесконечности перед конечным, вне самого конечного? Именно здесь мы обнаружили этическое отношение. Гуссерль, видя в *cogito* субъективность без какой-либо опоры вне ее самой, формулирует понятие бесконечного как такового, представляя его в качестве объекта. То, что Декарт не конституирует бесконечное, оставляет вопрос открытым. Соотнесенность конечного *cogito* с бесконечностью Бога не является простой тематизацией Бога. Любой объект я в силах сам осознать, постичь; я заключаю объекты в себе. Идея бесконечности для меня не является объектом. Онтологический аргумент основывается на превращении этого «объекта» в бытие, в то, что не зависит от меня. Бог это Другой. Если мыслить значит соотносить себя с объектом, то следует признать, что мышление о бесконечности не является мышлением. Что же оно тогда на самом деле? Декарт не задается таким вопросом. Во всяком случае очевидно, что интуиция бесконечного сохраняет рационалистический смысл и никоим образом не может стать обретением Бога через внутреннее чувство. Декарт лучше, чем это делают идеалисты или реалисты, раскрывает отношение к тотальной инаковости, не сводимой к интериор-

ности, которая вместе с тем не оказывает давления на интериорность; это — восприимчивость, но без ее пассивности, это — отношение между свободами.

Последние строки «Третьего размышления» подводят нас к отношению к бесконечности, которое, опираясь на мышление, выходит за пределы мышления и становится личностным отношением. Созерцание переходит в восхищение, в поклонение и радость. Речь идет не о «бесконечном объекте», в качестве такового все-таки доступном познанию и тематизации, а о Величии: «... я позволю себе здесь задержаться на созерцании самого Божества, по достоинству оценить его атрибуты и вглядеться в необозримую красоту этого света — насколько это допускают способности моего темного разума, — дабы выразить ему свое восхищение и поклонение. Подобно тому как в одном лишь созерцании божественного величия мы полагаем, веруя, счастье и блаженство инобытия, точно так же в этом созерцании, пусть и гораздо менее совершенном, мы обретаем возможность величайшего наслаждения, на какое мы способны в сей жизни»<sup>40\*</sup>.

Эти строки не представляются нам ни стилистическими красотоми, ни осмотрительной данью религии — они свидетельствуют о преобразовании идеи бесконечности, через познание, в Величие, с которым мы сталкиваемся в лице.

## 6. Другой и Другие

Представление лица — выражение — не раскрывает внутреннего мира, который до этого был закрыт, и не прибавляет новой области познанию или обладанию. Напротив, оно взывает ко мне, возвышаясь над данным, которое речь уже сделала общим для нас. То, что дается, то, что принимается, сводится к феномену, открытому, доступному, влачащему существование, которое приостанавливается в условиях обладания. Представление лица, напротив, ставит меня в отношение к бытию. *Существование этого бытия*, несводимого к феноменальности, понимаемой как реальность без реальности, осуществляется в безотлагательной необходимости, с какой оно требует ответа. Подобный ответ отличается от «реакции», которую вызывает данное, поскольку он не может оставаться «между нами», как это бывает в случае, когда я занимаю позицию по отношению к вещи. Все, что здесь происходит «между нами», видят все; лицо, которое смотрит, — оно выставлено на обозрение всего света, даже если я отделяюсь от мира, рассматривая собеседника как соучастника особых, тайных, отношений.

Язык, как присутствие лица, не зовет к согласию с избранным существом, к самодостаточному отношению типа «я — ты», когда забывается все вокруг; в своей открытости он отказывается загонять любовь в подполье, где он утратил бы свой смысл и эту открытость, превратившись в смех или в воркованье. Глазами другого на меня смотрит «трегий» — язык есть справедливость. Все происходит не так, как если бы сначала было лицо, а затем — бытие, которое оно

демонстрирует или выражает, заботясь о справедливости. Богоявленность лица как лица дает начало человечности. Лицо в своей наготе говорит мне о нужде бедного и чужака; однако эта нужда и эта чуждость, взывающие к моей власти, адресованные мне, не отдаются этой власти в качестве данных; нацеливаясь на меня, не доверяют моим возможностям как чему-то данному; они остаются выражением лица. Бедный, чужой предстает как равный мне. Равенство его в этой сущностной бедности заключается в том, что он соотносится с *третьим*, таким образом присутствующим при встрече, которому Другой уже служит. Он *присоединяется* ко мне. Но он присоединяет меня к себе ради служения, он повелевает мной как Господин. Эта власть касается меня только в той мере, в какой я являюсь властелином самого себя; это, следовательно, власть, которая велит мне повелевать. «Ты» предстает перед «мы». Быть «мы» вовсе не означает «стать толпой» или устремиться к общей цели. Присутствие лица — бесконечность Другого — это нужда, и присутствие «третьего» (то есть всего смотрящего на нас человечества), и власть, велящая повелевать. Вот почему в отношении с другим, или в дискурсе, не только ставится под вопрос моя свобода, звучат не только исходящий от Другого призыв к моей ответственности и речь, благодаря которой я освобождаюсь от тисков собственности, провозглашая объективный, общий для всех мир: в нем звучит также наставление, поучение, пророческая речь. Пророческая речь — это по существу ответ на богоявленность лица, она вплетена в любой дискурс не в качестве дискурса на моральные темы, а как неотъемлемый момент дискурса, порожденного главным образом явленностью лица, поскольку последнее, в глазах, смотрящих на меня, свидетельствует о присутствии «третьего». Любое социальное отношение производно, оно восходит к явлению Другого Самотождественному с помощью одного лишь выражения лица, без какого бы то ни было опосредующего образа или знака. Сущность общества ускользает, если мы представляем себе его наподобие рода, объединяющего схожих между собой индивидов. Разумеется, человеческий род существует как род биологический, и общая всем людям функция, которую они осуществляют в мире в целом, позволяет использовать применительно к ним общее понятие. Однако человеческое сообщество, создающееся с помощью языка, где собеседники остаются абсолютно отделенными друг от друга, не образует родового единства. Оно заявляет о себе как родство людей. То, что все люди братья, не объясняется ни их схожестью, ни общей причиной, следствием которой их можно было бы считать: они не медали, отчеканенные в одном и том же месте. Отцовство не сводится к причинности, которой индивиды причастны таинственным образом и которая столь же загадочно определяла бы явление солидарности.

Именно моя ответственность перед лицом, смотрящим на меня как на абсолютно чужого — а явленность лица совпадает с этими двумя моментами, — образует изначальный феномен братства. Отцовство — не причинность, а установление некой индивидуальности, единичности, с которой единичность отца совпадает и не совпа-

дает<sup>35</sup>. Несовпадение заключается конкретно в моей позиции брата, оно полагает другие единичности бок-о-бок со мной таким образом, что моя собственная единичность выражает одновременно и достаточность бытия и мою частичность перед лицом другого как лица. В этом приятии лица (приятии, которое уже является моей ответственностью в отношении его, когда он, следовательно, как нечто высшее касается меня и владычествует надо мной) возникает равенство. Либо равенство возникает там, где Другой повелевает Самождественным и обнаруживает себя перед ним в ответственности, либо равенство — это лишь абстрактная идея, пустой звук. Равенство невозможно отделить от приятия лика, моментом которого оно является.

Человеческое по самому своему статусу включает в себя братство и идею рода человеческого. Эта идея радикально противоположна концепции человечества, объединенного схожестью, концепции множества различных семей, — вышедших из камней, разбросанных Девкалионом<sup>41\*</sup>, — которые в борьбе эгоистических волений пришли к созданию человеческого общества. Таким образом, человеческое братство имеет двойственный аспект: оно включает в себя индивидуальности, логический статус которых не сводится к статусу крайних различий, существующих внутри рода человеческого; своеобразие индивидуальностей заключается в том, что каждая из них соотносится с собой (индивид, принадлежащий к тому же роду, что и другой индивид, будет недостаточно удален от него). С другой стороны, это братство включает в себя сообщество отца, как если бы родовое сообщество не сближало людей достаточным образом. Общество должно быть братским сообществом, чтобы быть на уровне прямоты — по существу, близости, — на котором предстает лицо, приемлемое мной. Монотеизм означает такое человеческое родство, такую идею человеческого рода, которая ведет к приятию другого благодаря лицу, в измерении высоты, в ответственности «я» за себя и за другого.

## 7. Асимметрия межличности

Присутствие лица, появляющегося из запредельности мира и, однако, вовлекающего меня в человеческое братство, не подавляет меня, как знак божественного присутствия, которое вызывает трепет и заставляет бояться себя. Быть в отношении, не вступая в это отношение, — означает говорить. Другой *не просто возникает* в собственном лице, как феномен, подчиненный воздействию и власти свободы. Бесконечно далекий от того отношения, в которое он вступает, он сразу же предстает в нем в качестве абсолюта. «Я» высвобождается из этого отношения, но делает это в лоне отношения к абсолютно отдельному существу. Лицо, через которое другой обращен к «я», не растворяется в представлении лица. Услышать голос нужды, вопиющей о справедливости, значит не представить себе образ, а полагать себя ответственным человеком, одновременно чем-то большим и мень-



шим в сравнении с тем существом, что предстает в лице. Меньшим — поскольку лицо напоминает мне о моих обязательствах и судит меня: бытие, предстающее в лице, приходит откуда-то свыше, из сферы трансцендентного, где оно может предстать в качестве «чужого» и при этом не противостоять мне в качестве препятствия или врага; большим — поскольку моя позиция «я» заключается в том, что я могу ответить на зов этой сущностной нужды другого, могу отыскать в себе ресурсы.

Другой, в своей трансцендентности господствующий надо мной. — это чужеземец, вдова или сирота, по отношению к которым я испытываю чувство обязательства.

Эти различия между Другим и «я» не зависят ни от различных «свойств», которые были бы присущи «я» или Другому, ни от различных психологических установок, которые обретали бы смысл вне встречи. Различия связаны с отношением Я-Другой, с неизбежной *устремленностью* человека к Другому «исходя из себя». Первоочередной характер этой устремленности по отношению к определяющим ее понятиям, которые, к тому же, не могут возникнуть без самой этой устремленности, — вот центр, к которому сводятся все основные положения настоящего труда.

Бытие не *существует сначала*, чтобы затем, расколовшись, дать место разнообразию, все члены которого поддерживали бы между собой взаимоотношения, признавая таким образом существование тотальности, из которой они проистекают и из которой случайным образом возникает некое бытие, существующее для себя, то есть «я», располагающееся перед другим «я» (эпизод, о котором мог бы дать представление лишь безличный дискурс, внешний по отношению к этим эпизодам). Однако из устремленности Я навстречу Другому не рождается и язык, который оповещал бы об этой устремленности. Он не полагается *до* взаимной соотнесенности, в которой «я» черпает свою идентичность, а Другой — свою инаковость. Обособление языка не указывает на присутствие двух существ в разреженном пространстве, где единство — всего лишь отголосок отделения. Отделение прежде всего является фактом человеческого бытия, которое *живет где-то, чем-то*, словом, наслаждается. Идентичность Я обусловлена его эгоизмом, чье наслаждение реализует обособленную достаточность: лицо же указывает ему на бесконечность, от которой отделяется эта замкнутая достаточность. Разумеется, этот эгоизм основывается на бесконечности другого, которая может реализоваться, только производя себя в качестве идеи Бесконечности, присущей отдельному бытию. Другой, разумеется, взывает к этому отдельному бытию, однако его зов не сводится к поиску некоего коррелята. Он оставляет место для становления бытия, возникающего из собственного «я», то есть остающегося отдельным, сохраняющим способность замкнуться в себе даже в ответ на обращенный к нему призыв, но способным также принять это лицо бесконечности с помощью всех ресурсов своего эгоизма: речь идет о его экономической ипостаси. Слово зарождается не в однородной и абстрактной среде, а в мире, в котором надлежит помогать и давать. Оно предполагает наличие «я».

отделившееся в наслаждении существование, которое приемлет лицо и его голос, доносящийся с другого берега, не с пустыми руками. Множественность, свойственная бытию, не поддающемуся тотализации и формирующемуся как братство и словесное общение, пребывает в сугубо асимметричном «пространстве».

## 8. Воля и разум

Дискурс обуславливает мышление, поскольку первое, что нам доступно, это не понятие, а разумность, о неподвластной насилью экстериорности которой свидетельствует лик, изрекая: «не убий». Сущность дискурса — этика. Говоря так, мы отвергаем идеализм.

Идеалистическая интеллигибельность образует систему тесных идеальных отношений, предстояние которой перед субъектом равнозначно тому, что субъект включается в этот порядок и поглощается этими идеальными отношениями. У субъекта нет внутренних ресурсов, которые не плавильсь бы под лучами интеллигибельности. Его воля — это его разум, а его отделение является иллюзорным (хотя способность создавать иллюзии свидетельствует о существовании субъективного, по крайней мере тайного, истока, который интеллигибельность не может иссушить).

Идеализм в его крайнем выражении сводит этику к политике. Другой и «я» функционируют здесь как единицы идеального расчета, получая от последнего реальность своего бытия и соприкасаясь друг с другом под воздействием идеальной необходимости, которая пронизывает их со всех сторон. Они играют роль составных частей системы, а не истока: политическое общество возникает как плюрализм, выражающий множественность составных частей системы. Там, где господствуют цели и где личности определяются как воления, а последние детерминируются универсальным порядком, где воления претендуют на разумность, пусть хотя бы и практического свойства, — там множественность фактически может основываться только на вере в счастье. Так называемый животный принцип счастья, неизбежно присутствующий в описании воления, даже если оно является практическим разумом, поддерживает плюрализм в мыслящем обществе.

В этом мире, лишенном множественности, язык утрачивает свое социальное значение, а собеседники отказываются от своего единства — не потому что желают один другого, а потому что все они жаждут универсальности. Язык оказывается равнозначным созданию рациональных институтов, в которых становится объективным и действенным безличный разум, уже действующий в говорящих личностях, поддерживающий их фактическую реальность: каждый человек полагает себя, исходя из всех других, однако его воля или самость изначально заключаются в стремлении к универсальности или разумности, то есть к отрицанию самой своей особенности. Но в случае осуществления своей сущности дискурса, иными словами, став абсолютно связным, язык тем самым реализовал бы Универсальное Государство, которое погло-

тило бы множественность, и где дискурс прекратился бы за неимением собеседников.

Если мы тут же вознамеримся считать доброй волей лишь волю, которая направлена на ясные идеи или определяется уважением к универсальному, — это вовсе не будет способствовать поддержанию множественности в бытии или в единстве личности и формальному различению воли и интеллигибельности, воли и разума. Если воля может так или иначе стремиться к разуму, то она и есть разум, который сам ищет или создает себя. Такая воля обнаруживает свою подлинную сущность у Спинозы и у Гегеля. Подобного рода идентификации воли и разума, составляющей существо идеализма, противостоят весь патетический опыт человечества, который идеализм, будь то гегелевский или спинозистский, относит к субъективной сфере или к области воображения. Смысл этого противостояния — в самом протесте индивида, отвергающего систему и разум, то есть не в его произволе, голос которого связанный дискурс, следовательно, не может заставить умолкнуть силой убеждения, а в утверждении, которое делает такое противостояние возможным. На деле противостояние заключается не в том, чтобы закрыть глаза на бытие и безрассудно биться головой о стену, дабы преодолеть в себе ощущение собственной несостоятельности, своей нужды и одиночества и от смирения перейти к отчаянной гордыне. Оно основывается на уверенности в том, что есть некая избыточность — по отношению к бытию наполненному, неподвижному, либо проявляющему себя в действии, — которую содержит в себе существование, отделившееся от него и, следовательно, желающее его, *то есть избыточность, которая порождается связью с бесконечным*, непрестанная избыточность, осуществляющая бесконечность бесконечного. Протест против отождествления воли и разума не говорит в пользу самоуправства, что своей абсурдностью и имморальностью сразу же оправдывало бы такое отождествление. Он вытекает из уверенности в том, что идеал совершенного и вечного бытия, мыслящего лишь себя, не может служить онтологическим эталоном для жизни, для становящегося, способных к обновлению Желания, общества. Жизнь понимается не просто как убывание, упадок либо как эмбрион бытия или его возможность. Индивидуальное и личностное утверждаются, действуют независимо от универсального, которое, как предполагается, их формирует, — исходя из которого, однако, существование индивидуального или упадок, в условиях которого оно возникает, не могут быть объяснены. *Индивидуальное и личностное необходимы для того, чтобы Бесконечное могло осуществлять себя как бесконечное*<sup>36</sup>. Невозможность трактовать жизнь в зависимости от бытия со всей силой проявляется в творчестве Бергсона, где подверженная упадку длительность несколько не схожа с неподвижной вечностью, или у Хайдеггера, у которого возможность как  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\tau\epsilon$ <sup>37\*</sup> не соотносится более с  $\epsilon\pi\rho\upsilon\nu$ <sup>38\*</sup>. Хайдеггер отделяет жизнь от имеющей конечную цель, тяготеющей к действию возможности. Будь это нечто, что превышает, превосходит бытие или находится над ним, — оно выражено в понятии творчества, которое, в Боге, превосходит всегда довольствующееся собой бытие. Однако такое понимание бытия над

бытием рождается не в теологии. Если оно и не играло никакой роли в западной философии, отправляющейся от Аристотеля, то платоновская идея Блага придала ему собственно философское значение, которое, следовательно, не стоит сводить к какой бы то ни было восточной мудрости.

Если бы субъективность была всего лишь ущербной формой бытия, то различие между волей и разумом на деле приводило бы к пониманию воли как самоуправления, как простого и чистого отрицания разума, пребывающего в «я» в зачаточном состоянии или дремлющего в нем, следовательно, как отрицания «я» и как насилия в отношении самой себя. Если же, напротив, субъективность определяется как отдельное бытие, находящееся в связи с абсолютно иным, или Другим, — если лицо выражает первое значение, то есть зарождение рационального, — то в этом случае воля существеннейшим образом отличается от интеллигибельного, она не должна включать его в себя, как не должна и растворяться в нем, поскольку интеллигибельность этого интеллигибельного коренится именно в этическом поведении, то есть в ответственности, к которой она призывает волю. Воля свободна принять эту ответственность в том виде, в каком пожелает, но она не может отвергнуть ее, ей не дано отмахнуться от мира разума, в который ее ввело лицо другого. *Приемля лицо, воля открывается навстречу разуму.* Язык не ограничивается маевтическим пробуждением общей для всех существ способности мышления. Он не ускоряет внутреннее созревание общего для всех разума. Он обучает, сообщает мышлению новизну: введение в мышление новизны, идея бесконечности — вот дело разума. Радикально новый — это Другой. Рациональность не противостоит опыту. Абсолютный опыт, опыт того, что ни при каких обстоятельствах не является априорным, это сам разум. Обнаруживая в качестве коррелята опыта Другого, по сути своей являющегося «бытием-в-себе», которое обладает даром речи и ни в коем случае не может выступать в качестве объекта, мы примиряем *новизну, поставляемую нам опытом*, с древним сократовским требованием духа, неподвластного насилию, что было подхвачено и Лейбницем, который не дал монадам окон в мир. Этическое присутствие — одновременно «иное» и являющее себя без насилия. Субъект как деятельность разума, начинающаяся со слова, не отрекается от своего единства, но подтверждает свое отделение. Он обращается к дискурсу не для того, чтобы раствориться в нем. Он остается апологией. Переход к рациональному не является дезиндивидуацией именно потому, что он, субъект, есть язык, иными словами, он есть ответ бытию, которое ему говорит в лицо и которое приемлет только личный ответ, то есть этический акт.

## В. Этическое отношение и время

### 1. Плюрализм и субъективность

Отделение, осуществляющееся в конкретном, как жилище и хозяйство, делает возможным отношение к обособившейся, абсолютной экстернорности. Это отношение, эта метафизика осуществляется специфическим образом благодаря богоявленности Другого в лице. Отделение осуществляется между абсолютными и в то же время взаимосвязанными полюсами: они отстраняются от поддерживаемых ими отношений, при этом они не отрекаются от этой связи в пользу тотальности, которая вырисовывается в данных отношениях. Таким образом метафизическое отношение реализует множественное существование, то есть плюрализм. Однако ему не удалось бы реализовать плюрализм, если бы формальная структура отношения исчерпывала сущность отношения. Необходимо прояснить возможность тех, кто включен в отношения, отстраниться от этих отношений. Такая возможность заключает в себе для каждого из отделившихся различный смысл отрешенности. Метафизик не отрешен в том же смысле, что Метафизика. Измерение высоты, откуда Метафизика нисходит к Метафизику, показывает как бы неоднородность пространства, в котором может возникнуть радикальная множественность, отличная от численной множественности. Численная множественность беззащитна перед лицом тотализации. Чтобы в бытии могла возникнуть множественность, недостаточно его *обнаружения* (где бытие не только проявляет, но и осуществляет себя или прилагает усилия, действует или господствует), недостаточно, чтобы его *зарождение* можно было обнаружить в холодном свечении истины. В этом сиянии многообразное унифицируется под широкообзорным взглядом, которого требует само сияние. Созерцание поглощается этой тотальностью, тем самым образуя объективное и вечное бытие, или, как говорил Пушкин, равнодушную природу, сияющую вечной красой, в котором обыденное сознание видит прототип бытия; в глазах же философа это бытие сообщает свое обаяние тотальности. Субъективное познание не в состоянии расколоть эту тотальность, отражающуюся в субъекте или отражающую субъект. Объективная тотальность *исключает* любое *иное*, несмотря на свою очевидность, то есть на явленность свою другому. Созерцание, вероятно, можно определить как процесс, в ходе которого бытие обнаруживает себя, не переставая быть единым. Философия, соответствующая этому бытию, упраздняет плюрализм.

Для поддержания множественности необходимо, чтобы в бытии зародилась субъективность и чтобы она не искала совпадения с бытием, в котором обрела жизнь. Необходимо, чтобы бытие осуществляло себя как то, что само себя обнаруживает, иными словами, как то, что в самом своем бытии бесконечно устремляется к соприкасающемуся с ним «я» и при этом не иссякает, горит, не сгорая. Однако это соприкосновение нельзя считать познанием, в ходе которого познающий субъект, предаваясь саморефлексии, утрачивает себя. Это значило бы тотчас разрушить экстернорность бытия с помощью тотальной рефлексии, на которую нацелено познание. Невозможность тотальной рефлексии должна рассматри-

ваться не в негативном плане как конечность познающего субъекта, смертного, вовлеченного в мир и неспособного достичь истины: ее следует понимать как *избыточность* социального отношения, когда субъективность оказывается непосредственно «перед лицом...», во всей открытости этой встречи и не подходит к себе с меркой истины. Социальное отношение — это не просто некое отношение, наряду со многими другими: оно — наименее значительнейшее событие в бытии. Даже речь, посредством которой я заявляю о нем, чье притязание на истину (постулирующее тотальную рефлексию) опровергает «предельный» характер отношения лицом-к-лицу, невозможность его превзойти, — она тем не менее утверждает его самым фактом изречения этой истины, высказываемой другому. Таким образом, множественность предполагает объективность, коренящуюся в невозможности тотальной рефлексии, в невозможности слить в единое целое «я» и «не-я». Эта невозможность не носит негативного характера (это значило бы опять-таки сопоставлять ее с идеалом созерцаемой истины); она связана с избыточностью богоявленности Другого, со своей высоты господствующего надо мной.

Такое основание плюрализма не закаменеет в изоляции существ, образующих плюральность. Всячески оберегая их от тотализации, которая поглотила бы их, это основание дает им находиться в состоянии торговых сношений, либо — войны. Они никогда не выступают в качестве собственной причины — это полностью лишило бы их восприимчивости и активности, замыкая каждого в его интериорности и изолируя, как это случилось с богами Эпикура, живущими в «междумириях», или с богами, застывшими во временных промежутках, создаваемых искусством<sup>37</sup>, оставленных, для вечности, на самом краю интервала, на пороге так и не наступающего будущего, статуями, глядящими друг на друга невидящими глазами, идолами, которые, в противоположность Гигесу, выставляют себя напоказ, а сами лишены зрения. Наш анализ отделения открывает иную перспективу. Изначальная форма множественности в действительности осуществляется не как война и не как торговля. Война и торговые сношения предполагают лицо и трансценденцию бытия, просвечивающую в лице. Война не является следствием эмпирического факта множественности существ, ограничивающих себя под тем предлогом, что поскольку присутствие одного с неизбежностью ограничивает другого, то насилие и есть это ограничение. Ограничение само по себе не является насилием. Ограничение возможно только в рамках тотальности, части которой взаимно определяют друг друга. Определение, несколько не нарушающее, не насилующее идентичность частей, объединенных в тотальность, обеспечивает саму эту идентичность. Граница отделяет и вместе с тем объединяет в целое. Реальность, раздробленная на взаимно ограничивающие друг друга понятия, образует тотальность именно благодаря этому дроблению на фрагменты. Мир как игра противоположных сил образует целое, и он выводится или должен выводиться, если речь идет о последовательном научном мышлении, из единой формулы. То, что можно назвать антагонизмом сил или понятий, предполагает наличие субъективной перспективы и плюрализма воли. Точка, где эти перспективы сходятся, не является частью тотальности. Насилие в природе, таким образом, отсылает к существованию, не ограниченному другим существова-

нием и находящемуся вне тотальности. Однако исключение насилия существами, способными интегрироваться в тотальность, не равнозначно состоянию мира. Тотальность поглощает ту множественность, которую заключает в себе мир. Только существа, способные на войну, могут возвыситься до состояния мира. Война, как и мир, предполагает наличие существ, структурированных иначе, чем это свойственно частям тотальности.

Война, следовательно, отличается от логического противостояния *одного другому*, определяющего того и другого в тотальности; эту тотальность можно охватить взором, сама их оппозиция берет в ней свое начало. В состоянии войны люди отказываются принадлежать тотальности, они отказываются от сообщества, от закона; никакая граница не останавливает того, кто вторгся в пределы другого, никакая граница не определяет его. И тот и другой заявляют о своей трансцендентности по отношению к тотальности, каждый из них идентифицируется не благодаря месту, занимаемому им в целом, а благодаря собственному «я».

Война предполагает трансцендентность антагониста. Она становится привычной человеку. Она окружает себя почестями и сама раздает их — она нацелена на присутствие, которое всегда приходит откуда-то со стороны, на бытие, просвечивающее в лице. Война это не охота и не борьба со стихией. Сохраняющаяся у противника возможность тщательнейшим образом расстраивать расчеты отражает факт отделения, разрыв тотальности, в которой противники сталкиваются друг с другом. Воин рискует. Никакая логистика не гарантирует ему победы. Расчеты, хоть они и позволяют определить судьбу одной из сил, действующих в тотальности, не властны над войной. Война существует на грани высшей веры в себя и риска. Она представляет собой отношение между существами, находящимися вне тотальности и, следовательно, не соприкасающимися друг с другом.

Но возможно ли насилие между отделившимися существами, то самое насилие, которое немислимо между существами, готовыми создать тотальность, то есть воссоздать ее? Каким образом отдельные существа могли бы поддерживать между собой какое бы то ни было отношение, будь то даже насилие? Отказ от тотальности путем войны не устраняет отношения, поскольку в ходе войны противники устремляются навстречу друг другу.

Отношение между отдельными существами было бы действительно абсурдным, если бы они полагали себя в качестве субстанций, каждая из которых была бы *causa sui*, поскольку, будучи чистой активностью, из которой не рождается никакое действие, эти существа не могли бы ощущать насилие. Однако отношение насилия не является формальным. Оно включает в себя структуру, определенную участниками отношения. Насилие направлено лишь против того, кого можно захватить и кто вместе с тем ускользает от захвата. Без этого живого противоречия в бытии, подвержающегося насилию, развертывание внутренних пружин насилия свелось бы к работе.

Чтобы отношение между отделившимися существами стало возможным, необходимо, чтобы многочисленные члены были частично независимы друг от друга, а частично — взаимосвязаны. В этом случае напри-

шивается понятие конечной свободы. Но исходя из чего формулируется это понятие? Утверждение о том, что бытие является частично свободным, тотчас же ставит вопрос о существующем в нем отношении между свободной частью, то есть *causa sui*, и частью несвободной. Говорить, что свободная часть сдерживается частью несвободной, значит сталкиваться с той же самой трудностью. Каким образом свободная часть, эта *causa sui*, может испытывать воздействие со стороны несвободной части? Конечная свобода не должна означать некий рубеж в субстанции свободного бытия, разделенного на две части, — одну, обладающую собственной каузальностью, и другую, находящуюся под воздействием внешних причин. Понятие независимости следует искать не в причинности. Независимость не может быть равнозначна понятию *causa sui*, противореча ей своим происхождением, которого она не выбирает и не может выбрать ( в этом — глубокий драматизм современного мышления), рождением, погружающим волю в мир анархии, то есть в мир, не имеющий своего истока.

В отношении, которое не образует тотальности, существа, пребывающие в состоянии войны, не могут быть определены через свободу — данная абстракция обнаруживает свою противоречивость, как только на нее налагают ограничение.

Существо, одновременно независимое от другого существа и предлагающее себя ему, — это существо временное: неизбежному насилию со стороны смерти оно противопоставляет свое время, являющееся не чем иным, как отсрочкой. Не конечная свобода делает интеллигибельным понятие времени — это время придает смысл понятию конечной свободы. Время именно означает, что жизнь смертного существа — существа, открытого насилию, — всегда является не бытием-к-смерти, а бытием «еще не...», то есть в некотором роде бытием вопреки смерти, удалением от смерти в условиях неизбежного приближения к ней. Война несет смерть тому, что отдаляется от нее, что *в данный момент* существует во всей своей полноте. Таким образом, в условиях войны признается реальность времени, отделяющего живое существо от смерти, реальность человека, занимающего позицию по отношению к смерти, то есть реальность сознательного существа и его внутреннего мира. В качестве *causa sui*, или свободы, люди были бы бессмертны и, даже испытывая друг к другу тайную и бессмысленную ненависть, не могли бы сталкиваться друг с другом. Но будучи подвластны лишь насилию и смерти, люди были бы мертвецами в мире, где ничто ничему не сопротивляется, а время расплывается в вечности. Понятие существа, смертного, но пребывающего во времени и обладающего волей — а именно такое понятие мы разрабатываем, — радикальным образом отличается от какой бы то ни было причинности, ведущей к идее *causa sui*. Такого рода существо подвергается насилию, но оно и противится ему. Насилие здесь — не случайность, как это бывает с суверенной свободой. Возможность осуществлять насилие над этим бытием, то есть его смертность, является изначальным фактом. Сама свобода в данном случае выступает лишь как отсрочка, предоставленная временем. Речь идет не о конечной свободе, где странным образом соединены активность и пассивность, а о свободе изначально равной нулю, свободе как таковой, открытой в смерти другому, но где время выступает как разрядка: свободная воля есть скорее ослабившая свою



напряженность и получившая отсрочку необходимость, чем конечная свобода. Разрядка, или «растяжение»: это отсроченность, благодаря которой еще ничто не стало окончательным, не совершилось, искусство находить покой, передышку там, где не уйти от неизбежного.

Соприкосновение оружия с телом, которое оно имеет в своем распрямлении, превращается в не-соприкосновение, когда удар нанесен в пустоту. Надо учитывать — но как это сделать? — ловкость противника, которая выражается не в одной лишь силе. Моя же ловкость отодвигает неизбежное. Чтобы достичь цели, удар должен быть направлен туда, откуда противник ушел; чтобы отбиться, я должен уйти из того места, где он мог бы соприкоснуться со мной. Хитрость и засада — оружие Улисса — составляют сущность войны. Эта ловкость вписана в само существование тела. Она — гибкость: одновременность отсутствия и присутствия. Телесность — это способ существования бытия, чье присутствие отсрочено даже в момент присутствия. Подобное «растяжение» в напряженности мгновенья может исходить только из измерения бесконечности, отделяющей меня от другого, который одновременно присутствует и еще должен прийти, бесконечности, открывающей лицо другого. Война может вестись лишь тогда, когда подвергается насилию существо, отодвигающее свою смерть. Она может вестись только там, где был возможен дискурс: дискурс сам под-держивает войну. К тому же насилие не ставит своей целью простое обладание другим, наподобие обладания вещью; оно проистекает из беспредельного отрицания, на грани убийства. Насилие, являясь бесконечным несмотря на включенность в сферу моих возможностей, нацелено только на присутствие. Оно может быть нацелено только на лицо.

Таким образом, не свобода свидетельствует о трансцендентности Другого, а трансцендентность Другого, Иного свидетельствует о свободе, — трансцендентность Другого по отношению к «я», которая, будучи безграничной, имеет иное значение, нежели трансцендентность «я» по отношению к Другому. Риском, который заключает в себе война, измеряется расстояние, разделяющее тела в их рукопашной схватке. Другой, скованный сгибающей его силой, перед лицом мощи остается непредвидимым, то есть трансцендентным. Эта трансценденция не может быть описана негативно, она позитивно проявляет себя в нравственном противостоянии лица насилию смерти. Сила Другого отныне является нравственной. Свобода — даже если речь идет о свободе войны — может проявлять себя только вне тотальности, но это «вне тотальности» открывается благодаря трансцендентности лица. Мыслить свободу *внутри* тотальности значит сводить ее на уровень неопределенности в бытии и тотчас же интегрировать в тотальность, замыкая тотальность над «дырами» неопределенности и изыскивая с помощью психологии законы свободного бытия!

Однако отношение, под-держивающее войну, асимметричное отношение к Другому, который, будучи бесконечным, открывает время, трансцендирует и господствует над субъективностью («я» не является трансцендирующим по отношению к Другому в том смысле, в каком Другой является трансцендирующим по отношению к «я»), может принять характер симметричного отношения. Лицо, чья этическая явленность заключается в том, чтобы добиваться ответа (который только насилие

войны, свойственное ей смертоносное отрицание могут заставить не прозвучать), не удовлетворяется «добрыми намерениями» и платонической доброжелательностью. «Добрые намерения» и «платоническая доброжелательность» — это всего лишь субстрат той позиции, которую занимают, когда наслаждаются вещами, когда могут расстаться с ними, принести в дар. Отныне независимость «я» и его позиция по отношению к абсолютно другому могут проявиться в истории и политике. Отделение оказывается включенным в порядок, где сглаживается асимметрия безличностного отношения и где единичный человек, как отдельный представитель рода человеческого, включившись в историю, становится «я» и «другим».

В этой двусмысленной ситуации отделение не исчезает. Теперь следует показать, в какой конкретной форме теряется свобода отделения и в каком смысле она, утрачивая себя, сохраняется и может возродиться вновь.

## 2. Экономика, историческое отношение и лицо

Воля, будучи деятельной, обеспечивает отдельному бытию его «у себя». Однако воля не выражает себя в своей деятельности, которая, обладая значением, остается безмолвной. Работа, в которой воля себя проявляет, наглядно воплощается в вещах; однако воля сразу же исчезает из них, так как созданная вещь приобретает анонимность, свойственную товару, — анонимность, в которой может раствориться и сам работник, поскольку он воплощает в себе наемный труд.

Отдельное бытие может, конечно, замкнуться в своей интериорности. Вещи ее абсолютно не задевают: эпикурейская мудрость живет этой истиной. Однако воля, в которой бытие реализует себя, как бы держа в своих руках все нити, управляющие его существованием, своим действием открывает себя Другому. Ее деятельность воспринимается как вещь в силу внедрения тела в мир вещей, когда телесность представляет онтологический порядок первичного отчуждения «я», совершаемого одновременно с событием, в ходе которого «я», наперекор безвестности стихии, обеспечивает собственную независимость, — владение собой и безопасность. Воля, тождественная атеизму, — отказывающемуся от Другого как от того, кто воздействует на Я или держит в своих руках управляющие последние нити, как от обитающего в «я» Бога. — воля, вырывающаяся из-под этой власти обладания, отвергающая энтузиазм как толкающий на разрыв, — она же открывается Другому благодаря своей деятельности, позволяющей при этом обеспечить собственную интериорность. Интериорность, следовательно, не исчерпывается существованием отделившегося бытия.

Понятие *fatum*<sup>45\*</sup> подразумевало, что героизм в роли способен претерпевать обращение. Герой участвует в драме, выходящей за пределы его героических устремлений, которые, в силу противостояния разворачивающейся драме, торопят свершение умысла, чуждого этим устремлениям. Абсурдность рока препятствует осуществлению суверенной воли. В самом деле, вторжение в чуждую волю осуществляется через продукт деятель-

ности, который отделяется от своего создателя, освобождается от его намерений и власти: здесь им завладевает другая воля. Труд, включающий бытие в сферу нашего обладания, освобождается от него *ipso facto* и в самой суверенности своих возможностей вверяет себя Другому.

Всякая воля отделяется от того, что ею создано. Само движение действия состоит в том, чтобы завершиться в неизвестном. — чтобы не иметь возможности просчитать все свои последствия. Неизвестное не есть результат фактического незнания. Неизвестное, в которое выливается действие, сопротивляется любому познанию, оно избегает яркого света, поскольку обозначает смысл, который творение получает от «другого». Другой может лишить меня моего произведения, присвоить или купить его и таким образом получает возможность управлять самим моим поведением. Я становлюсь объектом подстрекательства. Уже с самого начала, еще будучи моим, произведение обречено на это странное *Sinnggebung*. Здесь важно подчеркнуть, что эта судьба произведения, предназначенного истории, которую я не в состоянии предвидеть, — поскольку я не могу ее видеть, — включена в самую сущность моих возможностей, а вовсе не вытекает из случайного присутствия рядом со мной других личностей.

Возможность не сливается полностью с собственным порывом и не следует за своим творением до самого его завершения. Производитель и то, что он производит, оказываются разделенными. В определенный момент производитель перестает *следовать* за своим произведением, он отступает. В своем трансцендировании он останавливается на полпути. В противоположность трансценденции выражения, в котором выражающий себя лично присутствует в акте выражения, произведение, как это свойственно пластической форме, говорит об авторе в его отсутствие. Эта особенность произведения позитивно отражается в его товарной стоимости, в его приемлемости для других, в его способности принимать смысл, уготованный ему другими, включаться в контекст, в корне отличный от того, в котором оно родилось. Произведение не может защитить себя от *Sinnggebung* другого и подвергает породившую его волю оспариванию и непризнанию; оно подчиняется замыслу чуждой ему воли и позволяет узурпировать себя. Желание живой воли *отодвигает* это закабаление и, следовательно, выступает против другого и его угрозы. Однако этот способ, каким воля может играть чуждую себе роль в истории, говорит о границах интериорности: воля оказывается включенной в события, которые будут восприняты одним лишь историком. Исторические события следуют друг за другом в творениях. Без творений воля не могла бы породить историю. Не существует сугубо внутренней истории. История, в которой интериорность каждой воли выражается исключительно пластически — в хранящем молчание творении, — является экономической историей. В ходе истории воля затвердевает в персонаже, который истолковывается, исходя из его творчества, где затемняется существо воли, производящей вещи и зависящей от вещей, но борющейся против этой зависимости, которая отдает ее в руки другого. Пока воля продолжает свое дело в говорящем индивиде, выступая против чуждой ей воли, истории не хватает дистанции, которой она живет. Ее царство начинается в мире реальностей-результатов, в мире «полных собраний сочинений», — наследия мертвых волеи.

Итак, бытие воли не осуществляется исключительно внутри «я». Способность независимого «я» не содержит в себе собственное бытие. Воля ускользает от воли. В определенном смысле творчество всегда представляет собой несостоявшееся действие. Я не являюсь полностью тем, что я хотел бы сделать. Именно здесь открывается безграничный простор для психоанализа или социологии, изучающих волю, опираясь на ее проявление в творчестве, — в его специфических свойствах или в его результатах.

Порядок, враждебный по отношению к воле, лишает ее результатов деятельности, и ее намерение оказывается извращенным, руководствующимся чуждыми ей волеями. Произведение имеет смысл для других волений, оно может служить другому и при случае выступать против своего автора. «Противо-смысл», который обретает продукт воли, отстраненной от собственного произведения, зависит от «пережившей» ее воли. Ведь и абсурд имеет для кого-то смысл. Судьба не предшествует истории — она следует за ней. Судьба — это история историографов, повествования «переживших», которые занимаются толкованием, то есть используют труды умерших. Историческое дистанцирование, которое делает возможным эту историографию, это насилие, это закабаление, измеряется временем, необходимым для того, чтобы воля полностью утратила свое творение. Историография повествует о способе, каким «пережившие» присваивают творения канувших в лету волений: она основывается на узурпации, осуществляемой победителями, то есть «пережившими»; она рассказывает о закабалении, предавая забвению жизнь тех, кто вел борьбу с рабством.

То, что воля может ускользнуть от самой себя, что она не содержится в себе самой, равносильно способности других завладеть произведенным, присваивать его себе, отчуждать, приобретать, покупать, красть. Таким образом, сама воля приобретает смысл для другого, как если бы она была вещью. Разумеется, в историческом плане воля не предстает перед другим в качестве вещи. Связывающее их отношение не похоже на то, что характеризует труд: отношение к продуктам труда в рамках экономики и войны остается отношением к трудящимся. Однако покупая золото или оружие, способное убивать, мы не сталкиваемся с другим лицом к лицу; экономика предусматривает анонимный рынок, война имеет дело с массами людей, хотя они и соприкасаются с трансцендентным. Материальные вещи, хлеб и вино, одежда и дом, как и изготовленное из стали оружие соотносятся с «для себя» воли. Доля вечной истины, содержащаяся в материализме, связана с утверждением, что человеческая воля обнаруживает себя посредством своих творений. Острие шпалаги — физическая реальность — может устранить из мира осязаемую деятельность, некоего субъекта, «для себя». Эта величайшая банальность, тем не менее, удивительна: «для себя» воли, уверенное в собственной прочности, может подвергаться насилию: спонтанность *испытывает воздействие*, превращается в собственную противоположность. Сталь касается не инертного бытия, золото притягивает к себе не вещь — они имеют дело с волей, которая в качестве таковой, в качестве «для-себя», должна была бы обладать иммунитетом против всякого посягательства на нее. Насилие признает существование воли, но сгибает ее. Угроза и обольщение про-

скальзывают в промежуток, отделяющий произведение от воли. Насилие — это разложение, это обольщение и угроза, в которых воля изменяет себе. Такой статус воли есть тело.

Тело превосходит категории, с помощью которых мы определяем вещи; но оно не совпадает и с ролью «собственного тела», которым я располагаю в своем добровольном действии и благодаря которому я что-то *могу*. Двусмысленность телесного сопротивления, превращающегося в средство, после чего, в свою очередь, средство превращается в сопротивление, не указывает на его онтологическое *hybris*<sup>46\*</sup>. Тело в самой своей активности, в своем «для-себя» превращается в вещь, с которой обходятся, как с вещью. Именно это мы вполне конкретно выражаем, когда говорим, что тело пребывает между болезнью и здоровьем. Благодаря телу мы не только не признаем личность в качестве «для-себя», но можем и плохо обойтись с последней; мы можем не только ранить тело, но и совершить насилие над ним. «Я такой, каким вы хотите видеть меня» — говорит Станарель<sup>47\*</sup>, получая удары. Тело не воспринимают — последовательно, независимым образом — ни с биологической точки зрения, ни с «точки зрения», которая изнутри признает его в качестве собственного тела. Своеобразие тела состоит в том, что эти две точки зрения на него совпадают. Это — парадокс и сущность самого времени, движущегося к закату, где воля бывает поражена как вещь среди вещей, — острием шпаги либо химическим веществом (от руки ли убийцы или из-за бессилия медиков), но она, однако, берет отсрочку, отодвигая момент этого удара направленностью отсрочки против смерти. В сущности воли, подпадающей насилью, заключено предательство. Она не только уязвима в своем достоинстве — это говорило бы о стойкости ее характера, — она способна подвергнуться насилью и закабалению в качестве воли, превратиться в душу раба. Золото и угроза побуждают ее продавать не только продукты своей деятельности, но и самое себя. Иными словами, воля человеческая не является волей героической.

Телесность воли следует толковать, исходя из этой двойственности волевого усилия, предстающего перед другими в своем центристическом эгоистическом движении. Тело — это не объект, тело — это онтологический статус воли. Тело, в котором может светиться выражение, и где эгоизм воли превращается в дискурс, то есть становится преимущественно оппозицией, — это тело вместе с тем способствует вхождению «я» в сферу расчетов другого. Отныне возможно взаимодействие между волениями, или история, — взаимодействие между волениями, где каждая воля определяется как *causa sui*, поскольку воздействие на чистую активность предполагает, что в этой активности заключается также и пассивность. Далее мы будем говорить о смертности как об основе двусмысленности, о которой свидетельствует онтологический статус тела.

Но разве в мужестве не проявляется абсолютная независимость воли? Мужество, способность смотреть смерти в лицо на первый взгляд как раз и говорят об абсолютной независимости воли. Тот, кто идет на смерть, бросает вызов насилью убийцы: но разве это говорит о том, что он полностью подчиняется чуждой воле? И все же это так, если другой как раз хочет его смерти. В таком случае воля, отвергая компромисс, вопреки себе удовлетворяет чужую волю результатом своего поведения, своим *поступ-*

ком. В чрезвычайной ситуации борьбы на смерть отказ идти на уступки чужой воле может обернуться удовлетворением этой враждебной воли. Согласие идти на смерть, без сомнения, не позволяет противодействовать смертоносной воле другого. Абсолютное несогласие с чужой волей не исключает осуществления ее намерений. Отказ подчинить другому жизнь не исключает того, что ему окажется подчинена смерть. Существо, обладающее желанием, не исчерпывает им собственной судьбы. Судьбы, которая не обязательно оборачивается трагедией, поскольку решительное противостояние чуждой воле есть, вероятно, безумие: ведь к Другому можно обратиться со словами, его можно желать.

Намерения Другого не предстают передо мной так, как предстают вещи с их закономерностями. Намерения Другого обнаруживаются как то, что не может стать данными проблемы, которые воля могла бы принять в расчет. Воля, противостоящая чужой воле, вынуждена признать ее абсолютно внешней, непереводимой в план имманентного мышления. Другой не может стать содержанием для меня, как бы далеко ни простиралось мое мышление: он то, что нельзя помыслить, он — бесконечность, он признан бесконечностью. Это признание его возникает не как мышление, а как моральность. Воля, будучи полным отвержением другого, воля, предпочитающая смерть рабству, истребляющая свое существование, дабы пресечь все отношения с внешним миром, не может помешать тому, чтобы это не выражающее ее действие, действие, в котором воля отсутствует (поскольку оно не есть слово), вошло в чуждые ей расчеты, и она бросает им вызов и в то же время, в силу высшего мужества, признает. Суверенная, замкнутая в себе воля своей деятельностью подтверждает существование чуждой ей воли, которую хотела бы игнорировать, и оказывается игрушкой этой воли. Таким образом вырисовывается план, в который воля оказывается включенной, хотя она и отказалась от участия, и в котором, вопреки ей, в безличной форме запечатлелся даже ее наивысший замысел — стремление порвать с бытием. Стремясь ценой смерти уйти от Другого, она тем самым признает его. Самоубийство, на которое она решается, чтобы избежать порабощения, неразрывно связано с горечью «утраты» — тогда как смерть должна была бы продемонстрировать абсурдность любой игры. Макбет жаждал разрушения мира через собственное поражение и смерть<sup>48\*</sup> (and wish th'estate o'th'world were now undone) или, еще точнее, хотел, чтобы небытие, приходящее со смертью, было столь же всеобъемлющей пустотой, что и тот, кому пришлось бы царствовать, если бы мир никогда не был сотворен.

И тем не менее воля, отделившаяся от творения, перед возможным предательством, которое ей угрожает на всем ее пути, осознает эту опасность и, осознавая, стремится избежать предательства. Таким образом, верная себе, воля в определенном смысле остается нерушимой, избегает собственной истории и обновляется. Внутренней истории не существует. Интериорность воли как бы подлежит юрисдикции, которая докапывается до ее замыслов и для которой смысл бытия воли полностью совпадает с ее внутренним желанием. Волнения воли не довлеют над ней, и от юрисдикции, перед которой воля открыта, исходит прощение, возможность перечеркнуть историю, разрушить, избавиться от нее. Воля, таким образом, нахо-

дится между предательством и верностью, которые одновременно характеризуют своеобразие ее силы. Однако верность не забывает предательства — и религиозная воля остается отношением с Другим. Верность достигается раскаянием и молитвой — привилегированным словом, в котором воля добивается верности самой себе, а прощение, удостоверяющее эту верность, приходит извне. Праведное дело внутренней воли, ее уверенность в том, что она непонята, в свою очередь обеспечивают ей отношение с тем, что находится вне ее. Воля ждет извне признания и прощения. Она ожидает этого от внеположенной воли, но не путем столкновения с ней, а через суждение; экстериорности чужд антагонизм волений, чужда история. Эта возможность оправдания и прощения в качестве религиозного сознания, где интериорность стремится слиться с бытием, открывается перед лицом Другого, с кем я могу говорить. Слово, поскольку оно принимает Другого как Другого, предлагает или жертвует ему продукт деятельности и, следовательно, не возвышается над экономикой. Таким образом, мы видим другую крайность волевой способности, отделенной от ее творения и преданной ему, а именно выражение, соотносящееся между тем с невыразимой деятельностью, через которую воля, свободная от истории, причастна истории.

Воля, в которой реализуется идентичность верного себе и одновременно предающего себя Самотождественного, не проистекает из эмпирической случайности, которая могла бы забросить данное сущее в окружение множества существ, оспаривающих его идентичность. Воля заключает этот дуализм предательства и верности в своей смертности, которая зарождается или осуществляется в телесности воли. Бытие, в котором множественность не означает ни простой делимости целого на части, ни простого единства некоего числа богов, живущих, каждый сам по себе, в промежутках между существами, нуждается в смертности и телесности, без которой властная воля либо воссоздала бы целое, либо как физическое тело, не смертное и не бессмертное, образовала бы некий блок. Отсрочка смерти в подверженной смерти воле, то есть время, является способом существования и реальностью отдельного сущего, вступившего в отношение с Другим. Этот промежуток времени надо принимать за исходную точку. В нем протекает разумная жизнь, которую не следует мерить идеалом вечности, расценивая ее длительность и ее цели как абсурдные либо иллюзорные.

### 3. Воля и смерть

В философской и религиозной традициях смерть трактуется либо как переход в небытие, либо как переход к иному существованию, продолжающемуся в новых обстоятельствах. Ее мыслят в рамках альтернативы между бытием и небытием, что диктуется смертью наших ближних, которые действительно перестают существовать в эмпирическом мире, что означает применительно к этому миру исчезновение или уход. Мы рассмотрим смерть как небытие более глубинно и в некотором роде априорно, сквозь призму страсти к убийству. Спонтанная интенциональность этой страсти нацелена на уничтожение. Каин, убивая Авеля, должен был

обладать именно таким знанием о смерти. отождествление смерти с небытием соответствует смерти Другого путем убийства. Однако такое небытие одновременно кажется чем-то невозможным. В самом деле, за пределами моего морального сознания Другой не может выступать в качестве Другого, его лицо говорит о моей моральной неспособности к уничтожению. Речь идет о запрете, безусловно, не являющемся просто-напросто невозможностью: он как раз допускает ту самую возможность, которую запрещает; однако в действительности запрет сам внедряется в эту возможность вместо того, чтобы допускать ее. Он не присоединяется задним числом — он глядит на меня из самой глубины взгляда, который я стремлюсь погасить, смотрит, как из глаз, что будет из могилы глядеть на Каина. Таким образом, событие уничтожения в убийстве имеет сугубо относительный смысл как доведение до крайности отрицания, осуществленного внутри мира. В действительности оно подводит нас к положению, о котором мы не можем ничего сказать, даже — что это бытие, антитеза невозможного небытия.

Можно было бы удивиться тому, что мы здесь оспариваем истинность мысли, относящей смерть либо к небытию, либо к бытию, как если бы альтернатива бытия и небытия не носила конечного характера. Будем ли мы оспаривать тот факт, что *tertium non datur*?<sup>49\*</sup>

И тем не менее мое отношение к собственной смерти ставит меня вне этой альтернативы. Отказ от этой решающей, последней альтернативы заключает в себе смысл моей смерти. Моя смерть не может быть выведена по аналогии из смерти других, она причастна страху, который я могу испытывать за собственное бытие. «Знание» угрозы предшествует любому осмысленному опыту, связанному со смертью другого, что на естественнонаучном языке называется инстинктивным знанием смерти. Не знание о смерти определяет угрозу: в неминувности смерти, в ее неотвратимом наступлении кроется изначальная угроза, в этом приближении смерти формулируется и выражается, если можно так сказать, «знание смерти». Страх является мерой этого события. Неминуемая угроза исходит не из какой-то вполне определенной точки будущего. *Ultima latet*<sup>50\*</sup>. Непредвидимый характер последнего момента зависит не от эмпирического незнания, не от ограниченности горизонта нашего интеллекта, которую интеллект более высокий мог бы преодолеть. Непредвидимый характер смерти проистекает из того, что она не существует ни в каком из горизонтов. Смерть неуловима. Она овладевает мною, не оставляя мне того шанса, какой я имею в равной борьбе, в которой я могу одолеть своего противника. В смерти я сталкиваюсь с абсолютным насилием, с убийством в кромешной тьме. Но, по правде говоря, уже в обычной борьбе я борюсь с чем-то невидимым. Борьба не есть столкновение двух сил, исход которого можно предвидеть и просчитать. Борьба — это уже (или еще) *война*, где между противостоящими силами зияет расщелина трансценденции, через которую нежданно приходит смерть, наносит свой удар. Другой, неотделимый от события трансценденции, находится там, откуда приходит смерть. — возможно, убийство. Странный момент ее наступления приближается как назначенный кем-то роковой час. Эту тайну хранят враждебные, недоброжелательные силы, которые хитрее и мудрее меня, силы абсолютно иные и только потому — враждебные. Как в пер-



вобытном мышлении, где смерть, согласно Леви-Брюлю, никогда не является естественной и требует магического объяснения, — смерть в своей абсурдности сохраняет межличностный порядок, где она стремится обрести значение. Предметы, носители смерти, созданы трудом и вполне ощутимы: являясь скорее препятствием, чем угрозой, они отсылают к недоброжелательности, исходящей от злой воли, которая выслеживает и застигает врасплох. Смерть угрожает мне извне. Неизведанное, вызывающее страх, и наводящая ужас тишина необъятных пространств исходят от Иного, и эта инаковость, именно как абсолютная, настагает меня в качестве злого ли рока или как праведный суд. Одиночество смерти не заставляет другого исчезнуть, оно коренится в осознании враждебности, опасности и тем самым еще оставляет возможность обращения к другому, к его дружелюбию и врачеванию. Врачевание — это априорный принцип, вытекающий из человеческой смертности. Страх смерти заставляет и бояться кого-то и надеяться на него. «Вечность губит и дает силы жить». Социальная обстановка поддерживается опасностью. Она не рушится от ощущения тревоги, которое могло бы превратить ее в «неантизацию небытия». Испытывая смертельный страх, я сталкиваюсь не с небытием, а с тем, что *направлено против меня*, как если бы убийца был не столько причиной смерти, сколько был бы неотделим от ее сущности, как если бы приближение смерти было одной из модальностей отношений с Другим. Насильственная смерть угрожает как тирания, как то, что проистекает из чуждой воли. Необходимость, являющаяся в смерти, похожа не на неумолимо действующую закономерность, не на детерминизм, управляющий тотальностью, а на отчуждение моей воли другим. Разумеется, речь идет не о том, чтобы включить смерть в первоначальную (или развившуюся) религиозную систему, которая ее объясняла бы, а о том, чтобы показать, что смерть, помимо того, что угрожает воле, соотносится с межличностным порядком, значения которого она не уничтожает.

Мы не знаем, когда наступит смерть. И что значит это «наступит»? Откуда смерть угрожает мне? Из небытия или из начальной точки бытия? Я не знаю. В невозможности знать, что будет после смерти, коренится сущность последнего мгновения. Я абсолютно не в состоянии уловить момент смерти — неизвестно, где она нас поджидает, как скажет Монтень<sup>51\*</sup>. *Ultima latet* — отличное от всех мгновений моей жизни, располагающихся между моим рождением и моей смертью, мгновений, которые можно вспомнить, можно предвидеть. Моя смерть исходит от мгновения, на которое я ни в каком виде не могу распространить свою власть. Здесь я не сталкиваюсь с каким-либо препятствием, с которым я при этом хотя бы соприкасаюсь и которое я, преодолеваю ли его или претерпеваю, тем не менее, включаю в свою жизнь, временно устраняя его инаковость. Смерть — это угроза, приближающаяся ко мне таинственным образом; тайна смерти определяет ее — она приближается, еще не осуществляясь, так, что время, отделяющее меня от моей смерти, все сокращается и сокращается, сохраняя как бы последний интервал, который мое сознание не в силах преодолеть и откуда моя смерть осуществится рывком. Последний отрезок пути будет пройден без меня, время смерти поднимается вверх по течению, а «я», порывающееся к будущему, оказывается поверженным неминуемым движением, чистой угрозой, которая приходит к

«я» от абсолютной инаковости. Так, в новелле Эдгара По стены, в которых замкнут рассказчик, все сближаются и сближаются, и он видит смерть взглядом, который, как взгляд, всегда имеет перед собой пространство; и в то же время он ощущает непрерывное приближение мгновения, которое для ожидающего его «я» удалено бесконечно в будущее, — *ultima latet*, — но которое встречным движением уничтожит это бесконечно малое, но непреодолимое расстояние. Это взаимодействие движений в промежутке, отделяющем меня от последнего мгновения, отличает временной интервал от пространственного расстояния.

Однако неотвратимость является одновременно и угрозой, и отсрочкой. Она торопит — и она же оставляет нам время. Быть временным означает и двигаться к смерти, и иметь в своем распоряжении время, то есть идти против смерти. В том, каким образом угроза неотвратимо воздействует на меня, коренится и моя подверженность угрозе, и существо страха. Отношение к мгновению, исключительный характер которого фактически связан не с тем, что оно — на пороге небытия или возрождения, а с тем, что в жизни оно являет собой невозможность любой возможности, — проявление абсолютной пассивности, рядом с которой пассивность чувственного восприятия, перерастающая в активность, лишь отдаленно напоминает пассивность. Страх за мое бытие, являющийся моим отношением к смерти, это не страх перед небытием, а страх перед насилием (тем самым он перерастает в страх перед Иным, перед тем, что совершенно непредвидимо).

Именно в смертности взаимодействие психического и физического обнаруживается в его врожденной форме. Взаимодействие физического и психического, где психическое признается в качестве «для-себя», или в качестве *causa sui*, а физическое понимается в зависимости от «иного», становится проблемой в результате того, что эти связанные друг с другом термины сводятся к абстракции. Смертность — это конкретный и первичный феномен. Она запрещает полагать такое «для-себя», которое не было бы уже отдано во власть Другому и которое, следовательно, не являлось бы *вещью*. Смертное по своей сущности, «для-себя» не только представляет вещи, но и претерпевает их воздействие.

Однако если воля смертна и может подвергаться насилию посредством металлического клинка, химического яда, обреченности на голод и жажду, если она является телом, пребывающим между здоровьем и болезнью, то это не только потому, что она граничит с небытием. Это небытие — промежуток, за пределами которого обретается враждебная воля. Я являюсь пассивностью, которой угрожают не только небытие в моем бытии, но и воля, укорененная в моей воле. В своей деятельности, в «для-себя» моей воли я предстаю, я выдан чуждой мне воле. Вот почему смерть не может полностью лишить жизнь смысла. Речь идет не о паскалевском развлечении и не об анонимности повседневной жизни в хайдеггеровском понимании. Недруг или Бог, неподвластные мне и не являющиеся *частью* моего мира, тем не менее остаются в связи со мной, позволяя мне испытывать воление, но воление не-эгоистическое, проистекающее из сущности желания, центр притяжения которого не совпадает с обладающим потребностями «я». желания, обращенного к Другому. Убийца, от руки которого приходит смерть, свидетельствует о жестоком мире, но на уровне челове-

ческих отношений. Воля, будучи уже предательством и отчуждением «я», которая, однако, откладывает это предательство, идя навстречу смерти, когда та еще — в будущем, воля, которая поддается, но не *тотчас же*, располагает временем, чтобы повернуться к Другому и тем самым обрести смысл вопреки смерти. Это существование для Другого, это Желание Другого, эта доброта, освободившаяся от эгоистических устремлений, не теряет, однако, личностного характера. Конкретный человек располагает своим временем именно потому, что оно отсрочивает насилие, иными словами потому, что вне, помимо смерти существует разумный порядок и, стало быть, все возможности дискурса отнюдь не сводятся к тому, чтобы в отчаянии биться головой о стену. Желание, в котором растворяется находящаяся под угрозой воля, защищает теперь не возможности воли: у него есть свой центр, помимо воли, — это доброта, которую смерть не может лишить смысла. По ходу дела нам требуется это показать, подчеркивая еще один шанс, который получает воля во времени и который оставляет ей ее бытие, направленное против смерти: создание структур, где воля, вопреки смерти, обеспечивает существование разумного, но безличного мира.

#### 4. Воля и время: терпение

Утверждая, что человеческая воля не является героической, мы не имели в виду малодушие — мы показали хрупкость мужества, готового иссякнуть. Причина тому — сущностная смертность воли, которая предает себя в ходе своего осуществления. Однако в самом этом угасании мы обнаружили чудо, творимое временем: отсроченность, «отодвинутость» в будущее. Воля сглаживает противоречие: с одной стороны, это иммунитет против всякого внешнего посягательства, вплоть до того, что она полагает себя несотворенной и бессмертной, наделенной силой, не поддающейся количественному измерению (такова позиция самоосознания, в котором бытие укрывается со своей неуязвимостью: «я не дрогнул бы перед вечностью»), с другой, постоянная угроза краха этой нерушимой суверенности, вплоть до того, что человек добровольно поддается манипуляциям оболыщения, пропаганды и пыток. Воля может пасть жертвой тирании и коррупции, словно малодушие и мужество зависят исключительно от количества энергии, — той, что воздействует на нее, и той, что она использует, чтобы сопротивляться. Когда воля одерживает верх над собственными страстями, она не просто проявляет себя как самая сильная страсть, но оказывается как бы выше любой страсти, неподвластной насилию. Но когда воля повергнута, она раскрывается как подверженная воздействиям природная сила, полностью управляемая, легко распадающаяся на составные части. Она подвергнута насилию в собственном самосознании. Ее «свобода мысли» угасает; воздействие изначально враждебных сил словно идет по нисходящей. В силу своего рода смещения представлений воля сохраняет лишь смутное осознание отлогости спуска. Воля держится на этой подвижной грани, разделяющей то, что подвергнута насилию, и то, чему грозит перерождение.

Такая инверсия более радикальна, чем грех, поскольку она угрожает самой структуре воли, ее *изначальному* достоинству и идентичности. И

вместе с тем эта инверсия значительно менее радикальна, чем грех, поскольку она всего только угрожает, откладывая свою угрозу: она есть сознание. Сознание — это сопротивление насилию, так как оно предоставляет время, необходимое для того, чтобы его предупредить. Человеческая свобода заключена в будущем — в самом что ни на есть минимальном будущем — своей не-свободы, в сознании — предвидении насилия, неизбежного в оставшееся время. Осознавать значит иметь время. Речь идет не о преодолении настоящего, не о предвосхищении и приближении будущего, а о возможности сохранять дистанцию по отношению к настоящему — соотноситься с бытием как бытием грядущим, сохранять дистанцию по отношению к бытию, ощущая при этом его обаятия. Быть свободным значит иметь время, чтобы предвидеть собственную уязвимость перед угрозой насилия.

Благодаря времени конкретное бытие, иными словами, бытие, тождественное себе благодаря своему месту в целом, природное бытие (ибо рождение и обозначает именно вхождение в целое, которое предсуществует и будет существовать после) еще не завершает свой путь, оставаясь на расстоянии от себя, оно еще готовится, оно — в преддверии бытия, еще по эту сторону неизбежности не выбранного им рождения, оно еще не реализовалось. В этом смысле бытие, определяемое своим рождением, может занять позицию по отношению к собственной природе; у него есть задний план и оно, в этом смысле, не полностью родилось, оно предшествует своему определению или своей природе. Одно мгновение не примыкает к другому, чтобы вместе образовать настоящее. Идентичность настоящего делится на неисчерпаемое множество возможностей, которые отсрочивают само мгновение. И именно это придает смысл первому шагу, который не может быть парализован ничем определенным, и утешению — ибо как можно забыть одну-единственную слезу, пусть даже незаметную, как может удовлетворение иметь хоть какую-то ценность, если оно не воздействует на само мгновение, если оно дает ему ускользнуть в своем бытии, если страдание, проступающее в слезе, не живет «ожиданием», не живет еще предварительной жизнью, если настоящее уже завершилось?

Особое положение, когда зло, всегда бывшее будущим, становится злом сегодняшним — на грани сознания, — складывается при страдании, которое мы называем физическим. Мы оказываемся в тупике бытия. Мы не просто познаем страдание как неприятное ощущение, *сопровожающее* сам факт пребывания в тупике, столкновения с препятствием. Этот факт есть само страдание, «тупиковый» характер столкновения. Вся острота страдания обусловлена невозможностью его избежать, уберечь себя от самого себя; она связана с отрывом от всех живых истоков. Невозможность отступить назад. Здесь будущее отрицание воли в состоянии страха, неизбежность того, что не подчиняется силе, включается в настоящее, здесь мной завладевает «иное», мир задевает меня, затрагивает волю. В страдании реальность воздействует на «в-себе» воли, которая кружит в отчаянии, полностью подчиняясь воле другого. В страдании воля разрушается под воздействием болезни. В страхе смерть еще где-то впереди, на расстоянии от нас; страдание, напротив, крайне приближает к воле угрожающее ей бытие.

Но при этом превращении «я» в вещь мы еще присутствуем; становясь вещью, мы не овеществляемся полностью, отречение еще, пусть минимально, но дистанцировано от отречения. Страдание двусмысленно: зло в настоящем уже воздействует на «для-себя» воли, однако для сознания зло еще в будущем. В страдании свободный человек утрачивает свою свободу, однако, будучи не-свободным, он все еще свободен. Страдание пребывает на расстоянии от этого зла благодаря сознанию и, следовательно, может стать героической волей. Данная ситуация, в которой сознание лишено всякой свободы движения, сохраняет минимальную дистанцию по отношению к настоящему: эта крайняя пассивность, которая, однако, безнадежно стремится к действию и к надежде, есть *терпение* — одновременно и испытывающая воздействие пассивность, и господство. При терпении имеет место выключение из вовлеченного состояния (engagement), — не бесстрастность созерцания, парящего над историей, и не безвозвратное вовлечение в ее зримую объективность. Обе позиции сливаются воедино. То, что меня терзает и держит, оно еще не надомной, оно по-прежнему угрожает мне из будущего, оно исходит от сознания. Но это — высшее сознание, где воля обретает господство в новом смысле, — где смерть ее больше не затрагивает; предельная пассивность превращается в предельное господство. Эгоизм воли перемещается на край существования, центром которого уже не является «я».

Высшее испытание свободы — не смерть, а страдание. Ненависть прекрасно осведомлена об этом: она стремится уловить неуловимое, как можно сильнее унижить через страдание, когда другой являет собой чистую пассивность; но ненависть жаждет видеть эту пассивность в человеке в высшей степени активном, и он должен это подтвердить. Ненависть не всегда жаждет смерти другого, или, во всяком случае, она жаждет смерти другого, посылая эту смерть как невыносимое страдание. Обуреваемый ненавистью человек хочет быть причиной страдания, свидетелем которого должно стать ненавистное ему существо. Заставить страдать означает не превращать другого в объект, а напротив, всячески поддерживать его в качестве субъективности. Необходимо, чтобы в страдании субъект осознавал свое унижение, но для этого как раз надо, чтобы он оставался субъектом. Обуреваемый ненавистью человек жаждет и того, и другого. Субюда — ненасытность ненависти: она удовлетворяется, только если не получает удовлетворения, поскольку другой может ее удовлетворить, лишь превратившись в объект, но он никогда не может стать объектом в полной мере, так как от него наряду с унижением требуются трезвость и свидетельствование. Именно в этом состоит абсурдная логика ненависти.

Высшее испытание воли не в смерти, а в страдании. Готовая отступить в терпении, воля не впадает в абсурд, поскольку по ту сторону небытия, которое свело бы временной промежуток между рождением и смертью к сугубо субъективному моменту, к внутреннему миру, к иллюзии, претерпеваемое волей насилие проистекает от другого как тирания, однако тем самым оно выступает как абсурд, который выделяется на фоне значения. Насилию не приостановить Дискурс: не все непреклонно. Только таким образом, в терпении, может быть переносимо насилие. Терпение рождается исключительно в мире, где я могу умереть *посредством кого-то и ради кого-то*. Это помещает смерть в новый контекст и преобразует ее в по-

нятие, лишенное патетики, которую ей сообщает то обстоятельство, что речь идет о моей смерти. Иными словами, в терпении воля пробивает скорлупу своего эгоизма и как бы выносит свой центр тяжести за собственные пределы, чтобы ее, как Желание и Доброту, ничто не ограничивало.

В ходе дальнейшего анализа мы остановимся на понятии плодovitости (*fécondité*), откуда, в конечном итоге, проистекает время самого терпения, и политики, с которой и начнем.

## 5. Истина воли.

Воля субъективна — она не властна над всем своим бытием, поскольку с приходом смерти с ним происходит нечто, что абсолютно ускользает из-под ее власти. Смерть накладывает отпечаток на субъективную волю не как знак завершения, а в качестве высшего насилия и отчуждения. В терпении же, куда перемещается воля, чтобы стать жизнью *вопреки кому-то и ради кого-то*, смерть больше не соприкасается с волей. И что же, этот иммунитет *истинен* или просто-напросто субъективен?

Задаваясь таким вопросом, мы не предполагаем, что существует реальная сфера, противоположная в известной мере неустойчивой и эфемерной внутренней жизни. Мы пытаемся представить внутреннюю жизнь не как эпифеномен и видимость, а как *событие* бытия, как раскрытие необходимого измерения экономики бытия при творении бесконечного. Сила иллюзии состоит не только в том, что она вводит в заблуждение мышление, но и в том, что она ведет свою игру внутри самого бытия. Эта сила имеет онтологическое значение. Однако разве апология, под знаком которой протекает внутренняя жизнь и которую ни в коем случае не следует отвергать, под угрозой вновь свести внутреннюю жизнь к эпифеномену. — разве сама по себе эта апология, отказывающаяся от себя в смерти, не требует подтверждения, что она избегает смерти? Апология требует суда не для того, чтобы поблекнуть в свете, который он прольет, и растаять, как тень, а напротив, чтобы добиться справедливости. Суд подтвердит событие апологии с ее изначальным и своеобразным движением, неизбежным при творении Бесконечного. Воля, спонтанность и могущество которой опровергает смерть, втискивая ее в исторический контекст, иными словами, в деяния, которые от нее остаются, сама стремится предстать перед судом и своим свидетельствованием добиться истины. Что это за существование, в которое вступает воля, чтобы оказаться под судом, господствующим над апологией, но не принуждающим последнюю к молчанию? Разве суд, помещающий нас перед бесконечностью, не рождается неизбежно вне бытия, которое он судит, не берет начало в «ином», в истории? Ведь «иному» свойственно отчуждать волю. Свой приговор история выносит посредством «пережившего», кто не говорит более с тем, кого он судит, и перед кем воля предстает и раскрывается как результат, как деяние. Таким образом, воля жаждет суда, чтобы утвердить себя против смерти, в то время как суд — суд истории — убивает волю как волю.

Эта диалектическая ситуация, в которой совершается поиск правосудия и отказ в нем, имеет конкретный смысл: свобода, воодушевляющая

сознание с первых его шагов, тотчас же демонстрирует свою тщетность как свобода преждевременная и бездейственная. Впечатляющие рассуждения Гегеля о свободе помогают понять, что добрая воля сама по себе не является подлинной свободой, поскольку не располагает средствами для своего осуществления. Говорить об универсальности Бога в сознании, полагать, что все совершенно, в то время как народы, истребляя друг друга, на деле опровергают эту универсальность, значит не только расчищать дорогу безбожью, Вольтера, например, но и противоречить самому разуму. Интериорность не в состоянии заменить универсальность. Свобода не может реализовать себя вне социальных и политических институтов, которые дают ей приток свежего воздуха, необходимого для ее развития, для ее дыхания, и даже, может быть, для ее спонтанного зарождения. Аполитичная свобода — это иллюзия, обязанная своим рождением тому, что в действительности ее сторонники находятся на высокой ступени политического развития. Свободное существование (а не грезы о свободе) предполагает определенную организацию природы и общества; страдания, причиняемые пытками, более мучительные, чем смерть, могут убить внутреннюю свободу. Даже тот, кто согласился принять смерть, не является свободным. Неуверенность в завтрашнем дне, голод и жажда насмеются над свободой. Конечно же, постижение пыток и их оснований ведет, наперекор предательству и унижению, к восстановлению знаменитой внутренней свободы. Однако сами эти основания очевидны лишь тем, кто вкусил блага исторической эволюции и укрепления институтов. Чтобы внутренняя свобода могла противостоять абсурду и насилию, необходимо воспитание.

Свобода может оказывать воздействие на реальность только через институты. Свобода лежит в основании свода законов — она существует благодаря тому, что вписана в институциональное пространство. Свобода зафиксирована в записанных текстах, которые, конечно же, подвержены разрушению, но вместе с тем долговечны; в них человеческая свобода сохраняется независимо от человека. Подверженная насилию и смерти, человеческая свобода не достигает своей цели, как в бергсоновском порыве, мгновенно; она спасается в институтах от собственного предательства. История не является эсхатологией. Животное, создающее орудия труда, освобождается от своей животности тогда, когда, как кажется, его порыв ослабевает и иссякает, когда оно вместо того, чтобы неумолимо идти к цели, полагаясь на собственную волю, создает орудия труда и закрепляет в передаваемых и принимаемых другими вещах способность к будущей деятельности. Таким образом, политическое и техническое существование обеспечивает воле истинность, делая ее, как сегодня говорят, объективной, не подменяя добродетелью и не лишая эгоизма. Будучи смертной, воля способна избежать насилия, изгоняя насилие и смерть из мира, то есть выгодно использовать время, чтобы отодвинуть срок платежей.

Объективный приговор выносится благодаря самому существованию разумно устроенных институтов, где воля защищена от смерти и от собственного предательства. Он заключается в подчинении субъективной воли всеобщим законам, сводящим волю к ее объективному значению. В отсрочке, которую предоставляет воле задержка смерти или времени, воля доверяется институту. Отныне она существует под постоянным присмот-

ром общественности, в условиях равенства, которое ей обеспечивает универсальность законов. Отныне она существует так, как если бы она была мертва и воспринималась бы только через оставленное ею наследие, как если бы все, что было в ней субъективным существованием, существованием в первом лице, являлось всего лишь отголоском ее животного состояния. Но воле известен и иной тип тирании: это тирания уже отчужденных продуктов труда, ставших чуждыми человеку и пробуждающих в нем давнюю ностальгию киников<sup>52\*</sup>. Существует тирания универсального и безличного, иными словами, порядок бесчеловечный, хотя он и не brutalен. Вопреки ему человек утверждает себя как неизбывное своеобразие, внешне по отношению к тотальности, в которую он включен, стремящегося к религиозному порядку, в рамках которого признание индивида укрепляет его в его своеобразии, к порядку радости, не являющейся ни прекращением страдания, ни антитезой ему, ни бегством от него (вопреки тому, в чем уверяет нас хайдеггеровская теория *Befindlichkeit*<sup>53\*</sup>). Суждение истории всегда выносится заочно. Неучастие воли в этом суждении выражается в том, что она там предстает всегда в третьем лице. Воля участвует в этом дискурсе косвенно, словно она утратила свою единичность и инициативу и лишилась слова. Между тем речь от первого лица, прямой дискурс, который не требуется объективной мудростью универсального суждения — или просто является объективным данным его анкетирования, — состоит как раз в том, чтобы *непрестанно* поставлять данные, которые добавляются к тому, что, будучи объектом универсальной мудрости, не терпит более никаких добавлений. Таким образом, эта речь не совпадает с другими видами суждения. Она представляет волю на ее судебном процессе, она осуществляется как ее защита. Присутствие субъективности в приговоре, обеспечивающее ему истинность, является не просто актом сугубо статистического присутствия, а апологией. Субъективность не может полностью удержаться в этой апологетической позиции: одной стороной она обращена к несущему смерть насилию. Чтобы быть полностью в согласии с собой, ей необходимо, за пределами апологии, желать своего приговора. Преодолевать следует не небытие смерти, а пассивность, которая овладевает волей, поскольку та смертна, неспособна к абсолютному вниманию или абсолютному бодрствованию, и поскольку она неизбежно подлежит неожиданному захвату, убийству. Но способность видеть себя извне не гарантирует заранее истинности, если она достигается ценой утраты моей личности. Надо, чтобы в этом осуждении, при котором субъективность полностью присутствует в бытии, не растворились своеобразие и уникальность мыслящего «я», чтобы оно могло углубиться в свое мышление и овладеть своим дискурсом. Необходимо, чтобы осуждение касалось воли, которая была бы способна защитить себя в суждении и своей апологией участвовать в собственном процессе, а не раствориться в тотальности связанного дискурса.

Приговор истории выносится в зримом мире. Исторические события — это преимущественно то, что мы видим, достоверность чего проявляется в очевидности. Видимое образует тотальность или стремится к этому. Оно исключает апологию, которая разрушает тотальность, постоянно привнося в нее неиссякающее, необъятное настоящее своей субъективности. Необходимо, чтобы приговор, в котором субъективность дол-



жна присутствовать в качестве апологетики, выносился вопреки очевидности истории (и вопреки философии, если она совпадает с очевидностью истории). Надо, чтобы заявило о себе незримое, — чтобы история утратила право быть последним словом, неизбежно несправедливым и жестоким по отношению к субъективности. Однако проявление невидимого не означает его перехода в разряд видимого. Проявление невидимого не приводит к очевидности. Оно совершается внутри доброты, присущей субъективности, которая, таким образом, не подчинена истине суждения, а является источником этой истины. Истина невидимого онтологически порождается субъективностью, которая высказывает ее. В действительности невидимое не является ни «временно невидимым», ни тем, что остается невидимым для поверхностного и поспешного взгляда и что при более внимательном, тщательном всматривании может стать видимым: невидимое не является и тем, что остается невыраженным как тайное движение души либо безосновательно, лениво провозглашается таинством. Невидимое — это обида, неизбежно следующая из приговора истории, даже если история развивается вполне разумным образом. Мужественный суд истории, мужественное суждение «чистого разума» жестоки. Универсальные нормы этого суждения заставляют умолкнуть единичность, где находятся корни апологии и откуда она черпает свою аргументацию. Невидимое, будучи упорядочено в тотальность, ранит субъективность, поскольку по существу суд истории заключается в том, чтобы переводить любую апологию в видимые аргументы и иссушать неисчерпаемый источник уникальности, из которой они проистекают и где никакая аргументация не может иметь обоснования. Ведь в тотальности нет места своеобразному. Понятие Божьего суда есть предельное выражение понятия суда, принимающего в расчет эту невидимую обиду, которая вытекает, для единичного, из суждения — разумного суждения, основанного на всеобщих принципах и, следовательно, видимого и очевидного; в то же время этот суд, будучи скромным, не заглушает своим величием мятежный голос апологии. Бог видит невидимое, сам оставаясь невидимым. Но как конкретно складывается эта позиция, которую можно было бы назвать Божьим судом, которому подчиняется воля, волящая в истине, а не только субъективным образом?

Невидимое оскорбление, вытекающее из суда истории, то есть из суждения о видимом, подтвердит субъективность, предшествующую суду, либо отказ от суждения — если эта обида выразится только в виде вопля или протеста, если она ощущается мной внутренне. Между тем она рождается как осуждение, когда смотрит мне в лицо и осуждает меня в лице Другого, — чья эпифания состоит именно из этого переживаемого им оскорбления, из положения чуждого, сирого и бесприютного. Воля находится под судом Божьим, когда ее страх перед смертью превращается в страх перед совершением убийства.

Таким образом, быть судимым заключается не в том, чтобы услышать приговор, произносимый безлично и неумолимо и основанный на всеобщих принципах. Подобный голос прервал бы прямой дискурс того, в чей адрес выносится приговор, заставил бы умолкнуть апологию, в то время как осуждение, в котором слышен голос защиты, в действительности должно подтверждать истину своеобразия воли, которую оно судит.

Речь идет отнюдь не о снисхождении, что обнаруживало бы несостоятельность приговора. Возвеличивание своеобразия в процессе происходит именно в бесконечной ответственности воли, которую вызывает суд. Приговор направлен на «я» постольку, поскольку он требует от меня ответа. Истина формируется в этом ответе на требование. Требование акцентирует своеобразие именно потому, что оно адресуется бесконечной ответственности. *Бесконечность ответственности выражает не ее безмерность в настоящий момент, а возрастание ответственности по мере того, как ее берут на себя*; обязанности расширяются по мере того, как они выполняются. Чем лучше я выполняю свои обязанности, тем меньше у меня прав; чем более я праведен, тем более я виновен. Я, которое мы видели рождающимся в наслаждении в качестве выделившегося, отдельного бытия, имеющего в себе свой центр тяжести, утверждает в своем своеобразии, освобождаясь от этого центра тяжести; именно в этом непрекращающемся усилии Я утверждает себя. Это зовется добротой. Возможность существования в универсуме точки, в которой зарождается такого рода бьющая ключом ответственность, вероятно, в конечном счете определяет «я».

В правосудии, ставящем под вопрос мою самоуправную и частичную свободу, я не просто призван давать согласие, допускать, смиряться — подтверждать мое простое вхождение в универсальный порядок, мое отречение и отказ от апологии, последствия которой могут быть истолкованы как остаток, или следы, животного состояния. На деле правосудие не включает меня в уравновешенный универсальный мир — оно требует от меня двигаться по ту сторону прямой линии справедливости, и ничто уже не может указать на конец этого пути; за прямой чертой закона простирается бесконечная, неисследованная территория добра, требующая от уникального присутствия всех его внутренних сил. Таким образом, я необходим правосудию как ответственность, простирающаяся за пределы любого ограничения, определенного объективным законом. Я — это привилегия или выбор. Единственная возможность для бытия преступить прямую черту закона, то есть отыскать место за пределами универсальности, — это быть «я». Так называемая внутренняя, субъективная, моральность выполняет такую функцию, какую всеобщий объективный закон выполнять не может, но он взывает к ней. Истина не может *существовать* в тирании, как не может она *существовать* и в субъективном. Истина может *существовать*, только если субъективность призвана сказать о ней в том смысле, в каком псалмопевец восклицает: да сделает тебя поражение милосердным, да укажет оно тебе правду<sup>34\*</sup>. Призыв к бесконечной ответственности укрепляет субъективность в ее апологетичности. Ее внутренний характер преобразуется — из момента субъективного он становится моментом бытия. Осуждение не отчуждает более субъективность, поскольку не заставляет ее войти в план объективной моральности и раствориться в нем, а оставляет ей возможность самоуглубления. Произносить «я» — утверждать неустрашимую единичность, где продолжает свое дело апология, — значит занимать привилегированную позицию по отношению к ответственности, в которой никто не может меня заменить и никто не может меня от нее освободить. Я — это тот, кто не может устраниваться. В этом выборе, где «я» реализуется как «я», сохраняется личнос-

тный характер апологии. Осуществление «я» как «я» и моральность — это один и тот же процесс, протекающий в бытии: моральность рождается не в равенстве, а в силу того факта, что в одной точке универсума стягиваются вместе бесконечные требования — служить бедному, чужестранцу, сирому и бесприютному. Только таким путем — через моральность — во Вселенной зарождаются Я и Другой. Субъективность, подверженная отчуждению со стороны нужды и воли и претендующая на самообладание, а вместе с тем — добыча смерти, оказывается преображенной с помощью выбора, который обращает ее к собственным внутренним ресурсам. А ресурсы эти бесконечны: они проявляют себя в нескончаемой череде выполненных обязательств и в растущем чувстве ответственности. Таким образом, личность утверждает себя через объективный суд, а не путем участия в тотальности. Однако это самоутверждение состоит не в том, чтобы потакать своим субъективным намерениям и утешать себя в мыслях о смерти, а в том, чтобы существовать для другого, иными словами, постоянно ставить себя под вопрос и бояться убийства больше, чем собственной смерти. — таково это *salto mortale*, при выполнении которого терпение (и именно в этом смысл страдания) открывает полный опасностей универсум. становясь его мерой: но только единичное бытие *par excellence* — «я» — может его выполнить. Истина воли в том, что она подпадает под суд, но это свидетельствует о новой ориентации внутренней жизни, призванной к бесконечной ответственности.

Справедливость была бы невозможна без уникальности, без единичного характера субъективности. В справедливости субъективность выступает не в виде формального разума, а как индивидуальность; формальный разум воплощается в человеке только по мере того, как тот утрачивает свою исключительность и становится равен всем другим. Формальный разум воплощается лишь в человеке, который не в состоянии предположить под видимостью истории существование невидимого суда.

Углубление внутренней жизни не может более руководствоваться очевидностями истории. Оно открыто риску, здесь происходит моральное становление «я» — и это горизонты гораздо более широкие, чем история, где история является собственным судьей. Объективный ход событий и философская очевидность могут только заслонить эти горизонты. Если субъективность нельзя судить в Истине, не прибегая к апологии, если суд вместо того, чтобы заставить ее молчать, восхваляет ее, то необходимо, чтобы существовало расхождение между добром и событиями или, точнее, необходимо, чтобы события имели невидимый смысл, на который могла бы опираться одна лишь субъективность, то есть уникальный индивид. Поместить себя по ту сторону суда истории, под суд истины не значит предполагать, что за видимой историей существует другая, называемая Божьим судом, но так же не признающая субъективности. Жить под судом Божьим значит возвеличивать субъективность, призванную к моральному совершенствованию по ту сторону законов, — ту субъективность, что отныне существует в истине, поскольку она преодолевает границы собственного бытия. Этот суд Бога, судящий меня, он же и утверждает меня. Однако он утверждает меня именно в моей интериорности, чья правота значительнее, чем суд истории. Быть «я», предстать на процессе, требующем от субъективности мобилизации всех ее ресурсов,

означает, что «я» способно за универсальными суждениями об истории увидеть оскорбление униженного, которое непременно имеет место в суде, даже если последний опирается на универсальные принципы. Невидимое и есть *par excellence* то оскорбление, которое универсальная история наносит отдельному бытию. Быть «я», а не только воплощением разума, значит быть способным видеть обиду оскорбленного, то есть лицо. Усиление моей ответственности в суждении, касающемся меня, не относится к порядку универсальности: по ту сторону справедливости всеобщих законов «я» подпадает под суд благодаря тому факту, что оно является бытием добрым. Доброта означает умение расположиться в бытии таким образом, чтобы в нем Другой значил больше, чем мое собственное «я». Доброта, следовательно, это умение «я», подверженного отчуждению его возможностей в смерти, не быть бытием-для-смерти.

Однако внутренняя жизнь, вдохновленная истиной бытия, то есть пребыванием бытия в истине суждения, необходимого самой истине в качестве такого измерения, в котором что-либо может тайно противостоять видимому историческому суждению, прельщающему философа, — эта внутренняя жизнь не может отвергать любую видимость. Суждение сознания должно соотноситься с реальностью, даже если история завершит свой ход, что было бы концом истории. Следовательно, истина в качестве своего важнейшего условия требует бесконечного времени, обуславливающего и доброту и трансцендентность лица. Плодовитость субъективности, благодаря которой «я» выживает, обуславливает истину субъективности в качестве тайного измерения Божьего суда. Но чтобы реализовать это условие, недостаточно просто вступить в бесконечный ход времени.

Необходимо подняться к прафеномену времени, где укоренен феномен «еще не...». Необходимо подняться к явлению отцовства, без которого время есть всего лишь образ вечности. Без отцовства было бы невозможно время, необходимое для проявления истины за видимой историей (которая, однако, остается временем, то есть темпорализуется по отношению к настоящему, пребывающему в себе и идентифицируемому). Речь идет об отцовстве, биологическая плодовитость которого есть лишь одна из его форм, и которое в качестве первоначального временного свершения может, у человека, опираться на биологическую жизнь, но протекать за ее пределами.

## За пределами лица

Отношение к Другому не отменяет отделения. Это отношение возникает не внутри тотальности и, объединяя Я и Другого, не утверждается в ней. Далее, позиция «лицом-к-лицу» не предполагает существования универсальных истин, в которых могла бы раствориться субъективность и созерцания которых было бы достаточно, чтобы Я и Другой вступили в отношение общности. Что касается последнего, то здесь, скорее, следует утверждать обратное: отношение между Я и Другим начинается там, где существует *неравенство* субъектов, где один из них трансцендентен по отношению к другому, где инаковость не определяет другого формально как инаковость В по отношению к А, следуя просто из самоидентичности В, отличной от самоидентичности А. Здесь инаковость Другого не является следствием его самоидентичности — она ее конституирует: Другой есть Другой. Другой в качестве «иног» существует в измерении высоты и унижения — блистательного унижения: он имеет облик бедняка, чужестранца, вдовы, сироты, но одновременно и лик господина, призванного жаловать мне свободу и подтверждать ее. Неравенство не обнаруживается третьим лицом, которое бы вело нам счет. Оно как раз означает отсутствие третьего лица, способного объять меня и Другого таким образом, чтобы изначальная множественность была констатирована в самой образующей ее позиции «лицом-к-лицу». Она возникает для множества единичностей, а не для сущего, внешнего по отношению к этому множеству и ведущего ему подсчет. Неравенство *коренится* в этой невозможности существования внешней точки зрения, которая могла бы только уничтожить его. Складывающееся отношение — отношение научения, господства, транзитивности — есть язык, и оно возникает исключительно применительно к говорящему, который, следовательно, сам *предъявляет* себя как лицо. Язык не добавляется к безличностному мышлению, господствующему над Самоотжественным и Другим; безличностное мышление образуется в ходе движения от Самоотжественного к Другому — следовательно, в языке межличностном, а не только в безличностном. Общий для собеседников порядок возникает благодаря позитивному акту, который для одного из них состоит в том, чтобы *отдать* свой мир, свое владение другому: либо благодаря такому позитивному акту, в котором один оправдывается в своей свободе перед лицом другого, то есть путем апологии. Апология не является слепым утверждением «я» — она уже взывает к другому. Она, в своей непреодолимой двухполюсности, — изначальный феномен разума. Собеседники как уникальности, не сводимые к понятиям, которые они образуют в ходе передачи друг другу своих миров либо ставя свой мир под юрисдикцию Другого, руководят общением. Разум предполагает эти уникальности, или эти единичности, не в качестве индивидов, которых можно концептуализировать, лишить их особых черт ради их идентичности, а именно в качестве собеседников, в качестве незаменимых, единственных в своем роде сущих, в качестве лиц. Различие между двумя утверждениями: «разум создает отношения меж-

ду Я и Другим» и «научение Я Другим создает разум», — не является чисто теоретическим. Осознание тирании Государства — будь оно даже разумно устроенным — делает актуальным это различие. Разве безличный разум, к которому восходит человек с помощью третьего вида познания, выводит его за пределы Государства? Разве он защищает его от любой формы насилия? Разве заставляет его признать, что это принуждение стесняет в нем его животное начало? Свобода «я» не является ни произволом отдельного человека, ни согласием отдельного человека с разумным, универсальным законом, принудительным для всех.

Произвольная свобода прочитывает упрек в свой адрес в глазах, смотрящих мне в лицо. Она апологетична, то есть обращается уже из своего «я» к суду другого, который сама поддерживает и который, таким образом, не может ранить ее своим ограничением. Так свобода обнаруживает свою оппозиционность понятийности, для которой любая инаковость является оскорблением. Свобода не является урезанной, или, как принято говорить, конечной, *causa sui*. Поскольку, в случае ее частичного отрицания, она оказалась бы полностью уничтоженной. Так как моя позиция является апологетической, мое бытие не может явить себя в своей реальности: оно не равно своей явленности в сознании.

Однако мое бытие тем более не является тем, чем я являюсь для других с точки зрения безличного разума. Если «я» свести к его роли в истории, оно останется в той же мере непризнанным, в какой было ложным, являя себя в собственном сознании. Существование в истории заключается в том, чтобы вывести мое сознание за пределы моего «я» и разрушить мою ответственность.

Человеческая бесчеловечность, когда сознание находится за пределами «я», коренится в осознании насилия — внутри «я». Отказ от своей пристрастности как индивида осуществляется как бы силой тирании. Однако, если пристрастность индивида, понимаемая как сам принцип его индивидуации, является одновременно и принципом отсутствия связности, то с помощью какого волшебства простое сложение бессвязностей может привести к рождению связного безличного дискурса, а не к беспорядочному гомону толпы? Ведь моя индивидуальность это нечто совсем иное, чем та животная пристрастность, к которой попытались бы добавить разум, выведенный из противоречий враждебных друг другу сил, свойственных животному началу. Своеобразие моей индивидуальности существует на уровне ее разума, она — апология, то есть личностный дискурс «я», обращенный к другим. Мое бытие творит себя, творя себя в дискурсе для других, оно есть то, что обнаруживает себя перед другим и вместе с тем участвует, присутствует в собственном проявлении. Я существую *в истине*, созидая себя в истории, под знаком приговора, который выносится в моем присутствии, то есть оставляя за мной слово. Выше мы показали, что этот апологетический дискурс получает свое завершение в доброте. Отличие между «явить себя в истории» (без права на слово) и «явить себя другому, присутствуя в момент собственной явленности», есть вместе с тем отличие моего политического бытия от бытия религиозного.

В моем религиозном бытии я пребываю *в истине*. Делает ли невозможной эту истину насилие, вводимое в бытие смертью?

Не заставляет ли насилие со стороны смерти умолкнуть субъективность, без которой истина не могла бы ни заявить о себе, ни вообще существовать, — или, если прибегнуть к слову, столь часто используемому в данном исследовании, охватывающему понятия «являть себя» и «быть», — без которой истина не могла бы *производить себя*? Разве что субъективность могла бы не только согласиться на молчание, возмущенная насилием разума, повергающим апологию в безмолвие, но и без всякого насилия отказаться от самой себя, добровольно остановить апологию — и это не было бы ни самоубийством, ни смирением: это была бы любовь. Подчинение тирании, покорность всеобщему закону, даже разумному, но останавливающему апологию, скомпрометировало бы истину моего бытия.

Теперь нам следует определить тот план, который одновременно и предполагает и трансцендирует эпифанию Другого в лице, план, где «я» обретается вне смерти и оказывается выше возврата к себе.

Это — план любви и плодовитости, где субъективность полагает себя в зависимости от этих феноменов.

## А. Двойственность любви

Метафизическое событие трансценденции — приятие Другого и гостеприимство, Желание и язык — не совершается как любовь. Однако трансценденция дискурса связана с любовью. Мы покажем, каким образом через любовь трансценденция распространяется одновременно и дальше, и ближе, чем язык.

Имеет ли любовь иное назначение, кроме того, что выражено словом «личность»? У личности есть в этом отношении привилегия: любовное устремление бывает направлено на Другого, на друга, ребенка, брата, возлюбленную, родителей. Однако вещь, абстракция, книга также могут быть предметами любви. Ибо в сущностном своем аспекте любовь как трансценденция устремляется к Другому, выводит нас за пределы имманентности: она обозначает движение, посредством которого бытие ищет то, с чем оно связало себя еще до того, как начало поиск, и вопреки экстерности, где оно это находит. Полный риска поиск оказывается и предопределением, выбором того, что не было избрано. Любовь как отношение к Другому может сводиться к этой врожденной имманентности, лишаться трансценденции, стремиться исключительно к бытию, имеющему с ней одну природу, к родственной душе, представлять как кровосмешение. Приведенный в «Пире» Платона миф Аристофана о том, что любовь соединяет две половины ранее единого существа, толкует это рискованное событие как возвращение к своей первоначальной природе. Наслаждение как бы подтверждает такое толкование. Оно выводит на свет двойственность события, происходящего на грани между имманентным и трансцендентным. Это желание — все возобновляющееся, нескончаемое движение к будущему, которое — все еще не-будущее — разбивается, удовлетворяется как самая эгоистическая, самая жестокая из всех потребностей. Как если бы безмерная отгадка трансценденции любви оплачивалась ценой отбрасывания ее по сю сторону потребности. Однако даже

это *по сю сторону*, в силу глубин постыдного, к которым оно ведет, в силу тайного воздействия, оказываемого им на все возможности бытия, свидетельствует об исключительной отваге. Любовь остается превращенным в потребность отношением к другому; эта потребность предполагает еще тотальную трансцендирующую экстериорность другого, любимого. Но любовь устремляется и за пределы того, кого она любит. Вот почему от лица исходит едва заметный свет, идущий с «той стороны», со стороны того, чего *еще нет*, из будущего, которое все еще не будущее и находится дальше всего возможного. Любовь, будучи наслаждением тем, что трансцендирует, почти противоречивым, не говорит о себе правду ни на языке эротики, где она понимается как чувство, ни на языке духовности, возвышающем ее до жажды трансцендентного. Возможность Другого представлять в качестве объекта потребности, сохраняя при этом свою инаковость, или возможность иметь в своем распоряжении Другого, располагаться одновременно и по эту и по ту сторону дискурса — такая позиция по отношению к собеседнику, которая достигает и превосходит его, эта одновременность потребности и желания, вождления и трансценденции, соприкосновение благовидного и постыдного составляют самобытность эротики, в этом отношении преимущественно *двусмысленной*.

## Б. Феноменология эроса

Любовь обращена к Другому, она нацелена на него в его слабости. Слабость не является здесь низшей ступенью какого-либо свойства, относительным недостатком определения, общего для «я» и для Другого. Предшествующая проявлению свойств, она характеризует самое инаковость. Любить значит тревожиться за другого, быть подмогой в его слабости. В этой слабости, как в лучах солнца, предстает Любимый, Любимая. Эпифания Любимого — женское начало — не добавляется к объекту и к Ты, заранее данным или встретившимся в среднем роде (единственный род, который признает формальная логика). Эпифания Любимой составляет единое целое с ее свойством нежности. *Феномен* нежности состоит в исключительной хрупкости, в незащищенности. Нежность проявляется на грани между бытием и небытием как мягкое тепло — когда бытие растворяется в сиянии, как «слабый румянец ланит» нимф в «Послеполуденном отдыхе Фавна», который « парит в воздухе, застывшем в глубоком сне», — лишаясь индивидуальных черт и освобождаясь вообще от собственной тяжести бытия, обессилевшая, мимолетная, уходя в себя в самой своей явленности<sup>55\*</sup>. В этом бегстве Другой остается Иным, чужим в мире, слишком грубом, слишком оскорбительном для него.

И однако эта чрезмерная хрупкость сама располагается на грани «бесцеремонного», «откровенного», на грани «лишенной смысла» грубой плотности, непомерной сверхматериальности. Превосходная степень лучше всяких метафор выражает пароксизмы материальности. Сверхматериальность не означает ни простого отсутствия человека среди нагромождения скал и песков какого-нибудь лунного пейзажа, ни материальности, переполнившей самое себя, зияющей сквозь свои распавшиеся формы, предстающей в руинах и язвах: она свидетельствует о выставленной



напоказ наготы избыточного присутствия, идущего из некоей дали, оставляющего за собой искренность лица, — одновременно оскверняющая и оскверненная, словно она нарушила некий тайный запрет. *Скрытое по своему существу устремляется к свету, не становясь смыслом.* Это не небытие, а то, чего еще нет. Речь идет не об ирреальности, открывающейся на пороге реальности в качестве возможности, которую можно постичь, и не о сокрытом, свидетельствующем о том, что с бытием произошел некий «гносеологический» казус. «Еще не быть» не означает ни того, ни другого; сокрытость — такова сущность этого отсутствия сущности. Подполье непристойности своего существования свидетельствует о ночной жизни, которая не просто отлична от жизни дневной, будучи жизнью без дневного света: подполье не является простой *интериорностью* одинокой жизни в ее интимности, стремящейся выразить себя, чтобы избежать вытеснения. Оно вызывает к целомудрию, которое само же осквернило, не сумев превзойти его. Тайное являет себя, не являясь, и это не потому, что оно явило бы себя либо наполовину, либо осторожно, либо смутно. *Осквернение* определяется именно одновременностью тайного и явного. Тайное являет себя двусмысленно. Но именно осквернение порождает двусмысленность — по существу своему эротическую, — а не наоборот. Целомудрие, непобедимое в любви, составляет ее пафос. Выставленная напоказ чувственная нагота всегда рискует быть уличенной в бесстыдстве; однако такого риска нет, если речь идет об обычном, нейтральном восприятии наготы, которое, например, свойственно врачу при осмотре больного. То, каким образом эротическая нагота проявляет себя — предъявляет себя и существует, — дает представление об изначальных феноменах бесстыдства и осквернения. Открываемые ими моральные перспективы оказываются уже в особом измерении, которое полагает этот непомерный эксгибиционизм как порождение бытия.

Отметим, между прочим, что эта глубина тайного измерения нежности не позволяет ей быть отождествленной с ласковостью, на которую она тем не менее похожа. Противоречивое, двусмысленное единство этой хрупкости и этой основательности не-значимого, основательности более весомой, чем тяжесть бесформенной реальности, мы называем *женственностью*.

Перед лицом этой женственной слабости позиция любящего — не просто сострадание и не безучастность: он погружается в упоение лаской.

Ласка как прикосновение — это чувственность. Однако ласка превосходит чувственное. Речь идет не о том, что она ощущает больше, чем свой предмет, что она распространяется дальше того, на что способны другие чувства, или питается чем-то высшим, неземным, сохраняя при этом в своем отношении к ощущаемому неутоленное чувство голода, направленное на пищу, которая ему обещана и дается и которая усугубляет голод. — словно ласка поддерживается собственной неутоленностью. Особенность ласки в том, что она ничем не насыщается, она домогается того, что, постоянно освобождаясь от своей формы, устремляется навстречу будущему, — все еще не наступающему, к тому, что ускользает, как если бы *его еще не было*. Ласка *ищет*, стремится. Это интенциональность не обнаружения, а поиска, движение к невидимому. В определенном смысле ласка *выражает* чувство любви, но страдает от того, что неспособна выска-

зять это. Она жаждет выражения — и эта жажда постоянно усиливается. Так ласка рвется за свои пределы, за пределы сущего — даже будущего, которое, именно как *сущее*, уже стучится в двери бытия. Возбуждающее ее желание, удовлетворяясь, вновь возрождается, питаюсь в некотором роде тем, чего *еще нет*, и свидетельствуя о том, что чистота женственного всегда существует незапятнанной. Дело не в том, что ласка стремится овладеть чуждой ей свободой, сделать ее своим объектом или вырвать у нее согласие. Ласка ищет, независимо от согласия или сопротивления этой свободы, то, *чего еще нет*, то, что «меньше, чем ничто», что находится по ту сторону *будущего*. — в изоляции и бездействии, ничем не напоминающем бездействие *возможного*, того, что можно было бы предвидеть. Осквернение, сопровождающее ласку, вполне соответствует необычности такого рода отсутствия. Это отсутствие иного рода, нежели пустота абстрактного небытия: отсутствие, соотносящееся с бытием, но соотносящееся по-своему, как если бы отсутствующие измерения его «будущего» не были будущим, оставаясь все на одном уровне, в одном виде. Предвосхищение улавливает возможное; то же, что ищет ласка, не находится в плане и в свете возможного. Телесное — нежное по сути и отвечающее ласке — это не тело как объект физиолога и не собственное тело субъекта, когда он говорит «я могу»; это и не тело-выражение, помощь в собственном проявлении, то есть лицо. В ласке, в этом, с одной стороны, все еще чувственном отношении, тело уже освобождается от самой своей формы, чтобы предстать в качестве эротической наготы. В телесном характере нежности тело лишается своего статуса сущего.

Любимая, осязаемая, но в своей наготе остающаяся незапятнанной, по ту сторону объекта, лица и, следовательно, по ту сторону сущего, пребывает в чистоте. Женское, по сути своей одновременно и доступное насилию и неподвластное ему, «Вечно Женственное» — это девственность, или постоянно возобновляющая себя невинность, которая остается нетронутой даже в объятиях сладострастия в настоящем — будущем. Это не свобода в борьбе с поработителем, протестующая против своего овеществления и объективации: это — хрупкость на грани небытия, небытия, где пребывает не только то, что угасает и чего *уже нет*, но и то, чего еще нет. Непорочность остается неприкосновенной, умирая без убийства, обессиленная, укрываясь в собственном будущем, которое находится по ту сторону возможного, доступного предвидению. Рядом с ночью как анонимным шелестом *il y a* существует ночь эротики; за бессонной ночью скрывается ночь тайного, сокровенного, загадочного, убежище невинности, одновременно раскрываемое *Эросом* и отказывающее ему — тому, что иначе зовется осквернением.

Ласка не обращена ни к личности, ни к вещи. Она расточает себя в чем-то, что как бы развеивается в безличной мечте, без воли и даже без сопротивления; это пассивность, анонимность, почти животная или ребяческая, уже полностью относящаяся к смерти. Свойственная нежности воля пробивается сквозь собственное рассеивание, как если бы она была укоренена в животности, ничего не ведающей о своей смерти, погружена в обманчивую надежность стихии, принадлежала бы безмятежному детству. Вместе с тем это головокружительная глубина того, чего *еще нет*, того, чего *нет*; но подобное не-существование не имеет с бытием

даже той связи, какую с ним имеют та или иная идея или проект: это — не-существование, которое ни в коем случае не претендует на изменение того, что есть. Ласка стремится к нежности, у которой нет более статуса «сущего», она вне «чисел и существ», у нее нет даже свойства сущего. Нежность означает *способ, манеру* держаться в по man's land, в промежутке между тем, что есть, и тем, чего-еще-нет. Способ, который даже не заявляет о себе как о значении, он никак не проявляет себя, он угасает и обессилывает, он — слабость Любимой, свидетельствующая об уязвимости и смертности.

Но именно потому, что нежность мимолетна и уязвима, субъект не устремляется в будущее возможного. То, чего-еще-нет, не находится в одном ряду с тем будущим, где все, что я могу осуществить, уже теснится, искрится в лучах света, требует моего предвидения, взывая к моим возможностям. То, чего-еще-нет, как раз не является возможным, находящимся просто далее других возможностей. Ласка не *действует*, ее нельзя понять исходя из возможного. Тайна, в которую она пытается проникнуть, не обогащает ее знанием: она разрушает отношение «я» с «я» и с «не-я». Аморфное «не-я» выносит «я» в абсолютное будущее, где оно исчезает, теряя свое значение субъекта. Ее «интенция» не устремлена более к свету, к разуму. Являясь целиком и полностью страстью, она совместима с пассивностью, страданием, изнеможением, свойственным нежности. Она умирает той же смертью, испытывает то же страдание. Будучи умилением, страданием без страдания, она утешается, находя удовольствие в страдании. Умиление — это жалость, потворствующая себе, удовольствие, страдание, ставшее счастьем, — сладострастие. В этом смысле чувственное наслаждение рождается уже в эротическом желании и остается желанием в каждое мгновение. Чувственное наслаждение не может удовлетворить желания, поскольку оно — само это желание. Вот почему чувственное наслаждение не просто нетерпеливо — оно само нетерпение, оно дышит нетерпением, задыхаясь в нем, захваченное концом врасплох, поскольку не стремилось к концу.

Чувственное наслаждение, будучи осквернением, раскрывает сокрытое как сокрытое. Таким образом, это особое отношение осуществляется в условиях, которые с точки зрения формальной логики проистекают из противоречия: раскрытие не теряет при раскрытии своей тайны, сокровище не обнаруживает себя, тьма не рассеивается. Раскрытие-осквернение осуществляется в целомудрии, даже выходя бесстыдством: раскрытое подполье не получает статуса раз-облаченного (*dévoilé*). Раскрыть здесь скорее означает совершить акт насилия, чем раскрыть тайну. Насилие не может оправиться от собственной дерзости. Стыд за осквернение заставляет опускать глаза, которые должны были бы пылливо всматриваться в то, что стало явным. Эротическая нагота говорит о том, чего нельзя высказать, но эта невысказанность неотделима от сообщения о ней — в отличие от того или иного таинственного объекта, недоступного выражению, который избегает пытающегося исказить его ясного высказывания. Здесь сам способ «высказывания» или «выражения» одновременно раскрывает и прячет, говорит и умалчивает, поддразнивает и провоцирует. «Говорение» — а не только то, что уже сказано, — двусмысленно. Двусмысленность возникает не между двумя смыслами слова, а в про-

межутке между словом и отказом его произносить, между значимостью речи и не-значимостью сладострастия, прикрывающегося молчанием. Оскверняющее сладострастие слепо. Разоблачение, будучи незрячей *интенциональностью*, не проливает света: то, что оно раскрывает, не предстает в качестве *значения* и не высвечивает никаких горизонтов. Женственное — это лицо, устремленное за пределы лица. Лицо любимой *не выдает тайны*, которую оскверняет Эрос, — оно перестает выражать или, если угодно, оно выражает лишь этот отказ выражать, оно свидетельствует о конце дискурса и приличий, об этом резком, внезапном выключении из присутствия. В женском лице чистота выражения мутнеет из-за двусмысленности чувственного наслаждения. Выражение оборачивается непристойностью, близкой двусмысленности, которая уже почти ни о чем не говорит, превращая все в насмешку.

В этом смысле сладострастие — чистый опыт, не облакаемый ни в какие понятия, опыт, остающийся слепым. Осквернение — обнаружение скрытого как скрытого — создает модель бытия, не сводимого к интенциональности, обладающей объективирующей способностью даже на уровне практики, поскольку она не выходит за пределы «чисел и существ». Любовь не сводится к познанию, смешанному с элементами чувственного, которые открывали бы перед ней план непредвидимого бытия. Любовь ничего не познает, она не выражается в понятии, она ни к чему не *приходит*, у нее нет ни субъектно-объектной структуры, ни структуры отношения «ты — я». Эрос не осуществляет себя так, как осуществляет себя субъект, фиксирующий наличие какого-либо объекта, ему чуждо проецирование, устремление к возможному. Его движение заключается в том, чтобы выйти за пределы возможного.

Не-значимость эротической наготы не предшествует значению лица наподобие того, как неопределенность бесформенной материи предшествует художественным формам. Ее формы уже остались позади, она приходит из будущего — из того будущего, что находится по ту сторону будущего, где роятся возможности, ибо целомудренная нагота лица не растворяется в эротическом эксгибиционизме. Нескромность, в которой она таинственно и молчаливо пребывает, заявляет о себе как раз через непомерность самой этой нескромности. Только бытие, обладающее чистосердечием лица, может «раскрыться» в не-значимости чувственного.

Напомним моменты, связанные со значением. Первый факт значения рождается в лице. Не то, чтобы лицо обретало значение *по отношению* к чему-либо. Лицо значимо само по себе, его значение предшествует *Sinnggebung*, осмысленное поведение появляется уже в его свете, оно распространяет свет там, где виден свет. Оно не требует объяснения, поскольку именно с него начинается любое объяснение. Иными словами, сообщество с Другим, которое кладет конец абсурдному шороху *il ya*, возникает не как *творение Я*, вкладывающего в это смысл. Чтобы феномен смысла, соответствующий интенции мышления, мог возникнуть, уже необходимо существовать для Другого — существовать, а не только творить. Бытие-для-другого не ориентирует ни на какую конечную цель, оно не содержит в себе предварительной позиции или оценки бог весть какой ценности. Быть-для-другого — значит быть добрым. Понятие Другой не содержит в себе никакого нового содержания по сравнению с по-

нятием «я»: однако «бытие-для-другого» не является ни отношением между понятиями, совпадающими по смыслу, ни осмыслением понятия со стороны «я»; оно — моя доброта. Тот факт, что я, существуя для Другого, существую иначе, нежели существовал бы для себя, есть сама моральность. Она обволакивает со всех сторон мое познание Другого; она не выделяется из познания Другого путем оценки Другого в дополнение к изначальному познанию. Трансценденция как таковая — это «моральное сознание». Моральное сознание является осуществлением метафизики, если метафизика означает трансцендирование. В предыдущих текстах мы попытались описать эпифанию лица как источник экстериорности. Первофеномен значения совпадает с экстериорностью. Экстериорность и есть значение. Но только лицо является экстериорным в своей моральности. Лицо в этой эпифании сияет не как форма, облекшая содержание, не как *образ*, а как нагота первопричины, за которой ничего больше не стоит. Мертвое лицо превращается в форму, в посмертную маску, оно показывает себя вместо того, чтобы дать себя видеть, и именно поэтому не воспринимается больше как лицо.

Это же можно выразить и иначе: экстериорность определяет сущее как сущее, и значение лица зависит от важнейшего совпадения сущего и означающего. Значение не добавляется к сущему. Иметь значение равносильно не предъявлению себя в качестве знака, а выражению себя, то есть предъявлению себя в качестве личности. Символизм знака уже предполагает означение выражения, лицо. Сущий предъявляет себя главным образом в лице. Всякое тело, как и лицо, как рука или пожатие плечами, способно выражать. Первейшее значение сущего — представление себя самого лично или самовыражение, свойственный ему способ непрестанно выходить за пределы своего пластического образа — конкретно зарождается как попытка тотального отрицания убийства, как постоянное сопротивление убийству Другого в качестве Другого, в жестком отпоре со стороны этих беззащитных глаз, всего, что есть самого нежного, самого откровенного. Сущий как таковой рождается только в моральности. Язык, этот источник любого значения, берет начало в головокружении от бесконечности, которое охватывает нас перед прямою лица и которое делает убийство возможным и невозможным.

Заповедь «не убий», само значение лица, кажется, противоположно тому таинству, которое оскверняет *Эрос* и которое заявляет о себе в женственности, в нежности. В лице Другой выражает свое превосходство, достоинство и принадлежность к божественному, из которого он нисходит. В его мягкости проступают его сила и его право. Слабость женственности призывает сострадать тому, чего еще, в определенном смысле, нет, презирать того, кто, открыто демонстрируя свое бесстыдство, при этом не раскрывает себя, то есть профанирует себя.

Однако неуважение предполагает лицо. Природная стихия и вещи находятся вне пределов уважения и неуважения. Чтобы обнаженность могла достичь не-значимости похоти, необходимо, чтобы лицо уже было замечено. В женском лице соединяются этот свет и эта тень. Женское начало — это лицо, где тень берет верх над светом, побеждает его. Отношение — внешне асоциальное — эроса связано, пусть негативным образом, с социальным. В таком изменении лица силой женственности — в

этом искажении лица — то, что не-значимо, обретается в значимости лица. Это присутствие не-значащего в значимости лица, или то отношение не-значащего к значимости, — где целомудрие и пристойность лица находятся на грани пока еще отвергаемой непристойности, которая, однако, уже близится и расточает посулы, — является подлинным событием женской красоты, того важнейшего значения, которое красота обретает в женственности, но которое художник превращает в «изящество, лишенное силы тяготения», манипулируя холодным материалом краски или камня, где красота предстанет в виде безмятежного присутствия, свободного полета, беспричинного, не имеющего основ существования. Прекрасное в искусстве *искажает* красоту женского лица. Волнующую глубину будущего, того, что «меньше, чем ничто» (а отнюдь не мира), все то, о чем возвещает женская красота и что она прячет, — искусство подменяет образом. Оно являет нам прекрасную форму, в полете сведенную к самой себе и лишенную глубины. Любое произведение искусства — это картина или статуя, застывшие в мгновении или в его бесконечном повторении. Поэзия подменяет жизнь женщины ритмом. Прекрасное становится формой, облакающей равнодушную материю, а не заключающей в себе тайну.

Таким образом, эротическая нагота есть как бы значение наоборот, значение, не имеющее значения, ясность, обратившаяся в зной, а затем в ночь, выражение, переставшее выражать себя, выражающее свое отречение от выражения и от слова, выражение, погружившееся в двусмысленность тишины, в слово, говорящее не о смысле, а о выставленности напоказ. Именно в этом состоит похотливость эротической наготы — смех, раздающийся в шекспировских шабашах ведьм, полный полунамеков, непристойностей речи; это абсолютное отсутствие серьезного, всякой возможности разговора; смех по поводу «двусмысленных приключений», когда механизм смеха не просто следует формальным условиям комического, какие, в частности, выявил Бергсон в своей работе «Смех». К этому добавляется содержание, которое отсылает нас к миру, где серьезное отсутствует абсолютно. Любимая противостоит мне не как воля, вступающая в борьбу с моей волей или подчиняющаяся ей, а, напротив, как безответственное животное начало, неспособное произносить искренние слова. Любимая, оказавшись на уровне не знающего ответственности детства, — эта кокетливая головка, эта юность, эта незамысловатая, «глуповатая» жизнь, — лишилась своего статуса личности. Лицо теряет определенность и своей безликостью, невыразительностью и двусмысленностью напоминает животное. Так разыгрываются отношения с другим — с другим играют, как с молодым животным.

«Не-значащее» похоти не идентично тупому безразличию материи. Будучи обратной стороной выражения того, что утратило выразительность, оно тем самым отсылает к лицу. Существо, предстающее как самоидентичное в собственном лице, утрачивает свое значение по отношению к поруганной тайне и становится двусмысленным. Двусмысленность составляет эпифанию женского начала — одновременно как собеседника, соучастника и исключительно умного учителя, который так часто занимал господствующее положение в мужской цивилизации, где к женщине надлежало относиться в соответствии с незыблемыми правилами

приобщенного к культуре общества. Лицо — сама откровенность и искренность — в своей женской явленности полно намеков, недомолвок. Оно исподтишка смеется над собственным выражением, не имея в виду никакого определенного смысла, посылая намеки в пустоту, свидетельствуя о существовании того, что меньше, чем ничто.

Мощь этого откровения говорит о *силе* отсутствия, о власти того, *чего еще нет*, того, что меньше, чем ничто, — дерзко вырванного из его целомудрия, из его сущности как сокрытого. То, *чего еще нет*, является более отдаленным, чем будущее; оно — *временное* и свидетельствует о ступенях «ничто». Итак, *Эрос* — это прорыв за пределы любого проекта, любой энергии, абсолютная нескромность, профанация, а не раскрытие того, что *уже существует* во всем его блеске и значении. *Эрос*, таким образом, выходит за пределы лица. Не то, чтобы лицо за своей благопристойностью скрывало еще что-то, маску другого лица. Непристойность эротической наготы отягчает лицо, с чудовишной силой давит на него в тени несмысла, проецируемого на него, — не потому, что за ним должно появиться другое лицо, а потому, что сокрытое вырывается из его целомудренного состояния. Сокрытое как таковое, а не сокрытое сущее или возможность сущего; сокрытое, то, *чего еще нет*, следовательно, полное отсутствие сущности. Любовь не ведет ни прямыми, ни окольными путями к Ты. Она идет в другом направлении, не в том, где можно повстречать Ты. Сокрытое — никогда не сокрытое достаточно — находится по ту сторону личного, оно — как бы его обратная сторона, где свет преломляется; понятие, внешнее по отношению к игре бытия и небытия, оно — по ту сторону возможного, поскольку абсолютно неуловимо. Его *способ пребывания* по ту сторону возможного проявляется в не-социальном характере общения влюбленных, в их отказе заявить о себе в пылу самозабвения, в отказе, который составляет суть сладострастия, питающегося собственным голодом и, в своем головокружении, приближающегося к сокрытому, или к женственному, к не-личностному, в котором, однако, личностное не утрачивает себя.

Отношение, устанавливающееся между возлюбленными в чувственном наслаждении, не поддающееся обобщению, в корне противоположно социальному отношению. Оно исключает третьего, оно — сама интимность, одиночество двоих, закрытый, по существу своему не-публичный, союз. Женское начало — это Другой, чуждый социальности, член сообщества двоих, общества сокровенного, не прибегающего к помощи языка. Следовало бы описать характер этой интимности. Ибо беспримерное отношение, которое сладострастие поддерживает с не-значимым, образует совокупность, не сводящуюся к одному *нет*, — оно обладает позитивными чертами, с помощью которых, если так можно выразиться, определяется будущее и то, *чего еще нет* (и что не является просто-напросто сущим в его ипостаси возможного).

Невозможность сведения чувственного наслаждения к социальному феномену — не-значимость, где оно зарождается, не-значимость, которая проявляет себя в непристойности речи, стремящейся выразить сладострастие, — изолирует влюбленных, как если бы кроме них в мире никого не существовало. Это — одиночество, которое не только отвергает мир и забывает о нем. *Взаимодействие* в сладострастии *того, кто испы-*

тывает чувство, и того, по отношению к кому испытывается чувство, огораживает, замыкает, скрепляет сообщество двоих. Не-социальность чувственного наслаждения — это, в позитивном плане, сообщество испытывающего чувство и того, по отношению к кому чувство испытывается; другой здесь не только тот, по отношению к кому испытывают чувство, — в нем тот, кто испытывает чувство, утверждает себя, как если бы одно и то же чувство было субстанциально общим для меня и для другого: однако здесь нет ничего общего с ситуацией, когда два наблюдателя имеют перед глазами один и тот же пейзаж или два мыслителя обладают общей идеей. Здесь общность не опосредуется объективно идентичным содержанием; тем более она несводима к аналогичности чувств. Общность следует из идентичности чувства. Чувственное наслаждение, будучи отношением любви «отданной» к любви «полученной», любовью любви, не является вторичным чувством, наподобие рефлексии: оно непосредственно, как спонтанное сознание. Будучи сокровенным, оно вместе с тем имеет интересубъективную структуру и не упрощается до степени единого сознания. В чувственном наслаждении Другой есть «я» и в то же время он отделен от «я». Отделенность Другого в лоне этого сообщества, основанного на чувстве, составляет специфическую черту сладострастия. Сладострастный характер чувственного наслаждения не есть укрощенная, объективно овеществленная свобода Другого; это — непокоренная свобода Другого, которую я ни в коем случае не желаю объективировать. Однако эта желанная сладострастная свобода обнаруживает себя не в ясности его лица, а в сумраке, словно в порочности, либо в том будущем, которое держится в обнаружении потаенным и в силу этого неизбежно является профанацией. Ничто не отстоит от *Эроса* так далеко, как обладание. Обладая Другим, я обладаю им в той мере, в какой он обладает мной; здесь я одновременно и господин, и раб. Чувственное наслаждение, казалось бы, угасает в обладании. Однако, с другой стороны, безличный характер сладострастия не позволяет рассматривать отношения между любовниками как взаимодополнение. Чувственное наслаждение имеет целью не другого, а его наслаждение, оно — наслаждение наслаждения, любовь любви другого. Поэтому любовь не представляет собой частный случай дружбы. Любовь и дружба не просто ощущаются по-разному. У них разные объекты притяжения. Дружба направлена на другого, любовь же устремлена к тому, кто не имеет структуры сущего, кому принадлежит будущее, кому предстоит явиться на свет. Я люблю, если только другой любит меня, не потому, что я нуждаюсь в признании со стороны Другого, а потому, что мое сладострастие наслаждается его сладострастием, и потому, что в этом единении, не схожем с идентификацией, в этой *транс-субстантивации* Самотождественный и Другой не смешиваются, но именно независимо от какого бы то ни было проекта — независимо от какого-либо осознанного, продуманного намерения — дают начало новой жизни.

Если любить значит любить любовь, какую мне дает Любимая, то это значит также любить себя в любви и тем самым возвращаться к себе. Любовь в своем порыве не лишена двусмысленности: она в себе самой находит удовольствие, она — наслаждение и эгоизм двоих. Но при этом она в удовольствии удаляется от себя, она головокружительно парит над



бездной инаковости, которую никакой смысл более не может разъяснить; эта бездна выставлена напоказ, профанирована. Отношение к ребенку — желание иметь ребенка, который был бы одновременно и другим и мной самим, — вырисовывается уже в чувственном влечении и осуществляется в самом ребенке (так может осуществиться Желание, не угасающее и не ослабевающее при его удовлетворении). Мы сталкиваемся здесь с новой категорией: с тем, что находится за порогом бытия, что меньше, чем ничто, что эрос вырывает из недр своей негативности и подвергает осквернению. Речь идет о небытии, отличном от небытия тревоги, о небытии будущего, сокрытого в таинстве того, что меньше, чем ничто.

## В. Плодовитость

Профанация, нарушающая тайну, не «раскрывает», помимо лица, другое, более глубинное, «я», которое могло бы выразить это лицо; она открывает ребенка. Благодаря тотальной трансценденции — трансценденции транс-субстанциальности — в ребенке я являюсь другим. Отцовство остается самоидентификацией, но оно является одновременно и различием в тождестве, — структура, не предусмотренная формальной логикой. В своих ранних работах Гегель утверждал, что ребенок — это родители, а Шеллинг в «Weltalter»<sup>56\*</sup>, следуя требованиям теологии, выводил эти связи из идентичности Бытия. Для отца обладание ребенком не исчерпывает значения отношения, осуществляемого в отцовстве, где отец обретает себя не только в поведении ребенка, но и в его субстанции, в его единичности. Мои сыновья всегда передо мной (Исайя. 49), но они не только идут ко мне, — «всеми ими ты облечешься, как убранством...» Они — это я, чуждый самому себе. Это я, чуждый себе. Это не только мое творение, мое создание. — даже если бы я, как Пигмалион<sup>57\*</sup>, увидел свое творение ожившим. Сын, которого жаждут в сладострастии, не поддается воздействию, не отвечает реальной возможности. Никакое предвидение не может его представить или, как сейчас говорят, спроектировать. Дерзновенный творческий план, отличающийся новизной, рождается в голове одиночки, и цель его — выяснить и понять. Он разрешается в свете, преобразуя внешний мир в идею. Так что возможность можно определить как присутствие в мире, который по праву превращается в мои идеи. Но чтобы, по ту сторону возможного, наступило будущее ребенка, необходима встреча с Другим в качестве женственного начала. Это отношение похоже на то, что было нами описано, когда речь шла о понятии бесконечного: я не могу сам осознать его так, как я сам осознаю светлый мир вокруг меня. Это будущее не является ни началом, о котором говорит Аристотель (меньшим, чем бытие, наименьшим бытием), ни хайдеггеровской возможностью, конституирующей само бытие и преобразующей отношение к будущему в способностью субъекта. Одновременно принадлежащее и не принадлежащее мне, — моя собственная возможность, но также и — возможность Другого. Любимой, — мое будущее не укладывается в логику возможного. Отношение к такого рода будущему, не сводимое к господству над возможным, мы называем плодовитостью.

Плодовитость включает в себя дуализм Самождественного. Она не указывает на все то, что я могу постичь, — на мои возможности. Она указывает на мое будущее, которое не есть будущее Самождественного. При этом никаких новых превращений: ни истории, ни событий, которые могли бы произойти с тем, что осталось от идентичности, с идентичностью, держащейся за прочную нить, с «я», которое обеспечивало бы преемственность изменений. И тем не менее — это событие, происходящее со мной, и, следовательно, несмотря на непрерывность, мое будущее, имеющее совершенно новый смысл. Сладострастие в экстазе не лишает «я» личностного начала, оно всегда остается желанием, влечением. Оно не угасает в конце и не иссыкает, порывая со своим истоком во мне, даже если и не восстанавливается полностью — во время моего старения и смерти. «Я» как субъект и как основа возможностей не исчерпывает понятия «я», не властвует над всеми категориями, в которых выражаются субъективность, начало и идентичность. Бесконечное бытие, то есть бытие, постоянно возобновляющееся, — не способное обойтись без субъективности, поскольку без нее оно не может возобновляться, — осуществляется в качестве плодовитости.

Отношение с ребенком — то есть отношение с Другим, не власть, а плодовитость — связывает нас с абсолютным будущим, или с бесконечным временем. Другой, каким я стану, лишен неопределенности возможного, которое, тем не менее, несет на себе отпечаток неизменности «я», овладевающего этим возможным. Недетерминированность возможного не исключает *повторения* «я», которое, устремляясь к этому недетерминированному будущему, снова встает на ноги и, прикованное к себе, признает трансценденцию попросту иллюзорной, где свобода означает всего лишь судьбу. Различные облики, которые сменял Протей<sup>5\*</sup>, не лишали его самоидентичности. В плодовитости скука от повторения проходит, в ней «я» — другой, молодой, а самость, передавшая свой смысл и свое будущее другому существу, не утрачивает себя в этом самоотречении. Плодовитость продолжает историю по ту сторону старения: бесконечное время не обеспечивает стареющему субъекту вечной жизни. Он — *лучший* в цепи поколений, поддерживаемый чередой юношеских лет своих детей.

В плодовитости Я преодолевает наполненный светом мир. Не для того, чтобы раствориться в анонимности *il y a*, а чтобы идти дальше, за черту света, идти куда-то в *другое место*. Быть на свету, видеть — то есть постигать раньше, чем постигаешь, — это еще не означает «быть бесконечно», это означает возвращаться к себе более зрелому, то есть к себе, заполненному самим собой. Быть бесконечно означает порождать себя в различных образах того «я», которое всегда у истоков и не встречает препятствий для обновления своей субстанции, даже если они следуют из самой его тождественности. Именно так определяется молодость как философское понятие. Отношение к сыну в плодовитости не замыкает нас в рамки узкого пространства света и мечты, познания и власти. Оно свидетельствует о времени абсолютно другого — об изменении самой субстанции того, кто может, — о его транс-субстанциальности.

То, что бесконечное бытие не является возможностью, замкнутой в отдельном бытии, а осуществляется как плодовитость, вызывая, следовательно, к инаковости Любимой, свидетельствует о несостоятельности

пантеизма. То, что в плодovitости личностное «я» обретает свой смысл, говорит о конце террора, где трансценденция освященного бесчеловечного, анонимного, нейтрального грозит личностям небытием или неистовством. Бытие проявляет себя и как множественное, и как разделенное на Самождественное и Иное. Это — его предельная структура. Оно есть общество и, в силу этого, время. Таким образом, мы выходим здесь из парменидовской философии бытия. Философия сама является моментом этого временного свершения, словом, всегда адресованным другому. Философия, которую мы здесь излагаем, адресуется тем, кто готов ее воспринять. Трансценденция — это время, она движется по направлению к Другому. Но Другой не является ее завершением: он не останавливает движения Желания. Другой, которого желает Желание, он тоже — Желание: трансценденция трансцендирует по направлению к тому, кто трансцендирует, — таково настоящее событие отцовства в транс-субстанциальности, позволяющее превзойти простое обновление возможного при неизбежном старении субъекта. Трансценденция — то, что для другого, свойственная лицу доброта — устанавливает более глубокое отношение: доброту самого добра. Плодовитость, порождая плодовитость, осуществляет доброту — по ту сторону жертвы, предполагающей дар: дар возможности дарения, зачатие ребенка. Здесь осуществляется Желание, которое мы на первых страницах этой книги противопоставили потребности, Желание, не являющееся нехваткой, Желание, которое есть независимость отдельного бытия и его трансценденция: оно исполняется не путем удовлетворения — признавая себя таким образом потребностью, — оно трансцендирует, порождая Желание.

### Г. Субъективность и эрос

Чувственное наслаждение как соединение любящего и любимой питается собственным дуализмом: одновременно слиянием и различием. Существование дуализма не означает, что в любви эгоизм любящего *хотел бы* в получаемой им любви видеть свидетельство своего признания. Любить, чтобы меня любили, — не является ни *интенцией*, ни мышлением субъекта, мыслящего свое сладострастие и, таким образом, находящегося вне единства чувства (несмотря на возможные рассудочные экстраполяции сладострастия и на жажду взаимности, направляющую влюбленных к наслаждению). Чувственное наслаждение преобразует самого субъекта, идентичность которого теперь зависит не от инициативы господства, а от пассивности получаемой любви. Любовь — это волнение и страсть, скорее постоянное *приобщение* к тайне (initiation), чем *инициатива* (initiative). *Эрос* нельзя понимать как некую надстройку, где индивид был бы основанием и субъектом. В чувственном наслаждении субъект ощущает себя в качестве «себя» ( не в качестве объекта или темы) другого, а не только в качестве собственного «себя». Связь с плотским и нежным беспрестанно ведет это «себя» к возрождению: волнение субъекта не отступает после того, как завладело им полностью: волнение — это умиление и расслабление субъекта, о которых мужественное, героическое «я» будет вспоминать как о чем-то, что не плет ни в какое сравнение с «серьезными веща-

ми». В эротической связи наблюдается характерный поворот субъективности, обусловленный определенной позицией, поворот мужественного и героического «я», которое, полагая себя, останавливало анонимный ход *il y a* и определяло открытый навстречу свету способ существования. В эротической связи разворачивается игра возможностей, какими обладает «я», и в ходе этой игры, в различных формах «я», в бытии проявляется исток. Бытие выступает здесь не как определенность тотальности, а как нескончаемое возобновление и, тем самым, как бесконечность. Однако в самом субъекте проявление истока есть начало старения и смерти, которые насмеваются над властью. «Я» возвращается к себе, становится Самостоятельным и, несмотря на все возобновления, оказывается в полном одиночестве, свидетельствуя о необратимости судьбы. Владение собой становится для «я» загруженностью собой. Субъект навязан себе, он — как собственность. Свобода полагающего себя субъекта не похожа на свободу существа, свободного как ветер. Она налагает ответственность — что должно казаться удивительным, поскольку ничто не противостоит свободе больше, чем несвобода ответственности. Совпадение свободы и ответственности конституирует «я» субъекта, дублируемого «собой», обремененного «собой».

*Эрос* освобождает «я» от этой обремененности, приостанавливая возвращение «я» к «себе». Хотя при этом «я», соединяясь с другим, не исчезает, но оно не создает и совершенного произведения, наподобие творения Пигмалиона: его произведение безжизненно, оно оставляет «я» один на один со старостью, ожидающей его в конце пути. *Эрос* не только выводит мышление субъекта за пределы объектов и лиц. Он устремляется к будущему, которого *еще нет* и которое я не только смогу ощутить — я сам стану этим будущим: это «я» не обладает более структурой субъекта, который мог бы, как Улисс, по окончании любого путешествия возвратиться на свой остров. «Я» устремляется вперед безвозвратно и встречает «я» другого; его удовольствие и его страдание становятся удовольствием, получаемым от удовольствия или страдания другого, хотя это не симпатия и не сострадание. Его будущее не может «впасть» в прошлое с тем, чтобы его обновить, — оно остается абсолютным будущим благодаря субъективности, цель которой состоит не в сохранении представлений или возможностей, а в трансцендировании к плодovitости. «Трансценденция плодovitости» не обладает интенциональной структурой — поскольку она не коренится в собственных возможностях, — ведь к ней присоединяется инаковость женского начала: эротическая субъективность конституируется в совместном акте того, кто питает чувство, и того, на кого чувство направлено, она конституируется как «я» Другого и, тем самым, внутри отношения к Другому, внутри отношения к лицу. В этом единении обнаруживается некая двойственность: Другой предстает как переживаемый мною, как объект моего наслаждения. Вот почему эротическая любовь, как мы уже говорили, колеблется между потусторонностью желания и посюсторонностью потребности, а наслаждение, получаемое от эротической любви, сродни другим удовольствиям и радостям жизни. Но эротическая любовь находится и по ту сторону всякого удовольствия и всякой возможности, по ту сторону борьбы со свободой Другого: ведь любящая субъективность — это сама транс-субстанциальность, и это отношение, не похожее на отношение

между двумя субстанциями, в котором проявляется его *надсубстанциальный* характер, — разрешается в отцовстве. «По ту сторону субстанций» не предоставляет возможностей для утверждения «я». но оно и не порождает в бытии безличностное, нейтральное, анонимное — до-личностное или сверх-личностное. Это будущее все еще соотносится с личностным, от которого оно вместе с тем освобождается: это будущее — ребенок, в каком-то смысле мой ребенок, или, точнее, «я», но не «я-сам», он не вторгается в мое прошлое, чтобы слиться с ним и предначертать судьбу. Смысл субъективности плодovitости меняется. Будучи потребностью, *Эрос* логически связан с самоидентичным, в логическом значении слова, субъектом. Однако неизбежная соотнесенность эротического с будущим через плодovitость выявляет радикально иную структуру: субъект — это не только все то, что он будет делать, — он не поддерживает с инаковостью отношения мышления, для которого другой является темой, он не обладает структурой речи, запрашивающей другого; он будет другим по отношению к себе, и в то же время останется *самим собой*, но не благодаря тому, что есть нечто общее между прошлыми и новыми превращениями. Такого рода изменение и идентификация, осуществляемые через плодovitость, — по ту сторону возможного и лица — конституируют отцовство. В отцовстве желание, остающееся неутоляемым желанием — то есть добротой, — реализуется. Оно не может реализоваться путем удовлетворения. Для Желания реализоваться означает дать жизнь существу доброму, быть добротой доброты.

Структура идентичности, которой обладает субъективность, складывающаяся исходя из *Эроса*, выводит нас за пределы категорий классической логики. Конечно, «я», это тождество *par excellence*, часто обнаруживалось вне тождества, «я» вырисовывалось за пределами «я». Мышление вслушивалось само в себя. Муза, гений, демон Сократа, Мефистофель Фауста говорили в глубине «я» и руководили им. Иными словами, свобода абсолютного начала обнаруживает свою покорность скрытым формам безличного и нейтрального: это и гегелевское универсальное, и социальное Дюркгейма, и управляющие нашей свободой статистические законы, и бессознательное Фрейда, и поддерживающие экзистенцию хайдеггеровские экзистенциалы. Все эти понятия говорят не о противостоянии различных способностей «я», а о том, что за «я» находится чуждое ему начало, которое не обязательно противопоставляется «я», однако может действовать как его враг. Всем этим влияниям противостоит господин Тест<sup>59\*</sup>, который хочет быть *не чем иным, как Я*, абсолютным истоком всех этих процессов, без того, чтобы какое-либо личностное начало или сущность диктовали ему его действия. Но если мы должны ввести понятие субъекта, отличное от этого абсолютного Я господина Теста, то оно вовсе не будет означать, что за «я» стоит другое «я», неизвестное «я» сознательному, создающее для него новые препятствия. Именно в качестве себя самого Я, через свою связь с Другим в женственном, освобождается от своей идентичности и может стать другим, опираясь на свое «я» как на начало. Под различными формами Я бытие может производить себя, бесконечно возобновляясь. — иными словами, как собственное бесконечное.

Понятие плодovitости не соотносится с объективной идеей рода, куда «я» включено по воле случая. Или, если угодно, единство рода обуслов-

лено желанием «я», не отвергающего изначального события, в котором его бытие заявляет о себе. Плодовитость составляет часть драмы самого «я». Интерсубъективное, вытекающее из понятия плодовитости, открывает такую перспективу, в которой «я», возвращаясь к себе, освобождается от своего трагического эгоизма и вместе с тем не растворяется без следа в коллективном. Плодовитость свидетельствует о единстве, которое не противостоит множественности, а строго говоря, порождает ее.

## Д. Трансценденция и плодовитость

В классических концепциях идея трансценденции сама себе противоречит. Трансцендирующий субъект трансцендирует внутри себя. Он не преодолевает себя. Если бы трансценденция вместо того, чтобы сводиться к изменению свойств, климата или уровня, коснулась самой идентичности субъекта, мы стали бы свидетелями гибели его субстанции.

Разумеется, можно задаться вопросом, не является ли сама смерть трансценденцией: разве в числе стихий этого мира — простых превращений, где изменение всего лишь трансформирует, то есть предполагает и сохраняет устойчивое понятие, — смерть не является исключительным событием становления транс-субстанциальности, которая, не возвращаясь в небытие, обеспечивает свою непрерывность иным образом, не через сохранение идентичного понятия? Однако это означало бы, что мы стремимся дать определение «проблематичному понятию» трансценденции. Это расшатало бы основания нашей логики.

Последняя основана на неразрывной связи между Единым и Бытием, связи, требующей рефлексии, поскольку мы всегда предполагаем существование в единичном существующем. Бытие как таковое для нас — монада. Плюрализм в западной философии проявляется лишь как множественность существующих субъектов. Он никогда не возникает в самом существовании этих существующих. Множественное, внешнее по отношению к существованию людей, предстает перед ведущим счет субъектом как число, оно уже включено в синтез, выраженный словами «я мыслю». Только единичность сохраняет онтологическое преимущество. Коллективное в любой западной метафизике вызывает чувство презрения как поверхностная категория. Трансценденция, таким образом, никогда не достигнет своей глубины. Она выступает «простым отношением» вне *события бытия*. Сознание выступает как сам тип существования, в котором множественность *есть* и, однако, в результате синтеза её *больше нет*; следовательно, здесь трансценденция, будучи простым отношением, — нечто меньшее, чем бытие. Объект превращается в событие субъекта. Свет — принцип сознания — делает нашим все, с чем мы сталкиваемся на своем пути. Когда познание обретает экстатичное значение, как это имеет место у Леона Брюнсвика, духовное «я» полагает себя через самоотрицание, утверждает, великодушное, свою персональность, отвергая собственный эгоизм, — познание приходит в итоге к спинозистскому единому, по отношению к которому «я» есть не что иное, как мышление. И так называемое движение трансценденции сводится к возвращению из воображаемого изгнания.

Философия становления, представляя существование в качестве времени, вместо того, чтобы считать его постоянством стабильного, пытается между тем избавиться от категории «единого», категории, которая компрометирует трансценденцию. Бьющее ключом или проецируемое будущее трансцендирует. Не только через сознание, но и через само существование бытия. Существование освобождается от единичности существующего. Подменять Бытие Становлением значит прежде всего рассматривать бытие вне *сущего*. Взаимопроникновение мгновений в длительности, открытость по отношению к будущему, «бытие-к-смерти» — это средства выражения такого существования, которое не сообразуется с логикой единого.

Такое разделение Бытия и Единого достигается путем реабилитации возможного. Не опирающаяся более на единство аристотелевского действия возможность включает в себя множественные формы своего динамизма, до сих пор неприметные на фоне совершенного действия, а теперь более значимые, чем оно. Однако возможное тотчас же превращается во Власть и в Господство. Субъект узнает себя в том новом, что проистекает из возможного. Он находит себя в нем, он им овладевает. Его свобода пишет его историю — единую; его планы рисуют судьбу, где он одновременно и раб и господин. Существующий остается основой трансценденции власти. В конце этой трансценденции — человек, жаждущий власти, стремящийся стать равным богу и, следовательно, обреченный на одиночество.

В «поздней философии» Хайдеггера речь идет о неспособности власти состояться в качестве монархии, обеспечить себе безраздельное господство. Свет познания и истины погружен во тьму не-знания и не-истины; власть, несущая в себе тайну, признается в собственном бессилии. Тем самым единство существующего кажется расколотым, и судьба, как блуждание, вновь насмеяется над существом, которому кажется, что оно с помощью познания берет ее в свои руки. В чем заключается это признание? Утверждать, как это делает господин де Веланс в своем Введении к «Сущности Истины», что блуждание как таковое не познается, а испытывается, — значит, вероятно, просто играть словами. Человеческое бытие у Хайдеггера, понимаемое как власть, остается, по сути, истиной и светом<sup>60\*</sup>. Хайдеггер не пользуется никаким иным понятием для описания отношения к таинству помимо того, которое уже содержалось в конечном характере *Dasein*. Если власть — одновременно и бессилие, то это бессилие описано в его отношении с властью.

Мы попытались найти обосновывающее трансценденцию понятие бытия вне сознания и власти. Острота этой проблемы заключается в необходимости поддерживать «я» в трансценденции, с которой оно, казалось бы, было несовместимо. Разве субъект является исключительно субъектом знания и власти? Не выступает ли он субъектом и в каком-то ином смысле? Искомое отношение, где он был бы субъектом и которое удовлетворяло бы одновременно и этим противоречивым требованиям, кажется нам запечатленным в эротическом отношении.

Могут усомниться в том, что это новый онтологический принцип. Разве социальное отношение не растворяется полностью в отношениях сознания и власти? Будучи коллективным представлением, оно отлича-

ется от мышления только своим содержанием, а не формальной структурой. Сопричастие предполагает следование фундаментальным логическим законам, действующим в мире объектов, и даже у Леви-Брюля оно понимается как психологическая любознательность. Оно маскирует абсолютное своеобразие эротического отношения, которое высокомерно отсылается в область биологии.

Любопытная вещь! Сама философия биологии, освободившись от механицизма, обращается к финализму и к диалектике целого и части. То, что жизненный порыв прокладывает себе дорогу через обособление индивидов, что его траектория прерывна, — то есть что он предполагает интервалы, связанные с сексуальностью, и специфический дуализм, — на все это еще не обратили должного внимания. Когда благодаря Фрейдю сексуальность стала рассматриваться в плане человеческих характеристик, ее низвели до уровня поиска наслаждения; при этом никто не задумался над онтологическим значением сладострастия и связанными с ним особенными феноменами. Мы пребываем во власти удовольствия, рассуждаем с этих позиций. Однако остается незамеченным то, что эротика — понимаемая как плодовитость — делит реальность на отношения, не сводимые к отношениям рода и вида, части и целого, деятельности и бездействия, истины и заблуждения; что благодаря сексуальности субъект вступает в отношение с абсолютно другим — с инаковостью, которую нельзя постичь с помощью формальной логики, — с тем, что в этом отношении остается другим и никогда не превращается в «мое» — и что тем не менее это отношение не содержит ничего экзистенциального, поскольку сущность сексуального наслаждения дуалистична.

Ни знание, ни власть. В сексуальном наслаждении «другое» — женское начало — укрывается в своей таинственности. Связь с ним — это связь с его отсутствием; это — отсутствие с точки зрения познания, неизвестное; однако в сладострастии это — присутствие. Ни власть: в истоке любви, струящейся из пассивности раны, отсутствует какая бы то ни было инициатива. Сексуальность в нас не является ни знанием, ни властью: она — множественность нашего существования.

На деле эротическое отношение следует анализировать как характеристику самости «я», как субъективность самого субъекта. Плодовитость должна выступать в качестве онтологической категории. В ситуации отцовства возвращение «я» к себе самому, выражающее монистическую концепцию тождественного субъекта, полностью модифицируется. Сын — не просто мое создание наподобие стихотворения или предмета. Не является он и моей собственностью. Моя связь с ребенком не может быть описана ни в категориях власти, ни в категориях знания. Плодовитость «я» не является ни причиной, ни господством. Я не имею ребенка, мой ребенок — это я сам. Отцовство есть отношение с чуждым, который, будучи «другим», — «...ты скажешь в сердце твоём: кто мне родил их? я была бездетна и бесплодна...» (Исайя. 49. 21) — *есть* «я»: это отношение «я» к своему «я», которое, вместе с тем, не есть «я». В этом «я есть» бытие не является более единством, о котором говорят эляты. В самом существовании заключены множественность и трансценденция. Трансцендируя, я не выхожу за собственные пределы, поскольку сын — это не я: и в то же время я *если*



мой сын. Плодовитость «я» — это сама его трансценденция. Биологическое происхождение данного понятия ни в коей мере не устраняет парадоксальности его значения и высвечивает структуру, превосходящую биологическую эмпирию.

## Е. Родственные узы и братство

В отцовстве «я» освобождается от своего «я», не переставая при этом быть «я», поскольку «я» *есть* его сын.

Взаимность отцовства — родственные узы, отношение отец-сын — свидетельствует одновременно и о разрыве, и о связи.

Разрыв, отрицание отца, первые шаги, родственные узы постоянно осуществляют и повторяют парадокс сотворенной свободы. Однако в этой внешней противоречивости, в виде сына, бытие *есть*; оно бесконечно, прерывно, исторично и не предопределено. Прошлое в каждое мгновение воспроизводит себя, отталкиваясь от новой точки, и эту новизну не может устранить никакая непрерывность (даже та, что довлеет еще над бергсоновской длительностью). В действительности в условиях непрерывности, когда бытие несет на себе весь груз прошлого (даже если, в своем устремлении к будущему, оно должно было бы, вопреки смерти, возобновляться), прошлое ограничивает бесконечность бытия, и это ограничение выражается в его старении.

Возобновление прошлого может осуществляться в виде отсылки: Я вторит трансценденции отцовского Я, которое *есть* его собственное дитя, поскольку ребенок продолжает существование, которое еще *длится* в отце: сын *есть*, но это *есть* лишено «самостоятельности»; сын перекладывает ношу своего бытия на другого и, следовательно, разыгрывает свое бытие; такой способ существования зарождается как детство с его постоянной верой в покровительство родителей. Чтобы уяснить себе это отношение, необходимо ввести понятие материнства. Но это обращение к прошлому, с которым сын, однако, порывает, в силу собственной самости, определяет иное понятие непрерывности, способ возобновить связь с историей, которая в семье, в нации обретает конкретные черты. Специфика такого возобновления непрерывности проявляется в бунте или перманентной революции, лежащей в основании самости.

Однако отношение сына к отцу, осуществляемое через плодовитость, проявляет себя не только в связи и в разрыве, совершаемых уже обретшим существование «я» сына. «Я» получает свое единство от «я» отцовского *Эроса*. Отец не просто порождает сына. *Быть* своим сыном означает быть «я» в собственном сыне, субстанциально находиться в нем и в то же время не быть в нем идентичным образом. Весь наш анализ плодовитости направлен на то, чтобы установить эту диалектическую связь, которая удерживает два противоположно направленных движения. Сын воспроизводит единичность отца и вместе с тем остается внешним по отношению к отцу: сын — один в своем роде. Речь идет не о числе. Каждый сын у отца — единственный, избранный. Любовь отца к сыну реализует единственно возможную связь с самой единичностью другого, и

в этом смысле всякая любовь должна приближаться к отцовской любви. Но это отношение отца к сыну не складывается как счастливое *присоединение* к уже сформировавшемуся «я» сына. Отцовский *Эрос* сообщает сыну лишь его единичность — его «я» как отделение начинается не в наслаждении, а в избранности. Он единичен для себя, потому что он единичен для своего отца. Именно поэтому он, ребенок, может не существовать «самостоятельно». И поскольку сын получает свою единичность благодаря отцовскому выбору, его можно растить, им можно управлять и сам он может быть послушным; вообще становится возможным такое странное образование, как семья. Творчество противоречит свободе сотворенного, только если творчество путают с причинной зависимостью. Напротив, творчество как отношение трансценденции — союз и плодотворность — обуславливает единственность человека и его самость избранного.

Однако освободившееся от своей идентичности «я» даже в своей плодотворности не может поддерживать собственного отделения от будущего, если оно связывает себя со своим будущим через своего *единственного* ребенка. Ведь единственный — избранный — ребенок является одновременно и единственным и не единственным. Отцовство осуществляется как не поддающееся исчислению будущее; появившееся на свет «я» существует одновременно и как единственное в мире и как брат среди братьев. Я есть я, и я избран, но где я могу быть избранным, если не среди других, равных мне, избранных. Я как «я» этически обращен к лицу другого — братство есть отношение к лицу, в котором одновременно реализуются моя избранность и мое равенство, иными словами, господство Другого надо мной. Избранность «я» и его самость обнаруживаются как привилегия и подчиненность — потому, что «я» пребывает не среди других избранных, а лицом к лицу с ними, чтобы им служить, потому что никто не может встать на его место и определять меру его ответственности.

Если в биологии мы находим прообразы всех этих отношений — это, разумеется, доказывает, что биология имеет дело не с сугубо случайными свойствами бытия, не имеющими никакого отношения к его сущностному проявлению. Однако эти отношения освобождаются от их биологических ограничений. Человеческое «я» полагает себя в братстве: то, что все люди являются братьями, не добавляется к человеку как некое моральное завоевание; человеческое братство создает самость человека. Именно потому, что моя позиция, мое «я» *складываются* в братстве, лицо может предстать передо мною как лицо. Отношение к лицу в братстве, где другой, в свою очередь, солидарен со всеми другими, образует социальный порядок, обращенность любого диалога к третьему лицу, благодаря чему «Мы» — или группа — объемлет противостояние «лицом-к-лицу», выводит эротика в социальную жизнь, являющую собой смысл и пристойность и включающую в себя структуру самой семейной жизни. Но эротика и выражающая ее семья гарантируют этой жизни, в которой «я» не утрачивает себя, а побуждается к добру, бесконечное время триумфа, без чего доброта оставалась бы субъективностью и сумасбродством.

## Ж. Бесконечность времени

Пребывать в бесконечности означает существовать без ограничений и, следовательно, в виде истока, начала, то есть это означает также быть сущим. Абсолютная недетерминированность *il y a* — существования без существующих — является непрерывным отрицанием, в бесконечной степени, иными словами — бесконечным ограничением. В противовес анархии *il y a* зарождается сущий, субъект того, что может случиться, исток и начало, возможность. Без истока, обеспечивающего «я» самоидентичность, бесконечность была бы невозможна. Однако бесконечность производится сущим, который не прикован к бытию и способен отделяться от него, оставаясь связанным с ним; иными словами, бесконечность производится существующим в истине сущим. Дистанция по отношению к бытию — благодаря которой сущий существует в истине (или в бесконечности), — возникает в качестве времени и сознания, а также в качестве предвосхищения возможного. Благодаря этой временной дистанции окончательное не является окончательным, бытие, существуя, все еще не существует, оно пребывает в подвешенном состоянии и в любой момент может начать осуществляться. Структура сознания или временности — расстояния и истины — сводится к начальному движению бытия, противящегося тотализации. Это противление возникает как отношение к необъемлемому, как приятие инаковости, и — конкретно — как представление лица. Лицо останавливает ход тотализации. Таким образом, приятие инаковости обуславливает сознание и время. Смерть приходит не для того, чтобы скомпрометировать *возможность*, посредством которой реализуется бесконечное в качестве отрицания бытия, в качестве ничто, — она угрожает возможности, уничтожая расстояние. Рождающееся благодаря *возможности* бесконечное ограничивается возвращением возможности субъекту, из которого она эмануирует и которого она старит, определяясь. *Время, внутри которого зарождается устремленное в бесконечность бытие, выходит за пределы возможного.* Возникшее благодаря плодovitости расстояние по отношению к бытию не просто сохраняется в реальности; это — дистанция по отношению к настоящему, выбирающему возможности, которое, однако, реализовалось и в некотором смысле состарилось, — следовательно, застыло в принявшей окончательный вид реальности и пожертвовало своими возможностями. Воспоминания, в поисках утраченного времени, порождают мечты, однако не возрождают канувших в лету обстоятельств. Истинная временность, где окончательное не является окончательным, предполагает возможность — не ту возможность, которая позволяет удержать все, что могло бы произойти, а ту, которая велит не сожалеть об утраченных обстоятельствах перед лицом бесконечного и безграничного будущего. Речь идет не о том, чтобы упиваться романтикой возможностей, а о том, чтобы избежать непосильной ответственности существования, переходящей в участь, и вновь решиться на приключения экзистенции с тем, чтобы открыться бесконечности. Я есть одновременно это вовлечение и выход из него, и в этом смысле — время, драма в нескольких актах. Без множественности и без прерывности — без плодovitости — Я оставалось бы субъектом, все приключение которого свелось бы к слепой судьбе. Существо, способное иметь иную

судьбу, отличную от той, что ему предназначена, плодovито. В отцовстве, где Я перед лицом неизбежной смерти продолжает себя в Другом, время, благодаря своей прерывности, одерживает верх над старостью и над судьбой. Отцовство — способ быть другим, оставаясь самим собой, — не имеет ничего общего ни с изменением во времени, не способном преодолеть тождественность того, что оно пронизывает, ни с так называемым переселением душ, где «я», испытывая всяческие превращения, не в состоянии стать другим «я». На этой прерывности надо остановиться.

Постоянство «я» в самом неуловимом, самом подвижном, самом привлекательном и безудержно устремленном к будущему бытии порождает безвозвратное и, следовательно, предельное. Безвозвратное не связано с тем обстоятельством, что мы храним воспоминания о каждом мгновении; напротив, воспоминание основывается на этой нетленности прошлого, на возвращении «я» к самому себе. Но не придает ли прошлому новый смысл это возникающее в каждый новый момент воспоминание? В этом смысле — не восстанавливает ли оно прошлое, сливаясь с ним? В этом возвращении от зарождающегося мгновения к прошедшему, на деле, заключается благотворный характер преемственности. Однако возвращение давит на настоящее, «чреватое всем прошлым», даже если настоящее чреватое будущим. Старение настоящего момента ограничивает его возможности и открывает его неминуемости смерти.

Прерывность времени плодovитости делает возможной абсолютную юность, позволяет начинать все сначала, сохраняя за этим началом отношение с возобновляемым прошлым, свободно возвращаясь назад, — свободно от любой свободы, кроме свободы памяти — в условиях свободной интерпретации и свободного выбора, в получившем как бы полное прощение существовании. Это возобновление ушедшего мгновения, эта победа времени плодovитости над становлением подверженного старению и смерти существа есть прощение — творение самого времени.

Прощение в своем непосредственном значении связано с нравственным феноменом греха: с обыденной точки зрения, парадокс прощения связан с обратным действием и, с точки зрения обычного времени, говорит об изменении хода вещей, об обратимости времени. Последняя имеет несколько аспектов. Прощение относится к истекшему моменту, оно позволяет субъекту, скомпрометировавшему себя в прошлом, вести себя так, как если бы прошлое не истекло, как если бы он не скомпрометировал себя. Будучи более действенным, чем забвение, которое не имеет отношения к реальности забытого события, прощение воздействует на прошлое, повторяя в некотором смысле событие и очищая его. Однако, с другой стороны, забвение отменяет отношение с прошлым, в то время как прощение сохраняет прощенное прошлое в очищенном настоящем. Прощенное бытие не является бытием безгрешным. Их различие не позволяет ставить невинность выше прощения, оно дает возможность увидеть в прощении избыток счастья, странное счастье примирения, *felix culpa*<sup>61\*</sup>, данность текущего опыта, который более не вызывает удивления.

Парадокс прощения греха отсылает к прощению как к тому, что конституирует само время. Мгновения более не переплетаются между собой, оставаясь безразличными друг другу. — они располагаются в направлении от Другого к Я. Будущее приходит ко мне не из кишения неразлични-

мых возможностей, которые стекаются к моему настоящему и которыми я овладеваю: оно приходит ко мне через абсолютный интервал, и только Другой, абсолютно иной — им может быть и мой сын — в состоянии здесь перекинуть мост к противоположному берегу, дать прошлому продолжение: однако тем самым он способен удержать из этого прошлого древнее Желание, которое его воодушевляло и которое инаковость каждого лица углубляет, приумножает с новой силой. Если время не заставляет следовать друг за другом не связанные между собой моменты математического времени, то оно не осуществляет *непрерывную длительность* Бергсона. Бергсоновская концепция времени объясняет, почему надо ждать, чтобы «сахар растаял»<sup>62\*</sup>; время больше не выражает непостижимого рассеивания единства бытия, полностью содержащегося в первопричине, на ряд мнимых, призрачных причин и следствий. Время присоединяет к бытию новое, абсолютно новое. Однако новизна весен, расцветающих в лоне мгновения, схожего, согласно логике, с предыдущим мгновением, уже отягощена всеми прожитыми в прошлом веснами. Подспудная работа времени освобождает от этого прошлого, осуществляющегося в субъекте, когда тот порывает со своим отцом. Время — это не-окончателность окончательного, всегда возобновляющаяся инаковость совершенного, — «всегда» этого возобновления. Время в своем течении опережает завершенное, что делает возможным непрерывность длительности. Необходимы разрыв непрерывности и продолжение движения через разрыв. Суть времени состоит в том, что оно является драмой с многочисленными актами, где каждый последующий акт приводит предыдущий к развязке. Бытие не зарождается внезапно, не находится необратимым образом в настоящем. Реальность есть то, что она есть, но будет и еще раз свободно повторенной и прощенной. Бесконечное бытие зарождается как время, иными словами, во множестве времен, проходя через мертвое время, отделяющее отца от сына. Не конечность бытия составляет сущность времени, как считал Хайдеггер, а его бесконечность. Приговор смерти приближается не как конец бытия, а как неизвестное, которое приостанавливает возможное. Образование интервала, освобождающего бытие от ограничения судьбой, носит имя смерти. Небытие интервала — мертвое время — это производство бесконечного. Воскресение является главнейшим событием времени. Итак, в бытии нет непрерывности. Время прерывно. Одно мгновение не вытекает из другого безостановочно, на одном дыхании. Мгновение в своей непрерывности умирает и воскресает. Смерть и воскресение вместе образуют время. Однако такая структура по своей форме предполагает отношение Я к Другому, и в основе его — плодотворность, реализующуюся через прерывность, которая образует время.

Психологический факт *felix culpa* — избыток, приносимый примирением благодаря тому, что оно вбирает в себя разрыв, — отсылает, таким образом, к таинству времени. Факт времени и его оправдание коренятся в возобновлении, которое время делает возможным в воскресении благодаря плодотворности возможностей, принесенных в жертву в настоящем.

Почему потустороннее отделено от посюстороннего? Почему, чтобы идти к добру, необходимо зло, изменение, драма, отделение? Возобновление в условиях прерывности времени приносит молодость и, следовательно, бесконечность времени. Бесконечное существование времени

обеспечивает возможность суда, условия истины, вслед за поражением, которое сегодня терпит добро. Через плодovitость я имею в своем распоряжении бесконечное время, необходимое для того, чтобы истина сказала, чтобы частный характер аполгии превратился в действительную доброту, которая поддерживает «я» аполгии в его особенности, — чтобы история не разбила и не раздробила это согласие, носящее еще субъективный характер.

Однако бесконечное время есть также оспаривание истины, которую она предвещает. Мечты о счастливой вечности, живущие в человеке наряду со счастьем, не являются простым заблуждением. Истина требует одновременно бесконечного времени и времени, на которое она могла бы наложить свою печать — законченного времени. Закончение времени — это не смерть, а мессианское время, где непрерывное превращается в вечное. Победа мессианского — это чистая победа. Она сграждает от реванша со стороны зла, возврату которого не препятствует бесконечное время. Является ли такая вечность новой структурой времени или исключительной бдительностью мессианского сознания?

Эта проблема выходит за рамки данной книги.

# Заключение

## 1. От подобного к Самождественному

Настоящая работа не является попыткой описать психологию социального отношения, в основании которого велась бы вечная игра фундаментальных категорий, окончательно закрепленная в формальной логике. Социальное отношение, идея бесконечного, присутствие содержания в том, что его содержит, таким образом, что оно превосходит возможности последнего, — все это, напротив, представлено в настоящей книге как логическая ткань бытия. Спецификация понятия в момент, когда она выливается в его индивидуацию, происходит не путем добавления последнего специфического отличия, даже если оно имеет объективную основу. Подобная индивидуация, на этой крайней стадии, была бы неразличима. Гегелевская диалектика обладает всеми возможностями, чтобы превратить подобную индивидуальность *tôde tî* в понятие, поскольку возможность указать пальцем на «здесь» и «сейчас» предполагает отсылки к *ситуации*, в которой движение пальца определяется извне. Тождественность индивида заключается не в том, что он подобен себе и его можно идентифицировать *извне* с помощью указывающего на него пальца, а в том, что он — тот же (*le même*), что он является собой, идентифицирует себя изнутри. Существует логический переход от подобного к Самождественному (*le Même*): логически сингулярность возникает в сфере логики *предстоящей перед взглядом* и образующей тотальность путем обращения этой сферы в интериорность «я», обращения, если можно так выразиться, выпуклой поверхности в вогнутую. Весь анализ интериорности, представленный в данном труде, направлен на описание условий этого обращения. Отношения, подобные идее бесконечного, которые формальная логика взгляда не может осветить, не впадая в абсурд и заставляя нас интерпретировать ее в понятиях теологии или психологии (то есть как чудо или как иллюзию), находят свое место в логике интериорности — в сфере микро-логики, — где логика продолжается по ту сторону *tôde tî*. Социальные отношения предлагают нам не только эмпирический материал высшего свойства, дабы трактовать его с позиции логики рода и вида. Социальные отношения представляют собой изначальное развертывание Отношения, уже не представляющего перед взглядом, который мог бы полностью охватить его пределы, а *осуществляющего себя* как отношение Я к Другому в позиции «лицом-к-лицу».

## 2. Бытие это экстериорность

Бытие — это экстериорность. Данная формулировка не сводится к разоблачению иллюзий, связанных с субъективным, и к обоснованию того, что одни лишь объективные формы достойны именоваться бытием, а вовсе не те зыбучие пески, в которых увязает и теряется самоуправное мышление. Подобный подход в конечном итоге разрушил бы экстериорность, поскольку сама субъективность оказалась бы поглощенной экстериорностью, выступая лишь в качестве момента общей панорамы. Экстериор-

ность в таком случае больше ничего не означала бы, поскольку включала бы в себя эту интериорность, оправдывающую свое название.

Однако утверждения, что субъект не растворяется в объективности и что ему противостоит экстериторность, недостаточно, чтобы поддержать экстериторность. В последнем случае экстериторность имела бы относительный смысл — как отношение большой величины к малой. Между тем в абсолюте субъект и объект все так же составляли бы часть одной системы, взаимодействуя и проявляясь в общей панораме. Экстериторность — или, если угодно, инаковость — превращалась бы в Тожественность; и наряду с отношением между внутренним и внешним нашлось бы место для восприятия этого отношения неким боковым зрением, которое охватывало бы и воспринимало (или пронизывало) их игру либо представило последнюю сцену, в которой это отношение разыгрывалось бы, где *по истине* осуществлялось бы их бытие.

Бытие — это экстериторность: само осуществление бытия заключается в экстериторности, и никакое мышление не могло бы лучшим образом подчиниться бытию, а именно позволить господствовать над собой этой экстериторности. Экстериторность истинна не с точки зрения наблюдателя, смотрящего сбоку и воспринимающего ее в ее противостоянии интериорности, она истинна в позиции лицом-к-лицу, которая уже не есть только видение — она идет дальше видения; позиция лицом-к-лицу устанавливается из точки, столь радикально отделившейся от экстериторности, что она зависит только от себя самой, она есть «я»; так что любому другому отношению, которое не отталкивалось бы от этой отдельной и, следовательно, произвольной точки (однако ее произвольность и отделенность осуществляются позитивно, в качестве «я»), не хватало бы пространства — по необходимости субъективного — истины. Истинная сущность человека предстает в его лице, где он выступает как решительно «иное», нежели насилие, подобное моему насилию и противостоящее ему, насилие враждебное и уже столкнувшееся с моим насилием в историческом мире, в котором мы находимся в одной и той же системе. Лицо останавливает и парализует мое насилие своим призывом, который не осуществляет насилия и нисходит ко мне свыше. Истина бытия не есть *образ* бытия, *идея* его природы: она — бытие, находящееся в сфере субъективного, которая *деформирует* видение, но дает тем самым возможность повелевающей, властной экстериторности заявить о себе, о своем полном превосходстве. Такое искривление интересубъективного пространства, трансформирующее расстояние в возвышение, не искажает бытие, а только делает возможной его истину.

Нельзя «вычислить» это преломление, «осуществляемое» сферой субъективного, чтобы его «скорректировать». Оно образует сам способ, каким экстериторность бытия осуществляется в своей истине. Невозможность «тотальной рефлексии» не связана с какой-либо ошибкой субъективности. Так называемая «объективная» природа сухих, которая представляла бы вне этого «искривления пространства», феномен, напротив, означала бы утрату метафизической истинности, свойственной высшей истине, в буквальном смысле слова. Следует отличать это «искривление» интересубъективного пространства, в котором экстериторность осуществляет себя в качестве превосходства (мы не говорим: «где она проявляет



себя»), от произвола «точек зрения» на являющие себя объекты. Однако последний, как источник мнений и заблуждений, возникающий из насилия по отношению к экстерииорности, платит за это насилие.

«Искавление пространства» выражает отношение между людьми. Утверждать, что Другой помещается выше Я, было бы чистейшим заблуждением, если бы прием, который я оказываю ему, заключался в «восприятии» некоего свойства. Социология, психология, физиология глухи в отношении экстерииорности. Человек как Другой приходит к нам извне, как отдельное — или святое — лицо. Его экстерииорность — то есть его призыв, обращенный ко мне, — это его истина. Мой ответ не добавляется как некая случайность к «ядру» его объективности — он только *выявляет* его истину (которую его «точка зрения» на меня не может снять). Эта преизбыточность по отношению к бытию и к идее бытия, которую мы обозначаем с помощью метафоры «искавление интерсубъективного пространства», означает божественную интенцию всякой истины. Это «искавление пространства» есть, может быть, само присутствие Бога.

Позиция лицом-к-лицу — это высшее и нередуцируемое отношение, которое никакое понятие не может охватить так, чтобы размышляющий о нем человек не оказался сразу перед новым собеседником, — делает возможным плюрализм общества.

### 3. Конечное и бесконечное

Экстерииорность как сущность бытия означает сопротивление социальной множественности логике, тотализирующей множество. Согласно этой логике, множественность — это вырождение Единого или Бесконечного, ослабление бытия, которые каждому из множественных существ следовало бы преодолеть, чтобы вернуться от множественного к Единому, от конечного к Бесконечному. Метафизика, отношение к экстерииорности — то есть к превосходящему, — напротив, указывает на то, что отношение между конечным и бесконечным для конечного заключается не в том, чтобы погрузиться в противостоящее ему, а в том, чтобы остаться самим собой, «у себя», действовать здесь. Суровое счастье доброты изменило бы свой смысл, было бы искажено, если бы смешивало нас с Богом. Понимание бытия как экстерииорности — отвержение существования бытия как панорамы и как тотальности, производящей экстерииорность, — позволяет понять смысл *конечного* так, чтобы при этом его ограничение внутри бесконечного не требовало непостижимого умаления бесконечного и чтобы конечное не было ностальгией по бесконечному, тоской по возвращению. Полагать бытие как экстерииорность значит рассматривать бесконечное как Желание бесконечного и, следовательно, понимать, что порождение бесконечного требует отделения, возникновения абсолютной произвольности «я», или истока.

Черты ограничения и конечности, которые обретает отделение, не означают простого «меньше», которое можно трактовать только исходя из «бесконечно большего» и из безупречной полноты бесконечного: они обеспечивают именно реперполненность бесконечного или, говоря кон-

кретно, избыточность по отношению к бытию, — всего Блага, возникающую внутри социального отношения. Негативность конечного следует понимать исходя из этого Блага. Социальное отношение порождает эту избыточность Блага по отношению к бытию, множественности — по отношению к Единому. Оно не заключается в том, чтобы воссоздать целое совершенное бытие, о котором в «Пире» говорит Аристофан, — ни погружаясь в целое и, отрекаясь, во вневременное, ни покоряя целое посредством истории. Приключение, в начале которого стоит отделение, является абсолютно новым по отношению к блаженству Единого и к его прославленной свободе, заключающейся в отрицании или поглощении Иного, чтобы ни с чем не сталкиваться. Благо по ту сторону Бытия, по ту сторону блаженства Единого — вот что провозглашает строгая идея творения, которое не является ни отрицанием, ни ограничением, ни эманацией Единого. Экстериорность — не отрицание, а чудо.

#### 4. Творение

Богословие опростетливо трактует идею отношения между Богом и сотворенным в понятиях онтологии. Оно предполагает привилегированность логики тотальности как адекватной бытию. Так оно сталкивается с трудностью понимания того факта, что бесконечное бытие соприкасается или терпит то, что находится вне его, или что свободное существо уходит своими корнями в бесконечность Бога. Между тем трансценденция именно отвергает тотальность, она недоступна взгляду, который охватывал бы ее извне. Любое «понимание» трансценденции на деле не достигает ее и имеет дело с ее видимостью. Если понятия тотальности и бытия совпадают друг с другом, то понятие «трансцендирующий» выводит нас за пределы категорий бытия. Таким образом, мы по-своему возвращаемся к платоновской идее Блага по ту сторону Бытия. Трансцендирующее — это то, что нельзя объять. Здесь понятие трансценденции получает сущностную определенность без какого бы то ни было обращения к теологии. То, что является причиной затруднений для традиционной теологии, трактующей творение в понятиях онтологии, — Бог, выходящий из вечности ради акта творения, — является первейшей истиной для философии, отпавляющейся от идеи трансценденции: ничто не может служить лучшим различием тотальности и отделения, чем разрыв между вечностью и временем. Поэтому другой в силу своего значения, предшествующего моей инициативе, походит на Бога. Это значение предшествует моей инициативе *Sinngebung*.

Речь идет о том, чтобы идею тотальности, в которой онтологическая философия действительно объединяет — или включает в нее — множественное, заменить идеей отделения, противящегося синтезу. Утверждать начало из ничего в результате творения значит оспаривать изначальную общность всех вещей в лоне вечности, откуда философское мышление, руководствующееся онтологией, выводит существа словно с единой матрицы. Предполагаемый трансценденцией абсолютный характер отделения наилучшим образом можно выразить, обратившись к термину «творение», в котором одновременно утверждается родство всех видов

бытия, но также и их радикальное многообразие, их взаимная экстериорность, берущая начало в небытии. Чтобы охарактеризовать сущих, пребывающих в трансценденции, которая не замыкается в тотальность, следует говорить именно о творении. В ситуации лицом-к-лицу «я» не находится ни в привилегированной позиции субъекта, ни в позиции вещи, определяемой ее местом в системе: «я» — это апология, дискурс *pro domo*<sup>63\*</sup>, но дискурс оправдания себя перед Другим; он — первый, кто интеллигибелен, поскольку способен подтвердить мою свободу вместо того, чтобы ждать от нее *Sinngebung*, или смысла. В ходе творения «я» есть «для-себя», не будучи *causa sui*. Воля «я» утверждается бесконечно (то есть свободно), но она ограничена, поскольку подчинена. Ее не ограничивает соседство с другим, который, трансцендируя, не *определяет* ее. Множество «я» не образует тотальности. Не существует такого плана, где эти «я» могли бы постичь себя в своей основе. Множественности свойственна анархия. Она существует таким образом, что из-за отсутствия общего плана, характерного для тотальности, который упорно пытаются найти, чтобы подвести под него множество, невозможно знать, какая воля в свободной игре волений держит в своих руках нити игры; неизвестно, кто кого разыгрывает. Но все это — и головокружение и трепет — подчиняется единому принципу, когда появляется лицо и вызывает к справедливости.

## 5. Экстериорность и язык

Мы исходили из сопротивления людей тотализации — из не подчиненной тотализации множественности, которую они образуют, из невозможности их примирения в Тожественном.

Эта невозможность примирения сущих — их радикальная разнородность — в действительности указывает на способ возникновения и говорит об онтологии, которая не тождественна панорамному существованию и его обнаружению. Последние, с точки зрения здравого смысла, а также с точки зрения философии от Платона до Хайдеггера, равнозначны производству самого бытия, поскольку истина, или обнаружение, является одновременно делом бытия и главным достоинством бытия — бытием (*Sein*) сущего (*Seiendes*) и всех человеческих поступков, которыми она, в конечном счете, руководит. Хайдеггеровский тезис, согласно которому любая человеческая позиция состоит в «прояснении» (сама современная техника есть не что иное, как способ добывания вещей или их производства в смысле «выведения на свет»), основывается на этом примате панорамности. Разрушение тотальности, отвержение панорамной структуры бытия касаются самого существования бытия, а не классификации или конфигурации сущих, не подчиняющихся системе. Соответственно, анализ, стремящийся показать интенциональность как нацеленность на видимое, на *идею*, выражает господство этой панорамности как высшее достоинство бытия, как бытие сущего. В современных исследованиях эмоциональности, практики и существования поддерживается это достоинство, несмотря на все поправки, вносимые в понятие созерцания. Одна из главных задач настоящего труда заключается в том, чтобы показать, что нозо-нозмотическая структура не является первостепенной

структурой интенциональности (что не означает трактовки интенциональности как логического или причинного отношения).

Экстериорность бытия в действительности не означает, что множественность существует без отношения. Только отношение, связывающее эту множественность, не заполняет пропасти отделения, а подтверждает ее наличие. В качестве такого отношения мы признали язык, который зарождается исключительно в позиции лицом-к-лицу; в языке же мы увидели научение. Научение — это способ, каким истина производит себя так, что она не может быть моим творением, что я не могу извлекать ее из моего внутреннего мира. Утверждая такое производство истины, мы изменяем ее изначальный смысл и ноэзо-ноэзматическую структуру как смысл интенциональности.

Действительно, человек, который обращается ко мне со словами и которому я отвечаю или которого сам спрашиваю, не предлагает себя мне, не *дается* мне таким способом, чтобы я мог усвоить его проявление, сделать соразмерным моей интериорности и признать исходящим от меня. Видению свойствен именно такой подход, абсолютно невозможный в словесном общении. В самом деле, видение есть по существу соответствие внешнего внутреннему: здесь экстериорность растворяется в душе того, кто созерцает, и в качестве *адекватной идеи* обнаруживает себя а priori как результат *Sinnggebung*. Экстериорность дискурса не превращается в интериорность. Собеседник ни при каких условиях не может отыскать себе места во внутреннем мире другого. Он всегда вовне. Отношение между отдельными сущностями не тотализирует их, оно — «отношение без отношения», которое никто не в состоянии ни охватить, ни тематизировать. Или, точнее, тот, кто вознамерился бы это сделать, кто хотел бы тотализировать данное отношение, подобной «рефлексией» внес бы новый раскол в бытие, поскольку он сообщил бы об этом целом еще кому-то. Отношение между «частями» обособленного бытия — это отношение лицом-к-лицу, отношение высшее и нередуцируемое. За тем, кого коснулось мышление, за отрицанием достоверности возникает собеседник как достоверность *coгito*. Описание позиции лицом-к-лицу, которое мы попытались здесь представить, обращено к Другому, к читателю, появляющемуся за моими словами, за моей мудростью. Философия никогда не может быть мудростью, поскольку собеседник, которого она намеревается склонить на свою сторону, уже ускользнул от нее. Философия в своем литургическом значении вызывает к Другому, к которому обращается всякий, будь то учитель или ученик. Вот почему свойственная словесному общению позиция лицом-к-лицу не связывает субъект с объектом и отличается от адекватной по существу своему тематизации, так как никакое понятие не может постичь себя извне.

Тематизированный объект остается объектом-в-себе, но он по своей сути предназначен для того, чтобы быть познанным мною, а то, что «в-себе» остается еще не доступным моему познанию, постепенно поглощается знанием. Различие между познанием, направленным на объект, и познанием, нацеленным на «в-себе» или на плотность объекта, уменьшается по мере развития мышления, которое, согласно Гегелю, становится самой историей. Объективность поглощается абсолютным знанием: тем самым бытие мыслителя, человечность человека подгоняются к постоян-

ству плотности «в-себе» внутри тотальности, где человечность человека и экстериторность объекта одновременно и сохраняются и поглощаются друг другом. Но разве трансценденция экстериторности не свидетельствует о незавершенной мысли — и будет ли она преодолена в тотальности? Превратится ли экстериторность в интериторность? И что же экстериторность — зло?

Мы говорим об экстериторности бытия не как о форме, которую бытие — случайно или на время — обретает в ходе своего рассеивания или упадка, а как о самом его существовании — об экстериторности неисчерпаемой, бесконечной. Подобная экстериторность обнаруживается в Другом, она не подлежит тематизации. Однако она не поддается тематизации потому, что осуществляет себя позитивно в сушем, выражающем себя. В противоположность пластическому проявлению, в котором обнаружение выявляет что-то *как* что-то и где обнаруженное теряет свою самобытность, свое неизвестное существование, — в выражении проявление и то, что проявляется, совпадают друг с другом: проявляемое присутствует при собственном проявлении и, следовательно, остается внешним по отношению к любому образу, который ему придают; оно предстает в том смысле, в каком мы говорим, что кто-то представляет себя, называя свое имя, которое позволит вызвать в памяти его образ, — хотя он всегда остается источником своего присутствия. Это представление заключается в словах «я — это я» и ничто другое, чему меня можно пытаться уподобить. Мы назвали лицом это представление внешнего нам существа, никак не соотносящегося с нашим миром, и описали отношение к лицу, которое в речи предстает как желание, — как доброту и справедливость.

Слову не нужно видение, поскольку тот, кто говорит, выявляет себя не с помощью образов, а в собственной речи, оставаясь абсолютно внешним по отношению к любому образу, который он вызывает. В языке экстериторность осуществляет себя, раскрывает себя со всей присущей ей силой. Тот, кто говорит, присутствует при своем проявлении, будучи при этом совсем не идентичным тому, что слушатель хотел бы извлечь в качестве результата беседы и даже вне отношений дискурса, как если бы это присутствие посредством речи сводилось к *Sinngebung* со стороны того, кто слушает. Язык есть бесконечное преодоление *Sinngebung* с помощью значений. Это присутствие, превосходящее масштаб измерения моего «я», не поглощается моим видением. Преизбыточность экстериторности, не совпадающей с видением, все еще ее измеряющим, конституирует именно измерение высоты или божественность экстериторности. Божественность сохраняет дистанцию. Дискурс есть дискурс с Богом, а не с равными себе, согласно различию, установленному Платоном в «Федре». Метафизика — сущность этой речи, обращенной к Богу, она ведет за пределы бытия.

## 6. Выражение и образ

Присутствие Другого, или выражение, являясь источником всякого значения, не может быть созерцаемо в качестве интеллигибельной

сущности: оно воспринимается как язык и тем самым проявляет себя повне. Выражение, или лицо, выходит за пределы образов, имманентных моему мышлению, как если бы они проистекали из «я». Этот выход за пределы не похож на образ половодья, он возникает в меру — или в силу безмерности — Желания и доброты, как моральная асимметрия между «я» и «другим». Движение к этой экстериорности сразу же меняет свое направление, устремляясь ввысь. Глаз может видеть ее только благодаря позиции, которая, будучи расположением сверху вниз, образует начальное событие моральности. Потому что лицо, это присутствие экстериорности, никогда не может стать ни образом, ни интуицией. Любая интуиция зависит от значения, не сводимого к интуиции. Его корни лежат глубже, чем корни интуиции, и оно одно приходит издалека. Значение, не сводимое к интуиции, измеряется Желанием, моральностью и добротой — бесконечной требовательностью по отношению к себе, Желанием Другого, или отношением к бесконечному.

Присутствие лица, или выражение, не находится в одном ряду с другими осмысленными явлениями. Творения рук человеческих имеют смысл, но человек сразу же покидает их и определяет себя, исходя из них, и сам выступает «в качестве». Между трудом, результатом которого становится тот или иной продукт, имеющий значение для других людей, тех, что могут его приобрести, — это уже товар, выразившийся в деньгах, — и языком, в котором я присутствую при своем проявлении как незаменимый и бодрствующий, пролегал глубокая пропасть. Однако эта пропасть образована энергией бодрствующего присутствия, которое не *покидает* выражения. Она не является для выражения тем, чем воля является по отношению к результату своей деятельности, от которого она освобождается, предоставляя его собственной судьбе: получается, что она всегда хотела «массу вещей», которых никогда не хотела. Ибо абсурдность результатов волевой деятельности не связана с ошибками мышления: она обусловлена анонимностью, в которую сразу же погружается это мышление, непризнанием автора в результате этой сущностной анонимности. Прав Янкелевич, утверждающий, что труд не является выражением<sup>38</sup>. Приобретая ту или иную вещь, я десакрализую ближнего, который ее создал. Человек является действительно обособленным, не поддающимся обобщению только в выражении, где он может «поддержать» собственное проявление.

В политической жизни человечество понимает себя, исходя из своих дел. Это — человечество людей взаимозаменяемых, взаимные отношения. Замена одних людей другими, изначальное неуважение делают возможной эксплуатацию. В истории — истории Государств — человеческое бытие предстает как совокупность своих творений, — живя, оно само себе наследует. Справедливость заключается в том, чтобы сделать заново возможным выражение, где в не-взаимности личность выступала бы как единичная. Справедливость — это право на высказывание. Может быть, именно здесь открывается перспектива религии. Религия удаляется от политической жизни, к которой не обязательно ведет философия.

## 7. Против философии Нейтрального

Итак, мы считаем, что порвали с философией Нейтрального — с хайдеггеровским бытием сущего, выявлению безличностно-нейтрального характера которого весьма способствовал своими критическими сочинениями Бланшо, с безличным разумом Гегеля, демонстрирующим личностному сознанию одни свои уловки. В философии Нейтрального различные по своим истокам и влиянию идеи объединяются, чтобы объявить о конце философии. Ведь они превозносят подчинение, которого не требует никакое лицо. Обнаруженное еще досократиками, Желание, зачарованное Нейтральным, или желание, понимаемое как потребность — и, следовательно, сведенное к сущностному насилью действия, — ведет к избавлению от философии, находя удовлетворение лишь в искусстве или в политике. Превознесение Нейтральности может выступать как приоритет «Мы» по отношению к «Я», ситуации — по отношению к людям в ситуации. Акцентирование в настоящей книге обособленности наслаждения было продиктовано необходимостью избавить Я от такого положения, при котором философы шаг за шагом разрушали его столь же тотальным образом, как это делал гегелевский идеализм, в котором разум поглотил субъекта. Сущность материализма заключается не в открытии первичного характера ощущения, а в провозглашении приоритета Нейтральности. Ставить Нейтральность бытия над сущим так, чтобы это бытие в некотором роде определяло сущего без его ведома, полагать судьбоносные события вершащимися без ведома сущих — это значит исповедовать материализм. Поздняя философия Хайдеггера становится именно таким стыдливым материализмом. Она отводит откровению бытия место в сфере человеческого обитания между Небом и Землей, в ожидании бога и в окружении людей, помещая пейзаж или «*nature morte*» в исток человечества. Бытие сущего — это Логос, который не является ничьим словом. Исходить из лица как из истока, в котором рождаются все смыслы, из лика в его абсолютной наготы, в его нищете, не знающего, где преклонить голову, значит утверждать, что бытие осуществляет себя в отношении между людьми, что Желание управляет поступками скорее, чем потребность. Желание — стремление, возникающее не из нехватки, метафизическое, — желание личности.

## 8. Субъективность

Бытие — это экстериорность, экстериорность, производящая себя в своей истине, в сфере субъективности, для отдельного человеческого бытия. Отделение осуществляется позитивно как интериорность бытия, соотносящегося с собой и ориентирующегося на себя. Вплоть до атеизма! Это — соотнесенность с собственным «я», которое конкретно конституирует и осуществляет себя как наслаждение или счастье; сущностная самодостаточность, которая, распространяясь даже на исток, раскрывается, превращается в знание: ее наивысшую сущность развивает критика (как овладение собственной участью).

Для метафизического мышления, в котором конечное обладает идеей бесконечного и в котором осуществляется радикальное отделение и

одновременно складывается отношение к другому, — мы сохранили термин «интенциональность», «сознание о...». Это — внимание к слову или приятие лица, это гостеприимство, а не тематизация. Самосознание не является диалектической реакцией на то метафизическое сознание, какое я имею относительно Другого. Его отношение к себе не является *представлением* о себе. Предшествующее любому видению «я», оно осуществляется, опираясь на себя: оно *внедряется в «себя»* как тело и укрывается в своей интериорности, в своем доме. Таким образом оно совершает отделение позитивно, не выступая в качестве отрицания бытия, от которого оно отделяется. Но именно таким образом оно способно осуществить приятие. Субъект — это гостеприимный хозяин.

Субъективное существование обретает при отделении свои очертания. Внутренняя *идентификация* бытия, чья идентичность исчерпывает сущность, идентификация Самотождественного, — индивидуация, — не наносит ущерба «отношению», которое мы называем отделением. Отделение — это сам акт индивидуации, возможность, в самом общем виде, для существа, полагающего себя в бытии, полагать себя в нем, определяя себя не путем соотнесения с целым, исходя не из своего положения в системе, а из самого себя. Исходить из себя равнозначно отделению. Однако исходить из себя и даже отделиться — эти события могут осуществиться в бытии только благодаря измерению интериорности.

## 9. Поддержание субъективности. Реальность внутренней жизни и реальность Государства. Смысл субъективности

Метафизика, или отношение к Другому, осуществляется как услужение и гостеприимство. В той мере, в какой лицо Другого ставит нас в связь с третьим лицом, метафизическое отношение Я к Другому протекает в форме Мы, стремясь к установлению Государства, институтов, законов, являющихся источником универсальности. Однако предоставленная сама себе, политика несет в себе тиранию. Она искажает вызвавших ее к жизни «я» и Другого, поскольку судит их в соответствии с универсальными правилами и в силу этого как бы заочно. Принимая Другого, я принимаю Всевышнего, которому подчиняется моя свобода, но такого рода подчинение не является поглощением: это подчинение обнаруживает себя в любом личностном акте моей моральной деятельности (без которой не может возникнуть истина суждения), в моем внимании к Другому как к единству и лицу (которое политика делает невидимым), и оно может осуществляться только в единичности «я». Субъективность, таким образом, реабилитируется в деле истины, а не в качестве эгоизма, отвергающего систему, которая его оскорбляет. Универсализм гегелевской реальности, возможно, прав, выступая против этого эгоистического протеста субъективности — протеста в первом лице. Но как можно столь же надменно противопоставлять универсальные — то есть видимые — принципы лицу другого, не отступая перед жестокостью этой безличной справедливости? И как после этого не вводить субъективность «я» в качестве единственно возможного источника доброты?



Метафизика, следовательно, подводит нас к мысли об осуществлении «я» как единичности, по отношению к которой должна моделироваться и определяться деятельность государства.

Незаменимая единичность «я», отстаивающего себя перед лицом Государства, реализует себя в плодovitости. Настаивая на несводимости личностного к универсальности Государства, мы ссылаемся не на сугубо субъективные события, теряющиеся в пучине интериорности, к которой с насмешкой относится разумная реальность, а на измерение трансценденции и ее перспективу, которая столь же реальна, как и политика с ее характерными чертами и перспективами, но более истинна, чем она, поскольку в ней не исчезает апология самости. Интериорность, открытая благодаря отделению, не является неизреченностью потайного, подпольного — она есть бесконечное время плодovitости. Последняя позволяет считать настоящее преддверием будущего. Она выводит на просторы бытия подполье, где, казалось бы, укрылась жизнь, называемая внутренней и только субъективной.

Субъективность, предстающая перед судом истины, не сводится к одному лишь тайному, бессильному, непредвидимому и не видимому извне протесту против тотальности и объективной тотализации. И тем не менее ее проникновение в бытие не осуществляется в виде интеграции в тотальность, разорванную отделением. Плодovitость и открываемые ею перспективы подтверждают онтологический характер отделения. Но плодovitость в субъективной истории не соединяет вместе фрагменты разрушенной тотальности. Она открывает бесконечное и прерывное время. Она освобождает человека от собственной фактичности, выводя его за пределы возможного, которое фактичность полагает, но не превосходит; плодovitость освобождает субъекта от последних следов фатальности, позволяя ему становиться иным. В эрозе сохраняются основополагающие требования субъективности, — но в этой инаковости самость благодатна, на нее не давит груз эгоизма.

## 10. За пределы бытия

Тематизация не исчерпывает смысла взаимоотношений с экстериорностью. Тематизация, или объективация, определяется не только как бесстрастное созерцание, но и как отношение с чем-то прочным, с вещью, — по Аристотелю, аналогом бытия. Прочное — это не структуры, создаваемые бесстрастием созерцающего наблюдателя: оно определяется отношением ко времени, которое оно проживает. Бытие объекта — это вечная длительность, заполнение пустого времени, не знающее утешения перед лицом смерти как концом. Если экстериорность состоит не в том, чтобы представлять в качестве темы, а в том, чтобы быть желаемой, то существование отдельного бытия, жаждущего экстериорности, больше не заключается в заботе о том, чтобы быть. Смысл существования лежит в иной плоскости, нежели вечно дрящущая тотальность. Он способен выходить за пределы бытия. Вопреки спинозистской традиции, это преодоление смерти достигается не в универсальном мышлении, а в плюралистическом отношении, в доброте бытия по отношению к другому, в спра-

ведливости. Преодоление бытия исходя из бытия — отношение к экстерииорности — не измеряется длительностью. Длительность сама становится видимой в отношении к Другому, отношении, в котором бытие превосходит себя..

## 11. Права свободы

Наличие экстерииорности в языке, который берет начало в присутствии лица, осуществляется не как утверждение, формальный смысл которого не развивается. Отношение к лицу складывается как доброта. Экстерииорность человеческого бытия — это и есть моральность. Свобода, бытие произвольного отделения, образующая «я», одновременно поддерживает отношения с экстерииорностью, морально противостоящей любому присвоению и любой тотализации в бытии. Если бы свобода полагала себя вне этого отношения, то любое отношение внутри множественности было бы *схватыванием* одного человека другим или их общей причастностью разуму, когда ни одно бытие не смотрит в лицо другому и все отрицают друг друга. Познание или насилие возникали бы внутри множественности как события, осуществляющие бытие. Единое познание ведет к единству, к появлению внутри множественности сущих разумной системы, где эти сущие являются всего лишь объектами и обретают свое бытие в этих объектах. Либо к грубому порабощению сущих независимо от какой бы то ни было системы, с помощью насилия. Происходит ли это в научном мышлении, в объекте науки или, наконец, в истории, понятой как проявление разума, где само насилие выступает в качестве разума, — философия предстает как реализация бытия, то есть как его освобождение через подавление множественности. В этом случае познание было бы подавлением Другого с помощью овладения или видения, которое овладевает до всякого овладения. В данной книге метафизика имеет прямо противоположный смысл. Если ее движение ведет к трансцендентному как таковому, то трансценденция здесь означает не присвоение *того, что есть*, а его уважение. Истина как уважение бытия — таков смысл метафизической истины.

Если вопреки традиции, говорящей о примате свободы как меры бытия, мы оспариваем приоритет видения в бытии, если мы оспариваем притязания человека на то, чтобы утвердиться в сфере логоса, — мы тем самым не отказываемся ни от рационализма, ни от идеала свободы. Не надо быть ни иррационалистом, ни мистиком, ни прагматиком, чтобы усомниться в тождественности власти и логоса. Искать обоснования свободы вовсе не означает выступать против свободы. Мы считаем, что разум и свобода коренятся в предшествующих структурах бытия, и их метафизическое развитие, или уважение, или справедливость — идентичные истине, — говорят об изначальных отношениях. Речь идет о том, чтобы поменять местами логические термины той концепции, которая обосновывает истину через свободу. Оправдание, содержащееся в истине, не обосновывается с помощью свободы, понимаемой как независимость от какой бы то ни было экстерииорности. Так было бы, разумеется, в том случае, если бы обоснованная свобода должна была просто выражать необ-

ходимость, предписываемую субъекту рациональным порядком. Однако истинная экстериорность метафизична — она не оказывает давления на отдельное бытие и обращается с ним как со свободным. В данном труде сделана попытка описать метафизическую экстериорность. Одно из следствий, вытекающее из этого понятия, заключается в том, чтобы полагать свободу как нуждающуюся в обосновании. Полагание истины, основанной на свободе, означало бы, что свобода обосновывает себя сама. Для свободы самым большим скандалом было бы оказаться конечной. Не избрать своей свободы — вот крайняя абсурдность и высший трагизм существования; вот иррациональное. Хайдеггеровское *Geworfenheit* говорит о конечной свободе и, стало быть, об иррациональном. У Сартра встреча с Другим угрожает моей свободе, она означает угасание моей свободы под взглядом другой свободы. В этом, может быть, с наибольшей силой проявляется несовместимость бытия с тем, что остается действительно внешним. Однако здесь скорее встает проблема оправдания свободы: не ставит ли присутствие другого под вопрос наивную легитимность свободы? Не воспринимает ли себя свобода как стыд за самое себя? Не является ли ее сведение к себе узурпацией? Иррациональность свободы обусловлена не ее пределами, а бесконечностью ее произвола. Свобода должна себя обосновывать. Сведенная к себе самой, она осуществляет себя не в суверенности, а в произволе. Бытие, которое она должна выражать во всей его полноте, выступает именно благодаря ей — а не благодаря ее ограниченности — как не имеющее обоснования в себе самом. Свобода не оправдывает себя с помощью свободы. Постигать бытие, или пребывать в истине, не значит понимать, постигать самого себя: напротив, это значит встретить другого без неприязни, то есть в справедливости.

Соприкоснуться с Другим значит поставить под вопрос мою свободу, мою спонтанность живого существа, мое господство над вещами, неудержимую свободу «натиска», которой все дозволено, даже убийство. «Не убий!», представляющее лицо, в котором проявляется Другой, подвергает суду мою свободу. Отныне свободное присоединение к истине, деятельность познания, свободная воля, которая, согласно Декарту, в лоне достоверности присоединяется к ясной идее, ищут себе обоснование, не совпадающее со сферой влияния этой ясной и отчетливой идеи. Отчетливая идея, убеждающая своей ясностью, взывает к сугубо личностному проявлению свободы, одиночной свободы, которая не ставит себя под сомнение, но которая может потерпеть поражение. Только в морали она ставит себя под сомнение. Таким образом, мораль предшествует делу истины.

Могут сказать, что радикальное сомнение в достоверности толкает на поиск другой достоверности: обоснование свободы отсылает к свободе. Да, конечно. В той мере, в какой обоснование не может привести к недостоверности. Однако на деле моральное обоснование свободы не является ни достоверностью, ни не-достоверностью. Оно не имеет статуса результата, оно осуществляется как движение и жизнь, оно состоит в том, чтобы предъявлять собственной свободе бесконечные требования, проявлять к ней радикальную не-терпимость. Свобода обосновывает себя не через осознание достоверности, а в бесконечной требовательности к себе,

в преодолении самоуспокоенности. Однако эта бесконечная требовательность к себе — именно потому, что она ставит под вопрос свободу, — помещает и держит меня в ситуации, где я не одинок, где я судим. Первый шаг социальности: личностное отношение заключается в суровой справедливости, которая судит меня, а не в любви, которая меня прощает. Этот приговор мне, однако, исходит не от Нейтрального. Перед Нейтральным я свободен. В бесконечной требовательности к себе рождается двойственность отношения «лицом-к-лицу». Этим не доказывается бытие Бога, поскольку речь идет о ситуации, предшествующей доказательству, которая сама по себе уже является метафизикой. Этика, по ту сторону видения и достоверности, обрисовывает структуру экстериорности как таковой. Мораль не является отраслью философии, она для философии первична.

## 12. Бытие как доброта — Я — плюрализм — Мир

Мы определили метафизику как Желание. Мы описали Желание, которое ничто не в состоянии ни остановить, ни удовлетворить, как «меру» Бесконечного (Желание противоположно Потребности). Прерывность поколений — то есть смерть и плодовитость — заставляет Желание выходить из тюрьмы своей субъективности и прерывает монотонность его идентичности. Полагать метафизику как Желание значит интерпретировать осуществление бытия — желание, порождающее Желание, — как доброту и как прорыв за пределы счастья: это значит понимать осуществление бытия как бытие для другого.

Однако «бытие для другого» не является отрицанием Я, его погружением в универсальное. Сам закон универсальности соотносится с позицией «лицом-к-лицу», которой чуждо всякое «наблюдение» извне. Говорить, что универсальное соотносится с позицией «лицом-к-лицу», значит оспаривать (вопреки всей философской традиции) мысль о том, что бытие являет себя как панорама, как сосуществование, а позиция «лицом-к-лицу» является всего лишь одной из его модальностей. Данная книга от первой страницы до последней протестует против такой концепции. Позиция «лицом-к-лицу» не является ни модальностью сосуществования, ни даже модальностью того знания (тоже панорамного), которое одно понятие может иметь о другом; она есть изначальное творение бытия, к которому восходят все возможные интерпретации понятий. Обнаружение «третьего», неизбежно присутствующего в лице, достигается только через лицо. Доброта обращается не к анонимному, выступающему в виде панорамы коллективу, чтобы раствориться в нем. Она касается человека, обнаруживающего себя в лице, но, таким образом, она не обладает вечностью, у которой нет начала. У доброты есть начало, исток, она исходит из «я», она — субъективность. Она не руководствуется ни принципами, заложенными в природе выражающего ее отдельного существа (поскольку в таком случае она вытекала бы из универсальности и не соответствовала бы лицу), ни законами Государства. Ей суждено идти навстречу, туда, где нет предшествующего и освещающего путь — то есть панорамного — мышления. Доброта как абсолютное, опрометчивое при-

ключение есть сама трансценденция. Трансценденция — это трансценденция «я». Только «я» способно ответить на исходящий от лица наказ.

Следовательно, «Я» сохраняет себя в доброте так, что его сопротивлениe системе не выливается в эгоистический крик его субъективности, все еще озабоченной поиском счастья или спасения, как утверждал Кьеркегор. Полагать бытие как Желание значит одновременно отвергать и онтологию изолированной субъективности, и онтологию безличностного, реализующего себя в истории разума.

Полагать бытие как Желание и как доброту не значит сначала обречь «я» на одиночество, чтобы затем оно устремилось вовне. Это значит утверждать, что постижение себя в интериорности — осуществление себя в качестве «я» — есть такое овладение собой, которое уже обращается вовне, чтобы заявить о себе, — чтобы ответить за то, что оно постигло, — ради выражения; что осознание уже есть язык; что сущность языка есть доброта, или, иначе, что сущность языка есть дружелюбие и гостеприимство. Иное не есть отрицание Тожественного, как считал Гегель. Основополагающий факт онтологического разделения на Тожественное и Иное есть не отторгающее друг друга отношение Самотождественного и Другого.

Трансценденция, или доброта, зарождается как плюрализм. Плюрализм бытия осуществляется не как множественность созвездий перед возможным наблюдателем, поскольку в таком случае множественность тотализировалась бы, сплавлялась в единое целое. Плюрализм осуществляет себя в доброте, идя от меня к другому, где другой как абсолютно другой может возникать только таким образом, что никакое так называемое боковое видение не имеет права постигать здесь истину высшую в сравнении с той, которая существует в самой доброте. В это плюралистическое общество входят только так, чтобы через слово (в котором зарождается доброта) оставаться во вне, но из него не выходят с тем, чтобы *видеть себя* только внутри. Единство множественности — это мир (*la raix*), а не связь элементов, составляющих множество. Мир, однако, не может быть отождествлен с концом борьбы, которая прекратится, когда поредеют ряды борцов, когда одни потерпят поражение, а другие одержат победу, — то есть с кладбищами или с будущими бескрайними империями. Мир должен быть моим миром, в отношении, которое исходит от меня по направлению к Другому, в желании и доброте, где «я» одновременно проявляет себя и существует, свободное от чувства эгоизма. Мир постигается, управляясь от «я», в единении моральности и реальности, то есть от бесконечности времени, которое, благодаря плодovitости, является и его временем. Перед суждением, в котором провозглашается истина, «я» остается личностным «я», и это суждение будет идти извне, но не от безличного разума, который лукавит с личностями и высказывается только в их отсутствие.

Ситуация, когда «я» полагает себя таким образом перед истиной, помещая собственную субъективную моральность в бесконечное время своей плодovitости, — ситуация, в которой соединяются эротическое мгновение и бесконечность отцовства. — получает конкретное выражение в чуде, каковым является семья. Семья не есть лишь разумное устройство животности, она не просто знаменует собой этап на пути к анонимной

всеобщности государства. Она обретает идентичность вне Государства, даже если в Государстве предусмотрено для нее место. Являясь источником человеческого времени, семья позволяет субъективности существовать под судом, сохраняя за собой право на слово. Это структура, метафизически неизбежная, которую Государство не смогло ни отменить, вслед за Платоном, ни заставить существовать в предчувствии собственного исчезновения, как того хотел Гегель. Биологическая структура плодovitости не ограничивается одной лишь биологией. В биологическом факте плодovitости вырисовываются контуры плодovitости вообще как отношения человека к человеку, отношения Я к себе, не похожего на структуры, образующие Государство, контуры реальности, которая не подчиняется Государству в качестве его средства и не является его уменьшенной моделью.

Антиподом субъекта, живущего в бесконечном времени плодovitости, является героический обособленный субъект, порождаемый государством с его воинственными добродетелями. Этот человек смело смотрит в лицо смерти, за что бы его ни послали умирать. Он принимает конечное время, смерть как конец или как переход, когда она не прерывает бесконечно длящееся бытие. Героическое существование, одинокая душа может находить спасение, стремясь к вечной жизни для себя, — так, словно ее субъективность может не обернуться против нее, возвращаясь к себе в непрерывном времени, словно в этом непрерывном времени сама идентичность не станет наваждением; словно в идентичности, сохраняющейся при самых невероятных превращениях, не восторжествует «скука, этот плод унылого безразличия, принимающего масштабы бессмертия».

## Примечания

1 См. с. 239 и след.

2 Касаясь в конце нашего исследования отношений, которые мы выносим за пределы лица, мы сталкиваемся с событиями, кои нельзя описывать ни как нозы, нацеленные на нозмы, ни как активное вмешательство, реализующее проекты, ни, разумеется, как физические силы, обрушивающиеся на массы людей. Речь идет о стечении обстоятельств в бытии, которым, вероятно, более всего подошел бы термин «драма» в том смысле, в каком его употреблял Ницше, завершая «Казус Вагнера» и описывая то, что ошибочно интерпретируют как действие (action). Именно по причине двусмысленности этого термина мы отказались от его употребления (см. *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х томах. Т.2. М. 1990. С. 542 и след. — *Прим. перев.*).

3 См. нашу статью в: «Edmund Husserl 1859-1959. Phaenomenologica». P. 73-85.

4 «...я...не могу считать, что взирать ввысь нашу душу заставляет какая-либо иная наука, кроме той, что изучает бытие и зримое». *Platon. République.* 529b. Editions Guillaume Budé. Paris.

5 Мы заимствуем этот термин у Жана Валя. См.: *Sur l'idée de la transcendance// Existence humaine et transcendance.* Editions de la Baconnière. Neuchatel. 1949. Мы во многом руководствуемся идеями, почерпнутыми из этой работы.

6 *Hegel. Phénoménologie de l'Esprit.* Traduction Hyppolite. P.127-128.

7 См. наши замечания по поводу смерти и будущего в кн.: *Le Temps et l'Autre. -- Le choix, le monde, l'existence: Cahiers du Collège philosophique.* Grenoble. Arthaud.

- 1947, p.166, имеющие много общего с превосходными анализами Бланшо, опубликованными в «Critique», №66, с.988 и след.
- 8 См. нашу статью «L'ontologie est-elle fondamentale?» — Revue de Métaphysique et de Morale. Janvier 1951.
- 9 Phèdre. 244a.
- 10 Phèdre. 249a.
- 11 Phèdre. 265a.
- 12 Parmènide. 133b-135c; 141e-142b.
- 13 Ср.: с. 258.
- 14 Ср.: Раздел II.
- 15 Monadologie. Art.8.
- 16 152a-e.
- 17 Ср.: Раздел II.
- 18 В противоположность этому предметы в поэзии могут быть «незрячими личностями». См.: *Wahl J. Dictionnaire subjective//Poésie, pensée, perception. Calmann Lévy. 1948.*
- 19 См. далее.
- 20 См.: *Buber M. Das Problem des Menschen//Dialogisches Leben. S.366. О влиянии Бубера см.: Friedman M. Martin Buber's theory of knowledge. The Review of Metaphysics. Décembre 1954. P.264.*
- 21 Phèdre. 273d.
- 22 Théétète. 151a.
- 23 Phèdre. 273e.
- 24 Ibidem.
- 25 Phèdre. 276a.
- 26 Phèdre. 246e.
- 27 Phèdre. 248b-c.
- 28 Phèdre. 246b.
- 29 См., например: *Schilling K. Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie// Rechtswissenschaftliche Grundrisse. Hrsg. von Otto Koellreuter, Junker u. Dunhaupt Verlag Berlin 1939.* Если следовать этой книге, типичной для философии расизма, то индивидуальность и социальность надо рассматривать как события жизни, предшествующие появлению индивидов и содействующие их адаптации и улучшению жизни. Понятие счастья со всем тем, что соотносится в нем с индивидуальным, отсутствует в этой философии. Нужда — Not — это то, что угрожает жизни. Государство — это всего лишь организация множества, необходимая для поддержания жизни. Личность, включая и личность вождя, стоит на службе жизни и творчества жизни. Принцип персонализации никогда не выступает в качестве цели.
- 30 См. далее с. 167 и след.
- 31 Phèdre. 242c.
- 32 См. далее с. 179
- 33 Traité Synhedrin. 104b.
- 34 Platon. République. 327b.
- 35 См. далее с. 266
- 36 См. далее: «Истина воли», с. 239 и след.
- 37 См. нашу статью: *La réalité et son ombre//Temps modernes. Novembre 1948.*
- 38 L'Austérité et la vie morale. P.34.

# Комментарии

1\* Улисс (лат., в греч. мифологии — Одиссей) — царь острова Итака, главный герой приписываемой Гомеру эпической поэмы «Одиссея», повествующей о долгих годах его скитаний и возвращении на родину.

2\* Ноэмы, ноэзы — термины платоновской и аристотелевской философии, относящиеся к теории познания. У Платона ноэзис понимается как мысленное усмотрение сущности, основанное на созерцательной природе разума; ноэма — это постижение многообразия вещей как некоего единства. В специфическом значении эти термины использованы Гуссерлем, связывающим их с центральным понятием феноменологии — интенциональностью, то есть с предметной направленностью сознания: ноэтический момент интенциональности — это осмысливающая направленность сознания на объект, который, как носитель смысла, есть ноэма. Такое различие служит в феноменологическом анализе задаче раздельного описания объектов сознания и процессов их идеального построения.

3\* «Экономический» — от «экономика» (греч. *oikonomia*): управление хозяйством, бережливость, домоводство.

4\* Речь идет о труде немецкого философа М. Хайдеггера (1889-1976): *Heidegger M. Sein und Zeit*, 1927 (русск. перевод В.В. Бибихина, 1997).

5\* Καθ'αυτό (греч.) — само по себе.

6\* Маевтика (греч. *μαευτική*) — букв.: повивальное искусство; способ ведения бесед, свойственный Сократу, в ходе которых он, ставя все новые и новые вопросы, побуждал других самостоятельно находить истину.

7\* *Sinngebung* (нем.) — придание смысла, наделение смыслом.

8\* ...как об этом говорится в третьем «Размышлении» — см.: Декарт. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Третье размышление: О Боге — что Он существует (*Декарт. Сочинения в 2-х томах. М. 1994. Т.2*).

9\* *Causa sui* (лат.) — причина себя; собственная причина.

10\* Τόδε τι (греч.) — нечто, что-то.

11\* Гигес — лидийский царь, по преданию владел кольцом, которое делало его невидимым.

12\* Психагогические — от «психагогия» (греч.): *psyche* — душа, *ago* — веду, воспитываю — руководство душой, воспитание души.

13\* *Ipso facto* (лат.) — тем самым.

14\* *Il y a* (франц.) — имеется, есть; об использовании *il y a* Э. Левинасом в качестве одного из важнейших понятий см. «От существования к существующему», с. 64 наст. издания.

15\* *Leibhaft* (нем.) — воплощенный, олицетворенный.

16\* *Per genesim* (лат.) — по рождению.

17\* *Per genus* (лат.) — по происхождению.

18\* *Differentia specifica* (лат.) — особый признак.

19\* *Sorge* (нем.) — забота, беспокойство, волнение.

20\* Согласно Паскалю, человек, не желающий задуматься о своем несовершенстве, стремится бежать от самого себя во внешнее существование, как то: развлечения, погоня за удовольствиями, азартные игры и т. п.

21\* См., например: *Платон. Федр. 237d-238c*.

22\* Порос (Богатство), Пеня (Бедность) — мифологические персонажи, родители Эрота, бога любви (см.: *Платон. Шир. — Платон. Собр. соч. в 4-х томах. М. 1993. Т.2. С.113*).

23\* ...гуссерлевское эпохэ́ (ἐποχή) — в учении Э. Гуссерля заключается в устранении (путем феноменологической редукции) любых суждений о существовании



предметов в их пространственно-временных и причинных связях, в воздержании от их теоретического применения.

24\* *Zeug* (нем.) — вещь, инструмент.

25\* *Zeughaftigkeit* (нем.) — инструментальность.

26\* Рассуждения Декарта о куске воска — см прим. 8\*. Второе размышление — О природе человеческого ума: о том, что ум легче познать, чем тело.

27\* Апейрон (ἄπειρον) — термин древнегреческой философии, означающий «бесконечное», а также «неопределенное», «неоформленное» (отсутствие внутренних границ).

28\* *Care diem* (лат.) — живи одним днем, наслаждайся минутой.

29\* ...смысл последнего возгласа Макбета:

Зачем, подобно римскому безумцу,  
Кончать с собою, бросившись на меч?  
Пока живых я вижу, лучше буду  
Их убивать.

(Перевод Б. Пастернака.)

30\* *Taedium vitae* (лат.) — отвращение к жизни, пресыщенность.

31\* Согласно Эпикуру, бессмертные боги пребывают в вечном блаженстве в пространствах между мирами («интермундиях») и не вмешиваются в жизнь людей.

32\* *Sine die* (лат.) — не указывая дня, без указания срока.

33\* *Quid* (лат.) — кто? что? который? какой?

34\* См., например: *Платон*. Государство. 507b-507c.

35\* См.: *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру. — *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х томах. Т.1. М. 1990.

36\* См., например: *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. Часть первая: Тело. Санкт-Петербург. 1999.

37\* Там же. С. 229-260.

38\* Там же. С. 185 и след.

39\* *Декарт*. Сочинения в 2-х томах. М. 1994. Т.2. С.38.

40\* Там же. С.43.

41\* Девкалион — в греческой мифологии прародитель людей, спасшийся вместе с женой Пиррой после потопа; по совету оракула он для возрождения рода человеческого бросал через голову кости — «останки праматери», из которых появлялись люди.

42\* δύναμις (греч.) — потенция, возможность.

43\* ἔργον (греч.) — действие.

44\* Речь идет о стихотворении А.С. Пушкина «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829).

45\* *Fatum* (лат.) — рок, судьба, воля богов.

46\* *Nybris* (греч.) — гордость, высокомерие.

47\* Сганарель — действующее лицо комедии *Мольера* «Дон Жуан, или Каменный гость».

48\* См. примечание 29\*.

49\* *Tertium non datur* (лат.) — третьего не дано.

50\* *Ultima latet* (лат.) — последнее мгновение.

51\* См.: *Монтень М.* Опыты. М. 1979. Кн.1. С.82.

52\* Античные киники — сократическая школа древнегреческой философии (Антистен, Диоген Синопский и др.), сосредоточившая внимание на решении этических вопросов, которые подразумевали возвращение человека к естественной природе путем ведения аскетического образа жизни.

53\* *Befindlichkeit* (нем.) — расположение, нахождение.

54\* См., например: «Научи меня, Господи, пути Твоему и наставь меня на стезю правды, ради врагов моих» (Пс. 26, 11).

55\* «Послеполуденный отдых Фавна» — симфонический прелюд К. Дебюсси (1894).

56\* Schelling F. Die Weltalter. Fragmente. 1811-1813.

57\* Пигмалион — в греческой мифологии легендарный царь Кипра, скульптор, — изваял статую прекрасной Галатеи и влюбился в нее. По его просьбе Афродита, богиня любви и красоты, оживила статую; Галатея стала женой Пигмалиона.

58\* Протей — в греческой мифологии морское божество, наделенное способностью принимать облик различных существ и многознанием.

59\* Господин Тест — герой цикла произведений Поля Валери («Вечер с господином Тестом», 1896, и др.).

60\* См., например, работу *М. Хайдеггера*: «Европейский нигилизм», 1967 (*М. Хайдеггер*. Время и бытие. М. 1993). В работах позднего периода Хайдеггер склонен подчеркивать тяготение человеческого рода к утверждению господства над миром посредством технической деятельности.

61\* *Felix culpa* (лат.) — счастливая ошибка.

62\* См.: *Бергсон А.* Творческая эволюция. М. 1997. С.46.

63\* *Pro domo* (лат.) — в защиту себя, своих дел, своих интересов.

Перевод с французского языка выполнен И.С. Вдовиной по изданию: *Levinas E.* Totalité et Infini. La Haye, Nijhoff, 1961.

Комментарии составлены переводчиком.

## Философия и идея Бесконечного<sup>1</sup>

### 1. Автономия и гетерономия.

Любая философия ищет истину. Точные науки также могут руководствоваться таким поиском, так как наследуют свою благородную страсть от живущего или дремлющего в них философского *эроса*. Но хотя такое определение и кажется слишком общим и даже пустым, оно позволяет различить два пути, по которым развивается философское сознание и которые определяют его облик. На пересечении этих путей — идея истины.

1. Истина включает опыт. Посредством истины мыслитель поддерживает связь с отличной от него, *иной*, чем он, реальностью. «Абсолютно иной», согласно повторенному Янкелевичем выражению. Ведь опыт заслуживает своего названия, лишь если он переносит нас по ту сторону того, что остается нашей природой. Подлинный опыт должен уводить нас даже по ту сторону окружающей нас Природы, не ревнующей к сокрытым в ней замечательным секретам и по соглашению с людьми подчиняющейся их резонам и выдумкам. И люди чувствуют себя в ней как дома. Таким образом, истина обозначает завершение движения, идущего из близкого, знакомого мира — даже если мы его еще не полностью исследовали — к незнакомому, *тамошнему*, как говорил Платон. Истина включает больше, чем экстерниорность. — трансцендентность. Философия занимается абсолютно иным, она сама — гетерономия. Продвинемся еще на несколько шагов. Для различения трансцендентности и экстерниорности одной лишь дистанции недостаточно. Доля опыта, истина претендует на очень многое. Она выходит на измерение самого идеала. Тем самым философия означает метафизику, а метафизика ставит вопрос о божественном.

2. Но истина означает также свободное присоединение к предложению, итогу свободного исследования. Свобода исследователя, мыслителя, не подчиняющаяся никакому принуждению, выражается в истине. Что означает эта свобода, как не отказ мыслящего существа от отчуждения в ходе такого приобщения, как не сохранение своей природы, тождественности, факт пребывания Тем же несмотря на неизведанные земли, куда, казалось бы, заводит мышление? Учитывая эту уловку, философия стремится свести к Тождественному все противостоящее ей в каче-

стве *иною*. Она стремится к *авто-номии*, к той стадии, где мышление не ограничено чем-либо нередуцируемым, где, следовательно, неограниченное мышление было бы свободно. Итак, философия соответствует завоеванию человеком бытия посредством истории.

Завоевание человеком бытия посредством истории — вот та формула, к которой сводятся свобода, автономия, *редукция Другого к Самотождественному*. Последняя представляет собой не некоторую абстрактную схему, но человеческое Я. Существование Я разворачивается как отождествление различного. С ним случается столько событий, долгие годы старят его, а Я остается тождественным себе! Мыслящий субъект, Я сам, самость, как теперь говорят, не остается неизменным посреди изменений подобно скале, о которую бьются волны. Омыаемая волнами скала просто неизменна. Мыслящий субъект остается тождественным себе, превращая различные разрозненные события в историю, то есть в свою историю. Таков исходный факт самоидентификации Я, предшествующий тождественности скалы и являющийся условием этой тождественности.

Автономия или гетерономия? Выбор западной философии чаще всего склонялся в сторону свободы и Тождественного. Не рождена ли философия на греческой почве для того, чтобы избавиться от мнения, которым грозит, чревата любая тирания? Посредством мнения в душу проникает самый незаметный и предательский яд, глубоко изменяющий ее, делающий иной. Душа, «съеденная другими», как сказал бы г-н Тест, не чувствует собственной инаковости и открывается тем самым любому насилью. Но такое проникновение и престиж мнения предполагают мифическую стадию бытия, где души участвуют друг в друге в том смысле, в каком об этом пишет Леви-Брюль. Вопреки предполагаемому мнением тревожащему и смутному участию философия возжадала отдельных и в каком-то смысле непроницаемых душ. Идея Самотождественного, идея свободы дает, казалось бы, самую надежную гарантию такого отделения.

Таким образом складывается впечатление, что западное мышление весьма часто исключает трансцендентное, включает любое Другое в Самотождественное и провозглашает право автономии на философское старшинство.

## 2. Примат Самотождественного, или нарциссизм.

Автономия — философия, стремящаяся обеспечить свободу или идентичность существ — предполагает уверенность в своем праве самой свободы, доказательной вне опоры на иное, любящейся собой подобно Нарциссу. Когда в осуществляющей эту свободу философской жизни возникает иное, постороннее для нее понятие — несущая нас и не оправдывающая наших усилий земля, возвышающее и игнорирующее нас небо, убивающие и помогающие нам силы природы, обременяющие и служащие нам вещи, любящие и порабащающие нас люди. — оно становится препятствием. Нужно превзойти его и интегрировать в эту жизнь. Итак, истина — именно такая победа и интеграция. Насильственность встречи с не-Я смягчается очевидностью. Так что осуществляемый в истинном познании контакт с внешней истиной не противостоит свободе, а совпа-

дает с ней. Таким образом, поиск истины становится самым дыханием свободного существа, открытого внешним реалиям, которые и защищают эту свободу и, одновременно, угрожают ей. Благодаря истине я объемлю эти реалии, чьей игрушкой рискую стать.

Таким образом, свободу продвигают «я мыслю», мышление от первого лица, беседующая с собой душа, обретающая в качестве воспоминаний данные ей заветы. Свобода победит, когда душевный монолог станет всеобщим, вберет в себя бытие в целом, вплоть до животного индивида, в котором живет мысль. Любой опыт мира — стихии и объекты — подчинены диалектике беседующей с собой души, входят в нее, принадлежат ей. Вещи станут идеями; в ходе экономической и политической истории, где развертывается мышление, они будут завоеваны, подчинены, покорены. Именно поэтому Декарт скажет, что душа могла бы быть источником идей, относящихся к внешним вещам, и давать отчет о реальном.

Итак, сущность истины состоит не в гетерогенной связи с неизвестным Богом, но в уже известном, которое следует обнаружить или свободно изобрести самому; в него вливается все неизвестное. Она сущностно противоположна божественному откровению. Философия — это атеизм или, скорее, иррелигия, отрицание божественного откровения, вкладывающего в нас истину. Таков урок Сократа, оставляющего за учителем лишь применение маевтики: любое введенное в душу знание уже содержалось в ней. Тожественность Я — чудесная аваркия Я — естественное русло такого преобразования Другого в То же самое. Воспользуемся неологизмом Гуссерля: любая философия — это эгология. И когда Декарт различит волевое согласие в самой разумной истине, он не только объяснит возможность ошибки, но утвердит разум в качестве Я, а истину — как зависящую от свободного и тем самым независимого и оправданного движения.

Подобное отождествление требует опосредования. Отсюда вторая черта философии Тожественного: она обращается к Нейтральному. Чтобы понять не-Я, следует найти доступ через сущность, абстрактную сущность, которая есть и которой нет. Здесь растворяется *инаковость* другого. Вместо того, чтобы оставаться в неприступной крепости своей особенности, вместо того, чтобы противостоять, постороннее существо становится темой и объектом. Оно уже подпадает под понятие или растворяется в отношениях. Оно попадает в сеть *априорных* идей, которой я ловлю его. Познать, значит обнаружить в противостоящем индивиде, в этом ранищем камне, взметнувшейся ввысь сосне, львином рыке то, благодаря чему он является не этим индивидом, посторонним, но тем, посредством чего он, уже предавая себя, открывает путь свободе воли, трепещущей в любой достоверности, постигается и осмысливается, становится понятием. Познание состоит в постижении индивида, единственно существующего не в качестве его особенности, которая в счет не идет, а в его всеобщности, которая только и известна науке.

С этого начинается любая власть. Капитуляция внешних вещей в силу их всеобщности перед человеческой свободой не означает всего лишь их безобидное понимание, но и овладение, обладание ими, их приручение. Лишь в обладании Я завершает отождествление различного. Владеть — значит, разумеется, поддерживать реальность другого, которым облада-

ют, но именно приостанавливая его независимость. В цивилизации, отраженной философией Тождественного, свобода осуществляется как богатство. Редуцирующий другого разум является присвоением и властью.

Но если вещи не противятся хитростям мышления и подтверждают философию Тождественного, никогда не ставя под вопрос свободу Я, то как обстоит дело с людьми? Сдаются ли они мне, подобно вещам? Не ставят ли они под вопрос мою свободу?

Прежде всего, они могут погубить ее, противопоставляя ей больше, чем силу — свои свободы. Они ведут войну. Война — не просто противостояние сил. Быть может, война определяется как соотношение, в котором принимается во внимание не только сила; имеет значение также и непредвиденное в свободе — ловкость, смелость или избрательность. Но свобода воли на войне может потерпеть поражение, не ставя себя при этом под сомнение, не отрекаясь от своего права и не отказываясь от реванша. Свобода ставится Другим под вопрос и оказывается необоснованной лишь когда знает о своей необоснованности. Знание о своей неправоте не добавляется к спонтанному свободному сознанию, присутствующему перед собой и, *кроме того*, знающему о своей вине. Возникает новая ситуация. Изменяется способ присутствия сознания перед собой. Позиции рушатся. Выражаясь совершенно формально, Тождественное теряет свой приоритет перед иным, оно — уже не принцип, оно не может спокойно опираться на себя. Мы попытаемся уточнить эти формулировки. Но если Тождественное не может спокойно опираться на себя, философия уже не является нерасторжимо связанной с предприятием, включающим все Другое в Тождественное.

Мы вскоре вернемся к этому. Пока же уточним, что, по нашему мнению, философия Хайдеггера, пользующаяся сегодня необычайным успехом, полностью сохраняет такое превосходство Тождественного над Другим. Когда он намечает путь доступа через Бытие к каждой реальной особенности — Бытие, являющееся не частным существом либо родом, объединяющим все частные лица, но некоторым образом самим актом бытия, выражаемым глаголом *быть*, а не существительным (как г-н де Веланс, мы пишем Быть с заглавного *Б*), — он ведет нас к особенности через Нейтральное, проясняющее мышление, управляющее им и делающее его понятным. Видя человека, скорее находящегося во власти свободы, чем овладевшего ею, он ставит над человеком нейтральное, проясняющее свободу, не ставя ее под вопрос: таким образом, он не разрушает целое течение западной философии, а подводит ему итог.

*Dasein*, поставленное Хайдеггером на место души, сознания, Я, сохраняет структуру Тождественного. Независимость — автаркия — пришла в платоновскую душу (и все ее подделки) со своей родины, из мира Идей, сродни которому была, согласно «Федону»: следовательно, в этом мире она не могла встретить ничего истинно постороннего. Душу этой души формировал разум, способность оставаться тождественным себе, пребывая над изменениями становления. Хайдеггер оспаривает подобное господствующее положение человека, но оставляет *Dasein*, как смертное, в Тождественном. Возможность неантнизации входит в состав *Dasein*, поддерживая таким образом его самость. Это ничто — смерть, то есть моя смерть, моя возможность (невозможности), моя власть. Никто не может

заменить меня в смерти. Высший момент решения — одинокий и личностный.

Конечно, свобода человека зависит у Хайдеггера от света Бытия и, следовательно, не кажется принципом. Но так было в классическом идеализме, где своеволие считалось низшей формой свободы, а подлинная свобода подчинялась универсальному разуму. У Хайдеггера свобода послушна, но послушание выпускает ее на волю, не ставя под вопрос, не выявляя ее необоснованности. Бытие, соответствующее независимости и иной природе реалий, равноценно фосфоресценции, свету. Оно превращается в интеллигибельность. «Тайна», присущая этой «темной ясности» — форма такого превращения. Независимость переходит в сияние. «Бытие и время», первый и основной труд Хайдеггера, быть может, доказывает лишь один тезис: Бытие неотделимо от понимания Бытия, Бытие вызывает к субъективности. Но Бытие — не сущее. Это Нейтральное, управляющее мыслями и существами, укрепляющее волю, а не посрамляющее ее. Сознание своей конечности приходит к человеку не от идеи бесконечного, то есть не предстает как несовершенство, не соотносится с Благом, не считается злом. Философия Хайдеггера как раз и является апогеем мышления, в котором конечное не соотносится с бесконечным<sup>2</sup> (продолжая некоторые тенденции кантовской философии: разделение способности суждения и разума, различные темы трансцендентальной диалектики), где любая нехватка — лишь слабость, а любая ошибка по отношению к себе — результат долгой традиции героической гордыни, господства и жестокости.

Онтология Хайдеггера подчиняет связь с Другим отношению с Нейтральным, каковым является Бытие, и тем самым продолжает прославлять волю к власти, чью легитимность может пошатнуть, а спокойную совесть смутить только Другой. Когда Хайдеггер указывает на забвение Бытия, скрытого освещаемыми им различными реалиями, забвение, в котором повинна идущая от Сократа философия; когда Хайдеггер сожалеет об ориентации рассудка на технику, он поддерживает более бесчеловечный, чем машинность, силовой режим, имеющий, быть может, иной источник. (Возможно, национал-социализм происходит не из механистической реификации людей, но основывается на крестьянских корнях и феодальном поклонении порабожденных людей управляющим ими господам и властителям.) Речь идет о существовании, принимающем себя как естественное, для которого место под солнцем, почва, свое *местоположение* — ориентиры всех значений. Речь идет о языческом *существовать*. Бытие располагает строителей и земледельцев в знакомом пейзаже, на родной земле. Анонимное, нейтральное, оно нравственно безразлично управляет как бы героической свободой, не знающей чувства вины по отношению к Другому.

Действительно, родная земля определяет всю западную цивилизацию собственности, эксплуатации, политической тирании и войны. Хайдеггер не оспаривает до-техническое право собственности, осуществляющееся именно в укорененности восприятия, которое, впрочем, никто не описал столь гениально, как он. Восприятие, при котором в конце концов утверждается самое абстрактное геометрическое пространство; но такое восприятие не имеет места во всей бесконечности математического

пространства. Хайдеггеровские исследования мира, исходившие в «Бытии и времени» из подручности сработанных вещей, вдохновляются в его поздней философии возвышенными пейзажами Природы — безличным плодородием, матрицей частных существ, неисчерпаемым материалом вещей.

Хайдеггер не только подводит итог эволюции западной философии в целом. Он самым патетическим образом восхваляет ее антирелигиозную сущность, ставшую религией наизуот. Таким образом, трезвая строгость тех, кто провозглашает себя друзьями истины и врагами мнения, имеет, возможно, таинственное продолжение! Атеизм у Хайдеггера — это язычество, досократические тексты — анти-Писание. Хайдеггер показывает степень опьянения трезвой строгости философов.

В итоге известные тезисы хайдеггеровской философии — примат Бытия над сущим, онтологии над метафизикой — окончательно утверждают традицию доминирования Самождественного над Другим, где свобода — даже тождественная разуму — предшествует справедливости. Но разве последняя не состоит в том, чтобы отдавать предпочтение обязательствам перед Другим, а не собой, — в том, чтобы ставить Другого перед Самождественным?

### 3. Идея Бесконечного.

Меня термины местами, мы полагаем следовать по крайней мере столь же древней традиции — традиции, не выводящей право из власти и не сводящей *любое иное* к Тождественному. Возражая последователям Хайдеггера и неогегельянам, для которых философия начинается с атеизма, следует сказать, что традиция Другого не обязательно является религиозной: она — философская. Ее придерживается Платон, когда ставит Благо над бытием и определяет в «Федре» истинный дискурс как разговор с богами. Но именно картезианский анализ идеи бесконечного наиболее характерным образом наметил структуру, лишь *формальный абрис* которой мы, впрочем, хотим сохранить.

Мыслящий субъект у Декарта поддерживает связь с Бесконечным. Это не та связь, которая соединяет содержащее с содержанием — ведь мыслящий субъект не может содержать Бесконечное, и не та, что соединяет содержание с содержащим, так как мыслящий субъект отделен от Бесконечного. Эта столь негативно описанная связь — идея Бесконечного в нас.

Разумеется, у нас есть идеи и о вещах: но исключительность идеи бесконечного состоит в том, что ее *ideatum* превосходит идею. Что касается идеи бесконечного, дистанция между идеей и *ideatum* не равна дистанции, отделяющей мыслительный акт от его объекта в других представлениях. Пропасть, отделяющая мыслительный акт от его объекта, не достаточно глубока для того, чтобы Декарт не мог сказать, что душа сама может отдавать себе отчет об идеях конечных вещей. Одухотворяющая идею бесконечного интенциональность не сравнима ни с какой другой: она направлена на то, что не может объять, и в этом смысле именно на Бесконечное. В противовес приведенным нами выше формулировкам, иначе-



вость бесконечного не исчезает, не стирается в мыслящем ее мышлении. Мысля бесконечное, Я сразу *мыслит о большем, чем думает*. Бесконечное не входит в *идею* бесконечного, не постигается: эта идея — не концепт. Бесконечное — это радикально, абсолютно иное. Трансценденция бесконечного по отношению к отделенному от него и мыслящему его Я является первым признаком его бесконечности.

Таким образом, идея бесконечного — не единственная, учащая тому, что неизвестно. Она была *вложена* в нас. Это не воспоминание. Вот опыт в единственно радикальном смысле слова: связь с внешним, Другим, но эта экстериторность не интегрируется с Тожественным. Мыслитель, обладающий идеей бесконечного, *превосходит себя*, и такое расширение, приращение идут не изнутри, как в знаменитом *проекте* современных философов, когда творящий субъект превосходит себя.

Как подобная структура может оставаться философской? Каково отношение, которое, оставаясь *большим в меньшем*, не превращается в связь, при которой, согласно мистикам, привлеченная огнем бабочка сгорает в огне? Как сохранить разделение существ, не впасть в соучастие, против которого протестовала, и в этом ее бессмертная заслуга, философия Тожественного?

#### 4. Идея бесконечного и лик Другого.

Опыт, идея бесконечного заключены в связи с Другим. Идея бесконечного — это социальная связь.

Эта связь состоит в обращении к абсолютно внешнему существу. Такую экстериторность гарантирует и создает бесконечность этого существа, которую поэтому даже нельзя вместить. Она не эквивалентна дистанции между субъектом и объектом. Как мы знаем, объект интегрируется с тождеством идентичного себе. Я превращает его в тему и, следовательно, в трофей, добычу или жертву. Экстериторность бесконечного существа проявляется в его абсолютном сопротивлении, которое оно самим своим появлением, своим богоявлением противопоставляет всей моей власти. Его богоявление — не просто чувственное или интеллигибельное световое явление формы, но то самое *нет*, брошенное власти. Вот его *логос*: «Ты не убьешь меня».

Конечно, Другой поддается моей власти, всем моим хитростям и преступлениям. Или изо всех сил сопротивляется мне, прибегая к непредвиденным ресурсам собственной свободы. Я меряюсь с ним силами. Но он может также — и здесь он открывает мне свое лицо — безмерно противостоять мне, полностью открывая свои совершенно незащищенные, невооруженные глаза, — прямою, абсолютной искренностью своего взгляда. Проявляющее себя во всех авантюрах, замкнутых на Себе, солипсистское беспокойство сознания на этом заканчивается: подлинная экстериторность заключена в таком взгляде, запрещающем мне побеждать. Не то, чтобы победа бросала вызов моей слишком слабой власти: просто *я не могу больше обладать властью*; как мы увидим ниже, структура моей свободы полностью меняется. Здесь устанавливается связь не со слишком сильным сопротивлением, но с абсолютно Другим — с сопротивле-

нием того, что лишено сопротивления, — с этическим сопротивлением. Оно открывает само измерение бесконечного — того, что останавливает неотразимый империализм Тожественного и Я. Мы называем *лицом* богоявление того, что может непосредственно, а тем самым также и внешне, предстать перед Я.

Лик вовсе не похож на пластическую форму, всегда уже покинутую, преданную являемым ею существом, подобно мрамору, в котором уже нет представляемых им богов. Он отличается от морды животного, где бытие в этой тупости, грубости еще не постигает себя. В лике выраженное *присутствует* при выражении, выражает само свое выражение — всегда остается господином открываемого смысла. Это в своем роде «чистый акт», избегающий отождествления, не вмещающийся в уже известное, приходящий, как говорил Платон, себе на помощь, говорящий. Богоявление лика — в полной мере язык.

Этическое сопротивление — это присутствие бесконечного. Если бы написанное на лице сопротивление убийству было реальным, а не этическим, мы имели бы дело с очень слабой или очень сильной реальностью. Она, быть может, обрекла бы нашу волю на поражение. Воля сочла бы себя неразумной или произвольной. Но мы не имели бы доступа к внешнему бытию, к тому, что нельзя полностью вместить, чем нельзя абсолютно обладать, где наша свобода отказывается от империализма Я, где она оказывается не только произвольной, но и несправедливой. Но тогда Другой — не просто другая свобода: чтобы осведомить меня о несправедливости, его взгляд должен исходить из измерения идеала. Нужно, чтобы Другой был ближе к Богу, чем Я. Разумеется, это не изобретение философа, но изначальная данность нравственного сознания, которое можно определить как сознание привилегии Другого по отношению ко мне. Настоящая справедливость начинается с Другого.

## 5. Идея бесконечного как желание.

Этическое отношение не вырастает из предварительного отношения познания. Это основание, а не надстройка. Отличить его от познания не значит свести к субъективному чувству. Лишь идея бесконечного, где существо превосходит идею и где Иной превосходит Тожественное, порывает с внутренними играми души и заслуживает называться опытом, связью с внешним. Тогда она более *когнитивна*, чем само познание: к ней причастна объективность в целом.

Видение в Боге (из «Второй Метафизической Беседы») Мальбранша одновременно выражает такое соотнесение любого познания с идеей бесконечного и тот факт, что идея бесконечного не похожа на соотносящаяся с ней знания. Действительно, невозможно утверждать, что сама эта идея является предметом рассуждения или объективацией, не сводя ее к присутствию Иного в Тожественном, присутствию, которое она как раз оспаривает. Декарт сохраняет в этом отношении некоторую двусмысленность, так как *cogito* основано на Боге, обосновывая в то же время существование Бога: приоритет Бесконечного подчинен свободному согласию воли, изначально распоряжающейся собой.

Движение души более когнитивно, чем познание, его структура отличается от созерцания — вот положение, где мы не согласны с буквой картезианства. Бесконечное — не объект созерцания, то есть оно не соразмерно мыслящему его мышлению. Идея бесконечного — это мышление, *ежесекундно мыслящее больше, чем мыслит*. Мышление, мыслящее больше, чем мыслит — это Желание. Желание «измеряет» бесконечность бесконечного.

Термин, выбранный нами, чтобы отметить рост, увеличение такого превосхождения, противоположен эмоциональности любви и скудости потребности. По ту сторону удовлетворенного голода, утоленной жажды и успокоенных чувств существует Другой, абсолютно другой, которого желают вне этого удовлетворения, без телесных жестов насыщения Желания, без возможности изобретения новых ласк. Желание, которое невозможно удовлетворить не потому, что оно возбуждено бесконечным голодом, но потому, что оно не требует пищи. Желание без удовлетворения, становящееся тем самым актом инаковости Другого. Оно помещает его в измерение высоты и идеала, открываемого им именно в бытии.

Желания, которые можно удовлетворить, лишь временами подходят на Желание, — в разочарованиях удовлетворения или увеличении пустоты, вторящей их сладострастию. Их напрасно принимают за сущность желания. Подлинное Желание — то, которое не удовлетворяется, но углубляется Желанным. Это доброта. Оно не соотносится с утраченной родной или полной, это не боль возвращения, не ностальгия. Это нехватка целостно *существующего* существа, которому всего хватает. Нельзя ли интерпретировать платоновский миф о любви, детище изобилия и бедности, как свидетельствующий о бедности богатства, недостаточности самодостаточного в Желании? Не утверждал ли Платон не-ностальгическую природу Желания, полноту и радость испытывающего его существа, отвергая в «Пире» миф об андрогине?

## 6. Идея бесконечного и нравственное сознание.

Как избегает лик неограниченной власти располагающей очевидностью воли? Познать лицо — не значит ли *осознать* его, а осознать — *свободно* принять? Не приводит ли неизбежно идея бесконечного как *идея* к схеме Тожественного, вбирающего Другое? Если только идея бесконечного не означает крах спокойной совести Тожественного. Действительно, все происходит так, как будто присутствие лика — идеи бесконечного во Мне — ставит под вопрос мою свободу.

Своеволие произвольно, необходимо преодолеть эту первоначальную стадию — философы в этом издавна уверены. Но произвол отсылает всех к рациональному обоснованию, оправданию свободы самой свободой. Рациональное обоснование свободы — еще одно преимущество Тожественного.

Впрочем, необходимость оправдания произвола связана лишь с неудачей власти произвола. *Сама спонтанность свободы не ставится под вопрос* — такой представляется господствующая в западной философии традиция. Трагическим или скандальным будет только ограничение свобо-

ды. Свобода представляет собой проблему лишь тогда, когда ее не избирают. Неудача моей спонтанности пробуждает разум и теорию. Возникает боль — как мать мудрости. Неудача побудит меня обуздать ярость и упорядочит человеческие отношения, так как все дозволено, кроме невозможного. И прежде всего современные политические теории, начиная с Гоббса, выводят общественный порядок из легитимности, неоспоримых прав свободы.

Лик Другого — открытие не произвола воли, но ее несправедливости. Сознание моей неправоты возникает, когда я склоняюсь не перед фактом, а перед Другим. Лик Другого предстает передо мной не как препятствие, не как оцениваемая мною угроза, но как то, что оценивает меня. Чтобы я почувствовал себя неправым, я должен соотносить себя с бесконечным. Чтобы познать собственное несовершенство, нужно обладать идеей бесконечного, являющейся также, как это было известно Декарту, идеей совершенного. Бесконечное не останавливает меня подобно силе, побеждающей мою силу; оно ставит под вопрос наивное право моей власти, победительную спонтанность живого, «наступательную силу».

Но такой способ соизмеряться с совершенством бесконечного не является очередным теоретическим соображением, благодаря которому свобода спонтанно возвратит себе свои права. Это *стыд*, который испытывает свобода, обнаруживающая убийственность и узурпаторство самого своего применения. Экзебет второго века, озабоченный скорее тем, что он должен сделать, чем тем, на что может надеяться, не понимал, что вместо того, чтобы сразу знакомить нас с первыми заветами Исхода, Библия начинается с рассказа о сотворении. С большим трудом соглашается он с тем, что для жизни праведника рассказ о сотворении мира все же необходим: если бы земля не была *дана* человеку, но просто *взята* им, он бы владел ею лишь как разбойник. Спонтанное наивное обладание не оправдано заслугой собственной спонтанности.

Существование не обречено на свободу: оно судимо и инвестировано как свобода. Свобода не может предстать совершенно нагой. Сама нравственная жизнь образована вложением свободы. Она насквозь гетерономна.

Воля — предмет осуждения во встрече с Другим — не берет на себя принятого суждения. Это снова было бы возвращением Самотождественного, в конечном счете принимающего решение о Другом; автономия поглотила бы гетерономию. Становящаяся *добротой* свобода воли уже не похожа на победительную самодостаточную спонтанность Я и счастья как высшего движения бытия. Она подобна ее инверсии. Коль скоро жизнь свободы обнаруживает свою неправедность, жизнь свободы в гетерономии заключается для свободы в бесконечном стремлении все больше ставить себя под сомнение. Так углубляется сама глубина интериорности. Рост моих требований к себе усугубляет вынесенное обо мне суждение, то есть мою ответственность. А усугубление моей ответственности увеличивает эти требования. В этом движении за моей свободой не остается последнего слова, я уже не могу вернуться к одиночеству или, если угодно, нравственное сознание сущностно неудовлетворено: или, если угодно, это снова Желание.

Неудовлетворенность нравственного сознания — не только боль тонких взыскательных душ, но и сжатие, пустота, уход в себя, одним словом — систола сознания; само этическое сознание упоминается в нашем изложении не как «особо рекомендуемый» вид сознания, но как конкретная форма, которую принимает движение более фундаментальное, чем свобода. — идея бесконечного как конкретная форма того, что предшествует свободе и тем не менее не приводит нас ни к насилию, ни к смешению раздельного, ни к необходимости, ни к фатальности.

Вот, наконец, привилегированная ситуация, когда оказываешься не один. Но такая ситуация не предоставляет доказательства существования Другого потому, что доказательство уже предполагает стремление принять свободу воли, уверенность. Так что отмеченная свободой воли ситуация предшествует доказательству. Действительно, любая уверенность — результат одинокой свободы. *Априорное* мысленное принятие реальности, согласие моей свободы воли; свобода — последний жест познания. Очная ставка, при которой свобода ставится под сомнение как несправедливая, встречается с господином и судьей, предворяет как уверенность, так и неуверенность.

Ситуация — это опыт в самом строгом смысле слова: контакт с реальностью, не оформленной какой-либо *априорной* идеей, превосходящей их все; именно поэтому мы смогли говорить о бесконечном. Ни одно движение свободы не способно присвоить себе лик или как бы «конституировать» его. Лик уже присутствовал, когда его предвосхищали или создавали — он участвовал в этом, говорил. Лик — это чистый опыт, опыт без концепта. Концепция, посредством которой данные наших чувств аккумулируются в Я, в отношении Другого заканчивается разочарованием из-за сопротивления, на которое наталкиваются все попытки объять реальное. Но следует различать чисто негативное непонимание Другого, зависящее от нашей злой воли, и сущностное непонимание Бесконечного, обладающее позитивной стороной — нравственное сознание и Желание.

Неудовлетворенность нравственного сознания, разочарование по отношению к другому совпадают с Желанием. Таково одно из главных положений нашего изложения. Желание бесконечного обладает не сентиментальной снисходительностью любви, но строгостью морального требования. А строгость морального требования не является грубо навязанной — это Желание, вызываемое притягательностью и бесконечной высотой самого бытия, во благо чего творится добро. Бог правит лишь посредством людей, ради которых следует действовать.

Сознание — свое присутствие перед собой — считается высшей темой рефлексии. Нравственное сознание — вариация на эту тему, разновидность сознания — добавляет заботу о ценностях и нормах. По этому поводу мы задали несколько вопросов: может ли самасть предстать перед собой с такой естественной снисходительностью? Может ли она предстать перед собственными глазами, не испытывая стыда? Возможен ли нарциссизм<sup>3</sup>? Не является ли нравственное сознание критикой и принципом присутствия своего перед собой? Тогда, если сущность философии состоит в восхождении от достоверности к принципу, если она жива благодаря критике, лик Другого будет самым началом философии. Тезис о гетерономии порывает с весьма почтенной традицией. Зато ситуация, в

которой ты не один, не сводится к счастливой встрече дружественных душ, приветствующих друг друга и вступающих в беседу. Эта ситуация — нравственное сознание: вынесение моей свободы на суд Другого. Изменение уровня, позволившее нам заметить во взгляде того, кому мы обязаны справедливостью, измерение высоты и идеала.

## А priori и субъективность<sup>4</sup>

По поводу «Понятия а priori» г-на Дюффенна<sup>5</sup>.

Проект этой посвященной понятию *a priori* книги состоит в утверждении существования нередуцируемой функции трансцендентального субъекта; при этом ведущие к своего рода материализму, историцизму и социологизму мотивации не отвергаются с презрением, как это происходит в традиционном идеализме.

*A priori*, о котором идет речь — материальное *a priori* Гуссерля. Формальное *a priori* не первостепенно. Начиная с «Формальной и трансцендентальной логики» Гуссерля (а для осведомленного читателя — начиная уже с «Логических исследований»), формальное создается посредством материального генезиса<sup>6</sup>. Начиная с 1901 г. понятие материального *a priori* воспринимается как конец трансцендентального идеализма: Бытие «личное», в оригинале проявляется в познании в соответствии с выстраиваемыми его структурами; познающий субъект воспринимает это проявление вне какой-либо конституирующей деятельности. По правде говоря, феноменология никогда не утрачивала онтологического значения, приданного ей ее первыми сторонниками. Предложенная Хайдеггером философия Бытия позволяла взять реванш всем тем, кто был сбит с толку трансцендентальным идеализмом «Идей». Интенциональность сознания — уже не просто тот факт, что любое сознание это сознание чего-либо: любое «что-либо» проявляется, являясь по существу выявлением или раскрытием, то есть истиной, и в этом смысле пробуждает мысль. Действительно, для Хайдеггера, как и для Гуссерля, исходный феномен истины определяется проявлением бытия, а не суждением мыслителя. Тот способ, каким раскрывается или скрывается Бытие сущего, направляет мышление, культуру и историю; это бытие, *дающее пищу мышлению*. Но сияющему Бытию необходим мыслитель, или субъект, или человек. Современная философия одновременно антиидеалистична и озабочена местом, уникальной миссией человека во всеобщей экономике Бытия. Любую истину она ищет в бытии — до такой степени, что помещает мышление в Бытие вместо того, чтобы прогнать мышление Бытию; но несмотря на столь упорный онтологизм, она неспособна забыть Канта. Верность духу, если не букве кантианства, дуализму трансцендентальной философии, а также составным частям системы подтверждается каждой страницей книги г-на Дюффенна; впрочем, хайдеггеровское видение Канта уже не является единственным и даже главным ориентиром интерпретации, основанной на недавних важных трудах г-на Вюймена.

Априорные структуры для г-на Дюффенна — не произведение субъекта. Они вычитываются из опыта, исходят от Бытия, проявляются в нем

не только как *формальные* и *субъективные* условия объективности, но «как ценность, эмоциональное качество, мифическое значение» (с.55). «Объект не ждет от субъекта ничего, кроме своего осуществления в познании» (с.141). *A priori* — это возникновение в ходе опыта *для* субъекта, а не *посредством* субъекта значений, проясняющих опыт в целом и только и дающих возможность его уроков *a posteriori*. Увиденное в Бытии *a priori* дает возможность видеть. Такова его созидательная функция. Такое *a priori* вспыхивает лишь в опыте и, следовательно, в каком-то смысле связано с обстоятельствами и потребностями Истории. Сама его универсальность взывает к согласию эмпирических субъектов. Такие потребности и обстоятельства — не *причины* понятий *a priori*. Последние представляются непорожденными и непорождаемыми. Их неисчерпаемая в отношении совершенно готовых значений непосредственность не похожа на непосредственность освежающего контакта с эмпирией. И тем не менее в ней выражается объект: «Выражать себя значит присутствовать, присутствовать по-настоящему в том, что выражено» (с.134). Тем самым *a priori* — интеллигибельность бытия; выраженный объект присутствует как особенный, но, в качестве выраженного, превосходит особенное: его раскрытие — это универсализация. Таковы тонкие, но четко очерченные различия. Эти априорные значения походят на формы *геистальтизма*, независимые даже от операций сравнения и констатации, к которым еще прибегал радикальный эмпиризм (Юм и логический позитивизм) для формирования идей исхода из опыта. Ведь материальное *a priori* — не общая абстрактная идея, сформированная исхода из произвольного определения, когда объем ее понятий произвольно ограничен. «Сущность непосредственно дана мне в опыте... Так, этот играющий ребенок говорит мне о детстве, но о детстве говорит мне и весна... или тема Моцарта» (с.99). Всеобщность проявляется здесь в «соответствиях» в бодлеровском смысле. Метафора (в своем изложении г-н Дюфренн избегает ее) предстает как выражение фундаментальных связей бытия. «...Может существовать больше соответствий между объектами разных видов, между музыкой Моцарта и поэзией Малларме, чем между объектами одного вида — музыкой Равеля и музыкой Франка» (с.100). Такие взгляды, в частности, позволяют отличить сущность *a priori* от критикуемого Бергсоном понятия.

В качестве познания того, что не имеет генезиса, и, следовательно, не находящегося после «чего-то», то есть временного начала, субъект «укооряется во вневременном, хотя проявляется и осуществляется лишь во времени» (с.149). В этом утверждении *a priori* совпадает с утверждением человеческой свободы: «родственный» непорождаемому, человек, не будучи первопричиной, не сводится к состоянию простого результата.

Не являясь ни отражением, ни творцом конституирующих мир априорных структур, субъект знает их виртуальным знанием, не являющимся субстратом прошлого опыта. Но «логическое предшествование, то есть вневременность *a priori*, во временном порядке переходит в радикальное предшествование» (с.130), являясь в этом смысле вневременным. Психика — это связь с «предшествующим» вневременным. Психика — это память. Речь идет о памяти, направленной на абсолютное прошлое, «глубокое некогда, вечно недостижимое некогда», никогда не бывшее настоя-

щим. О памяти в модусе бергсоновского бессознательного, где полнота прошлого еще не «разменена на образы». Будучи сознательными, «известными», образы уменьшили бы бессознательную полноту виртуального. Присутствие себя перед собой в этой изначальной памяти обуславливает память, направленную на прошлое, реально пережитое на опыте. *Экзистенциальное a priori* не только познано субъектом, но и является таким виртуальным *a priori*: глагол *быть* как бы становится переходным.

Подобная концепция субъекта объединяет его трансцендентальную вневременную структуру с темпоральностью и психикой. «Быть трансцендентальным субъектом значит быть личностным субъектом» (с.164), а не чисто логическим коррелятом объективных синтезов. Чрезвычайно интересно также, что Бергсон рассматривается как источник философии существования, а бергсоновские чистая память и бессознательное интерпретируются как еще не разменная на образы полнота, а не как фильм о прошлом.

Исходя именно из *a priori*, интерпретация субъекта в плане психическом завершается анализом, выявляющим воплощение и социальность субъекта. Как и вообще в этой книге, большое место принадлежит материализму и социологизму. Не вопреки, а благодаря им гарантируется трансцендентальный статус субъекта и тем самым дуализм человека и мира. Как виртуальная родственность субъекта структурам Бытия, *a priori* позволяет субъекту утвердиться и в качестве предшествующего временному становлению, и в качестве временного. Но темпоральность — это судьба, или овеществление, или телесность. Не нарушая временного предназначения, посредством движений, остающихся временными и телесными, субъект утверждает в качестве Я. «Единство субъекта и есть единство этого процесса. Я есть отрицание того, что я есть; но то, что я есть — это именно тело». «Тело преодолевается и утверждает в одном и том же акте». «Тело утверждает, оспаривая себя». Все одновременно дается материализму и отнимается у него: «С одной стороны, я не свожу к моему телу, потому что я — способ не быть им: я выражаю его, говоря, что оно есть то, что есть я; с другой стороны, оно не определяет меня, хотя в определенном смысле и является внешним, потому что оно слишком близко мне, чтобы влиять на меня; самое большее, что можно сказать — оно конституирует и тем самым ограничивает меня, потому что в конце концов я есть то, что есть оно» (с.215). Таким образом, г-н Дюфренн принимает философскую реабилитацию тела, известную нам по творчеству Мерло-Понти. Он без колебаний употребляет формулировки, отождествляющие мышление с телом. Но он не только хотел бы найти в сознании тело в качестве объекта, либо даже модуса сознания, значения сознания. Он хотел бы сохранить за ним всю материальную тяжесть в-себе.

Субъект, родственность структурам *a priori*, является также социализированным: социальность не поглощает, а составляет его трансцендентальную сущность: сама объективность *a priori* включает Другого, равного мне. Прежде чем познать себя, *знают* другого: *безличная форма «он»* — не анонимность неподлинного, а одновременность во мне особенного и общего. (Но здесь нам хотелось бы спросить, действительно ли этот априорно выявленный Другой равен мне? Не то, чтобы он был неравен мне — но



не предшествует ли инаковость Другого вырисовывающемуся в моральном плане равенству и неравенству, когда Другой прежде всего превосходит меня?) Подобно телу, общество — это судьба: я не выбирал общество так же, как не выбирал свое тело. Если я восстаю против общества, то говорю обществу *нет* на языке этого общества. *Я есть* культура: но и здесь я не растворяюсь в той культуре, которой являюсь. «Я есть культура, и в этой мере она информирует и ограничивает меня: она — это я, и в этой мере я информирую и ограничиваю ее: я живу в ней и она живет во мне. Эти два предложения обосновывают действия культурной антропологии и социальной психологии — но при условии постоянного соблюдения взаимности» (с.216). Лишь субъективность личности обладает нередуцируемым особенным. Ей принадлежит привилегия осуществления трансцендентальной функции, которую не может дать общество. И здесь снова налицо обращение к бергсонизму или его подходу: связь трансцендентального и социального должна мыслиться «примерно так, как Бергсон мыслит связь жизни и материи: материя — препятствие для жизни и вместе с тем жизненный субстрат. Так же и с социальным». То же самое относится к динамическому плану истории: человек отвечает за историю, которой является. История предполагает, а человек располагает. Необычайно точное и, учитывая современную моду, смелое соображение.

Итак, никакой материализм, никакой историзм не смогли бы поставить под вопрос дуализм человека и мира, подлинно кантовский дуализм. Если в последней части своей книги г-н Дюфренн и предполагает преодоление такого дуализма, он осознает, что предполагаемый порядок — порядок уже не мышления, но поэзии, плоскость чувства. Можно почувствовать единство человека и мира. Но чувство у г-на Дюфренна не соответствует темной несформулированной мысли; радикально отличаясь от мышления, оно не может иметь онтологических притязаний. Поэзия не присоединяется к философскому *высказыванию*. В наши дни этот тезис свидетельствует о явной независимости.

«Объект не ждет от субъекта ничего, кроме своего осуществления в познании». Согласно этой формулировке, субъект, даже не конституирующий, важен для осуществления Бытия, хотя Бытие уже само по себе структурировано и выстроено. Чего ему не хватает? Чего оно ждет от субъекта?

Этот вопрос адресован не только г-ну Дюфренну, но и всей современной философии в той мере, в какой она не желает, вопреки Гегелю, утверждать субъект как ту точку, где *в-себе* существует *для-себя*, то есть он ничем не ограничен и, по Гегелю, таким образом *совершенствуется* его существование, освобождаясь от всякой экстерииорности, любых препятствий.

Попытка ответить на этот вопрос побуждает современных философов выступить против понятия субъекта и объекта. Они не только изучают, не открывается ли случайно субъект объекта вместо того, чтобы замыкаться на нем: не вбирает ли случайно *мышление Бытие* вместо того, чтобы конституировать его. Бытию неважно, открыта или закрыта ведущая в него дверь. Отражение в мышлении или субъекте — это для Бытия или объекта роскошь. Оригинальность феноменологического замысла, приведенная к Хайдеггеру, не ограничивается заменой, посредством интенци-

ональности, закрытого субъекта открытым субъектом, но позволяет понять, исходя из отношений, отличных от закрытости и открытости, активности и пассивности, бытие мышления и бытие Бытия, сами эти открытость и закрытость. Во всяком случае, как бы ни обстояло дело с философией Хайдеггера, необходимо обосновать дуализм, но не посредством вытекающей из него игры отражений. Несомненно, таинственную формулировку о человеке — пастыре Бытия следует понимать исходя из поиска новых ориентиров интеллигибельности.

Таким образом, объем вступающих в трансцендентальное соотношение областей существования — технической, экономической, политической, поэтической и религиозной — значителен. Но действительно ли удалось обойтись без одухотворяющей это соотношение связи «субъект-объект»? Понятия человека, мира, бытия-в-мире или бытия в ситуации не редуцируют и не обосновывают, но сохраняют конечную полярность бытия, вступающего в эту уникальную связь. Нередуцируемым остается отделение субъекта от Бытия, тем не менее затронутого им; его по существу абстрактный характер, несмотря на пребывание в мире, обретенную культуру; его приоритет, главенство, независимость, отличные от тех, что свойственны причине, предпосылке или математическому принципу. Быть может, такое отделение и независимость не вытекают, как это полагают Хайдеггер и хайдеггерианцы, из забывшей о Бытии абстракции, не признающей конкретной полноты человеческого присутствия в мире. Быть может, источник этой независимости — не от мира. Не обуреваем ли субъект идеей Бесконечного до жизни в мире? Не является ли он единственным и абстрактным в качестве собеседника, отвечающего за Другого? Можно показать, что существует переход от идеи Бесконечного к нашей ответственности. Можно показать, что очертания понятий, претендующих на выражение «Бытия сущего» и условий человеческого, уже носят антропологический характер; антропология — источник любого значения: под напыщенным «экзистенциалом» (*existential*) таятся экзистенциальные (*existentielles*) значения, обосновывающие все другие значения. В довершение можно показать искусственный, я хочу сказать, поэтический, аспект понятий, стремящихся описать Бытие сущего минувшая человеческое. или, наконец, их диалектический смысл. Об этом, несомненно, размышляет г-н Дюфренн, когда отвергает некоторые суггестивные, поэтические понятия, которые нельзя «мыслить», или когда напоминает о критике г-ном Вюйменом хайдеггеровских исследований темпоральности — уже не являющихся ни экзистенциальными и не экзистенциалами, а диалектическими, что переносит их во вневременное.

*A priori* — это всегда выражение, говорит г-н Дюфренн (с.133-135). Благодаря чему выражение определяет все другие проявления, как не благодаря способности изливать самое субстанцию, пронзая форму покрывающих ее атрибутов? Где, если не в человеческом лике, происходит такое излияние? Все приводимые г-ном Дюфренном примеры *a priori*, противопоставленного общим идеям, мыслимы лишь в человеческом порядке — то есть в том, который намечается, когда Другой открылся мне: это и детство, и Равель, и Франк, и даже благородство лошади. Обладает ли им лошадь вне взнуздавшего ее человека и вне конных прогулок, разорвавших, как и другие способы столкновения с человеческим, плотную тя-

жесть окружающей нас среды, придав ей глубину и смысл, утвердив в качестве предстоящего нам мира? Весенняя свежесть и даже окаменелость камня распространяют истинное сияние лишь в *выражающем* мире, где Другой выражает себя. Значения возникают не только как *некоторые* системы в дисперсии опыта (как полагает гештальтпсихология). Значения — это присутствие Другого, его лицо и след. Значения обосновывают соединения, а не соединения — значения. Только встреча с человеческим наделена смыслом. *Gestalt* обоснован лицом.

Открывая интенциональность сознания, обоснованную некогда в классической доктрине как сознание чего-либо..., но усложненную с тех пор всеми другими предложениями — сознание в..., сознание посредством..., сознание для..., сознание с..., сознание к..., сознание у..., и т.д., феноменология претендует на предшествование картезианскому различению души и тела, идеалистическому различению субъекта и объекта. Отныне объект уже исследован, украшен, обработан, проникнут или вобран Историей — миром, а не чистой природой; отныне субъект натурализован, воплощен, он социален, историчен — человек, а не единица *Я мыслю*, чисто логическая функция. Г-н Дюфренн дошел до конца: некоторые материалистические формулировки Мерло-Понти и Сартра для него недостаточно радикальны. И вместе с тем он показывает, что человек остается трансцендентальным субъектом, а мир — радикально отличным от человека. «Как субъект, человек нередуцируем» (с.224). Оппозиция между человеком и Миром сохраняется вопреки материализму чисто позитивистского происхождения. Она, разумеется, утратила значение антитезы: человек противостоит миру *в* мире, он борется со своим телом *посредством* тела, он проживает вечность *в* историческом развитии. Такая оппозиция присуща не только надстройкам Бытия. Она первична и окончательна. Весь этот трансцендентальный материализм не слишком материалистичен! Декартовское различие души и тела, выявляющее субъекта, способного мыслить объект, но совершенно неспособного соединиться с ним (без *deus ex machina*), менее преодолимо, чем кажется. Все спекуляции, начиная с Бергсона и кончая Мерло-Понти, сохраняя сущность субъекта, выявляют, быть может, лишь бирановский опыт усилия, где тело одновременно является трансценденцией, органом и препятствием. Это не результат абстрактного размышления о сознании. Не является ли неинтелигибельность соединения души и тела коренной? Неоспоримый факт этого единства не отменяет его неинтелигибельности. Феноменологические исследования, в частности, г-на Дюфренна, прекрасно описывают его интенциональные взаимосвязи; но они не раскрывают его тайны, так же как и физиологические исследования прошлого (и настоящего). Если только не отдавать преимущество сознанию, подобно идеалистам (тело — это значение; если не объект, то, по крайней мере, модус сознания; но г-н Дюфренн не хочет этого), или не обратиться к диалектике.

Откуда берется энергия трансцендентального движения, противостоящая увязанию, тогда как мир, где мы живем, обволакивает нас и проникает в нас, а «созданные нашими руками» культуры господствуют над нами? Положение «трансцендентального субъекта» — или того, что остается от него «в ситуации», — было бы немислимо, если бы человек не

поддерживал связь с бытием — лицом к лицу. Конечно, идеализм был неправ, ища ее в представлении о мире, но справедливо постулировал ее. Касаясь мира объективным мышлением, человек уже соотносится с ним. Но философы не только мечтают об отношении лицом к лицу — забыв о Бытии, они готовы оторвать «объективное мышление» от его глубинных корней. Эта связь осуществляется вприятии Другого, когда, абсолютно, собственнлично присутствуя, Другой совершенно не метафорически оказывается передо мной лицом к лицу.

## След другого<sup>7</sup>

### 1. Бытие и Самождественное.

Я — по преимуществу отождествление, источник самого феномена тождества. Действительно, тождественность Я — не постоянство неизменного качества. Я являюсь самим собой не из-за той или иной черты характера, идентифицируемой мною заранее, чтобы остаться тем же. Именно потому, что я изначально являюсь самождественным — *me ipse*, самостью, я могу идентифицировать любой объект, черту характера, любое существо.

Такое отождествление не является просто «повторением» себя. Я как «А есть А» — это «А, беспокоящееся об А», или «А, наслаждающееся А», и всегда — «А, направленное на А». *Вне меня* ходатайствует за меня в потребности: *вне меня* — это *для меня*. Тавтология самости — это эгоизм.

Истинное познание, когда Я «предоставляет действовать», сиять постороннему существу, не прерывает такого изначального отождествления. не вытягивает безвозвратно Я из себя. Это бытие *входит* в сферу истинного познания. Становясь предметом рассуждения, оно, разумеется, сохраняет чуждость по отношению к охватывающему его мыслителю. Но оно тут же перестает затрагивать мышление. Соотносясь с познанием, этот посторонний некоторым образом натурализуется. В себе — и, следовательно, *вне* мышления, будучи *отличным* от него, иным — он, тем не менее, лишен варварской дикости инаковости. У него есть смысл. Бытие распространяется в эманулирующих из него бесконечных образах, расширяющихся в силу вездесущности, чтобы проникнуть в человеческую интериорность. Оно является и сияет, как будто сама полнота его инаковости превосходит скрывающую его тайну, чтобы произойти. Удивив Я, бытие в действительности не изменяет тождественности Я. Непонятность, из которой оно проистекает, поддается исследованию. Таким образом, она открывается, подобно будущему, чья темнота — лишь непрозрачность как производное плотности наслоившихся прозрачностей. Память помешает само прошлое в это будущее, на которое отваживается историческое исследование, интерпретация. Следы необратимого прошлого принимаются за знаки, обеспечивающие открытие и единство Мира. Приоритет будущего среди «экстазов» времени конституирует познание как понимание бытия. Такой приоритет свидетельствует об адекватности Бытия Мышлению. Таким образом, идея бытия, посредством которой философы интерпретируют нередуци-

руемую чуждость Не-Я, оказывается соразмерна Тожественному. Это сама по себе адекватная идея.

По Хайдеггеру. Бытие сущего — Различие в себе и, следовательно, Инаковость — светит, всегда будучи сокрытым и уже забытым. Но поэты и философы на мгновение усиливают его невыразимую сущность в терминах света и тьмы, раскрытия и сокрытости, истинности и неистинности, — то есть подходя к Бытию сущего с приоритетом будущего.

Интенциональность, обнаруженная феноменологическим направлением в практике и эмоциональности, подтверждает тот факт, что самосознание — или самоотождествление — не является несовместимым с сознанием чего-либо... или сознанием бытия. И наоборот, вся серьезность бытия может разрешиться в играх интериорности, пребывая на краю иллюзии — так неоспорима адекватность. Возможно, явление бытия — это видимость. Тень принимают за добычу, добычу отпускают ради тени. Декарт полагал, что можно самому постичь небо и солнце, при всем их великолепии. Любой опыт, каким бы он ни был пассивным, склонным к приятию, тут же превращается в «конституирование» воспринимаемого бытия так, словно *данность* извлечена из себя, словно смысл, который она несет, был придан ей мною. Бытие заключает в себе возможность идеализма.

Западная философия тождественна раскрытию Другого, при котором Другой, проявляясь в качестве бытия, утрачивает инаковость. Начиная с истоков, философия охвачена ужасом, непреодолимой аллергией по отношению к Другому, остающемуся Другим. Поэтому она является преимущественно философией бытия; понимание бытия — ее последнее слово и фундаментальная структура человека. Поэтому она становится также философией имманентности и автономии, или атеизмом. Бог философов от Аристотеля до Лейбница, включая Бога схоластиков — это адекватный разуму, понятый бог, не способный поколебать автономности сознания, находящего себя во всех своих приключениях, возвращающегося к себе подобно Одиссею, которого все его дальние странствия лишь приближают к родному острову.

Доставшаяся нам философия приводит к такому возвращению не только теоретическую мысль, но и любое спонтанное движение сознания. Понятый разумом мир перестает быть другим не только в силу того, что сознание находит в нем себя; любая *позиция* сознания, то есть оценка, чувство, действие, труд и, в более общем смысле, ангажированность, является в конечном счете самосознанием, то есть тождеством и автономностью. Философия Гегеля представляет собой логический итог такой присущей философии аллергии. Эрик Вейль, один из самых глубоких современных интерпретаторов гегельянства, прекрасно выразил это в своей «Логике Философии», показав, каким образом каждая позиция разумного существа превращается в категорию, то есть постигается в новом отношении. Но, согласно философской традиции, он полагает, что итог — это категория, поглощающая любые позиции.

Даже если жизнь предшествует философии, даже если считающая себя антиинтеллектуалистской современная философия настаивает на предшествовании существования по отношению к сущности, жизни по отношению к рассудку, даже если Хайдеггер утверждает понимание бытия как

благоговение и послушание, снисходительность современной философии по отношению к множественности культурных значений и художественных игр избавляет Бытие от инаковости и представляет собой форму философского предпочтения ожидания действию, безразличия к Другому и Другим, отказа от необратимого движения. Современная философия остерегается любого нерасчитанного движения, как будто пронизательность старости должна исправить неосторожность юности. Исходное присвоение действия в том ключе, которым оно должно было руководствоваться — возможно, таково само определение философии.

## 2. Необратимое движение.

И тем не менее характеризующая через имманентность трансценденция бытия — не единственная трансценденция, о которой говорят сами философы. Философы доносят до нас и таинственное послание из потустороннего Бытия.

Трансценденция Блага относительно Бытия ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, это вторая ступень, и нет необходимости сразу вводить ее в хайдеггеровскую интерпретацию Бытия, трансцендентного по отношению к Сущему.

Платиновское Единое утверждается по ту сторону Бытия, а также ἐπέκεινα τοῦ. Единое, о котором говорит Платон в первой гипотезе «Парменида», чуждо определению и ограничению к себе, месту и времени, тождеству с собой и различию по отношению к себе, подобному и неподобному, чуждо бытию и познанию, чьи категории, впрочем, образуются всеми этими атрибутами. Оно отлично от всего этого; оно иное — *абсолютно*, а не является таковым по отношению к некоторому относительному понятию. Оно — Невыявленное; невыявленное не потому, что любое познание якобы слишком ограничено или узко, чтобы уловить его свет. Невыявлено оно потому, что Единое, и потому, что обнаружение предполагает двойственность, не согласующуюся с единством Единого. Единое — по ту сторону бытия не потому, что оно сокрыто, темно. Оно сокрыто, потому что оно — по ту сторону бытия, совсем иное, нежели бытие.

Тогда в каком смысле *абсолютно иное* касается меня? Следует ли отказать от философии при немислимом на первый взгляд соприкосновении с трансценденцией и инаковостью? Быть может, трансценденция доступна лишь абсолютно слепому касанию? Вере, тесно связанной с отсутствием значения? Или, напротив, если платоновская гипотеза Единого как Единого над бытием и познанием не является развитием софизма, не исходит ли она из опыта, отличного от того, при котором Другой превращается в Тожественного? Это — опыт, так как он является движением к Трансцендентному, а также потому, что Самотождественное в этом движении не растворяется экстатически в Другом, сопротивляется пению сирен, не распадается в шорохе анонимного события. Опыт, так или иначе остающийся движением Самотождественного, движением Я; опыт, приближающийся, следовательно, к Трансцендентному, но в значении, которое не было дано опытом. Существует ли обозначение значения, не эквивалентное превращениям Другого в Самотождественное? Может ли существовать что-либо более странное, чем опыт абсолютно эк-

стериорного, что-либо терминологически столь противоречивое, как гетерономный опыт? При утвердительном ответе мы, разумеется, не поддадимся соблазну и иллюзии, состоящих в нахождении посредством философии эмпирических данных позитивных религий, но выявим движение трансценденции, утверждающееся в качестве плацдарма «с другой стороны», без чего простое сосуществование философии и религии в душах и даже цивилизациях — лишь недопустимая леность ума; мы могли бы также поставить под вопрос тезис, согласно которому высшая сущность Человека и истины заключается в *понимании Бытия сущего* — тезис, к которому, следует признать, ведут нас теория, опыт и дискурс.

Искомый нами гетерономный опыт — не способная превратиться в категорию позиция, чье движение к Другому не присваивается отождествлением, не возвращается к собственной исходной точке. Не дается ли она нам тем, что просто называют добротой, и трудом, без которого доброта, по выражению Канта — одно лишь желание (*blosser Wunsch*)?

Но тогда следует мыслить Деяние<sup>27</sup> не как видимое движение некоей основы, в конце концов остающейся самотождественной, подобно энергии, пребывающей равной себе при всех изменениях. Не следует также мыслить его как технику, посредством известной негативности сводящей чужой мир к миру, чья инаковость обратилась в мою идею. Обе эти концепции продолжают утверждать бытие как тождественное себе и сводят его фундаментальное событие к мышлению, являющемуся — таков неизгладимый урок идеализма — мышлением о себе, мышлением о мышлении. *Но на самом деле радикально мыслимое Деяние — это движение Самотождественного к Другому, никогда не возвращающееся к Самотождественному.* Мы хотели бы противопоставить мифу об Одиссее, возвращающемся на Итаку, историю Авраама, навсегда покидающего свою родину ради еще незнакомой земли и даже запрещающего слуге привозить своего сына в эту точку исхода.

Продуманное до конца Деяние требует радикальной щедрости Самотождественного, идущего в деянии к Другому. Следовательно, оно требует *неблагодарности* Другого. Благодарность была бы как раз *возвращением* движения к своему истоку. Но, с другой стороны, Деяние отличается от игры или чистой траты. Это не чистый проигрыш, ему недостаточно утверждать окруженную ничто идентичность Самотождественного. Деяние — не чистое обретение достоинств и не чистый нигилизм. Ведь подобно тому, кто охотится за достоинствами, нигилист, при видимой бесосновности своего действия, сразу делает себя самоцелью. Таким образом, Деяние — это связь с Другим, задевающая его, хотя он этого и не обнаруживает. Она намечается вне мрачного упоения крахом и утешений, посредством которых Ницше определяет религию.

Но уход без возврата, не устремленный, тем не менее, в пустоту, утратил бы и свою абсолютную доброту, если бы деяние искало награды в виде немедленного триумфа и с нетерпением ждало победы своего дела. Одностороннее движение обернулось бы обоюдностью. Сталкиваясь со своим началом и концом, деяние свелось бы к подсчету убытков и прибылей, к счетным операциям. Оно подчинилось бы мышлению. Одностороннее движение возможно лишь при наличии терпения: последнее, доведенное до конца, означает, что действующий субъект отказывается быть

современником завершения своего дела, действует, не достигая земли обетованной.

Будущее, ради которого свершается деяние, должно заранее полагаться как безразличное к моей смерти. Деяние, отличающееся от игры и расчета одновременно, — это бытие-к-по-ту-сторону-моей-смерти. Терпение заключается для действующего лица не в том, чтобы обмануть шедлость, обретая время *личного бессмертия*. Отказаться быть свидетелем триумфа своего творения значит одержать эту победу во времени *без меня*, быть направленным на этот мир без меня, на время за горизонтом моего времени. Эсхатология без надежды для себя, или освобождение от моего времени.

Бытие для времени без меня, бытие для времени после моего времени, для будущего по ту сторону знаменитого «бытия-к-смерти», бытие-к-после-моей-смерти — «Пусть будущее и самые отдаленные вещи станут правилом всех дней настоящего» — это не банальное мышление, экстраполирующее собственную длительность, а переход к времени Другого. Следует ли называть вечностью то, что делает такой переход возможным? Но, быть может, возможность жертвы доводит этот переход до конца, открывая небезобидный характер подобной экстраполяции: бытие-к-смерти ради бытия-к-тому-что-после-меня.

Я хотел бы определить деяние Самотождественного как необратимое движение Самотождественного к Другому греческим термином, чье первое значение указывает на исполнение не только совершенно безвозмездного долга, но и на требование от исполнителя потери вложенных средств. Я хотел бы определить его термином «литургия». Здесь следует освободить этот термин от всякого религиозного значения, даже если в конце нашего исследования наметится — как след — некая идея Бога. С другой стороны, литургия как абсолютно терпеливое действие не является еще одним культом наряду с творениями и этикой. Это сама этика.

### 3. Потребность и Желание.

Литургическая ориентация Деяния происходит не из потребности. Потребность открывается миру, существующему для меня, — это есть возвращение к себе. Даже будучи возвышенной, как, например, потребность в абсолюте, она все еще является ностальгией, болезнью возвращения. Потребность — это само возвращение, беспокойство Я о себе, исходная форма отождествления, названная нами эгоизмом. Это присвоение мира ради совпадения с самим собой, или счастье.

В «Песни колонн» Валери говорит о «безупречном желании». Он, несомненно, имеет в виду Платона, открывшего в своем анализе чистых удовольствий стремление, не обусловленное какой-либо предшествующей нехваткой. Я воспроизвожу этот термин — желание. Субъекту, повернутому к себе, характеризующемуся, согласно формулировке стоиков, ориентацией или тенденцией удерживаться в своем бытии, для которого, по Хайдеггеру, «в его существовании речь идет о самом этом существовании»: субъекту, определяющемуся, таким образом, заботой о себе, осуществляющему в счастье свое «для себя самого», — мы противопоставляем Же-



вание Другого, испытываемое тем, кто уже удовлетворен и независим, кто уже не жаждет для себя. Потребность того, у кого уже нет потребностей, узнает себя в потребности в Другом, являющемся Чужим; не моим врагом (как у Гоббса или Гегеля), не моим дополнением, как в «Государстве» Платона, учрежденном потому, что существованию каждого индивида чего-то не хватает. Желание Другого возникает в существе, которому всего хватает, или, точнее, оно возникает по ту сторону всего того, чего ему может не хватать или что может удовлетворять его. Такое Желание Другого, являющееся самой нашей социальностью. — не просто связь с бытием, в которой, согласно нашим исходным формулировкам, Иное обращается в Тождественное.

В Желании Я стремится к Другому, подрывая суверенное отождествление Я с самим собой, ностальгией по которому является потребность: осознание потребности предшествует ей. Вместо того, чтобы дополнять и удовлетворять меня, движение к другому вовлекает меня в ситуацию, с одной стороны не касающуюся меня; она должна оставить меня равнодушным: «что я там забыл?» Но откуда это потрясение, когда я равнодушно прохожу под взглядом Другого? Отношение к Другому ставит меня под вопрос, освобождает, не перестает освобождать от самого себя, открывая во мне, таким образом, все новые ресурсы. Я не думал, что так богат, но я уже не имею права что-либо сохранить. Что такое Желание Другого — алчность или щедрость? Желанное не удовлетворяет моего желания, но углубляет его, в какой-то степени питая меня новым голодом. Желание оказывается добротой. В «Преступлении и Наказании» Достоевского есть сцена, когда по поводу смотрящей на отчаявшегося Раскольникова Сонечки Мармеладовой Достоевский говорит о «ненасытимом сострадании». Он не говорит «неиссякаемое сострадание». Как будто сострадание, идущее от Сонечки к Раскольникову — это не знающий насыщения голод, питаемый присутствием Раскольникова, увеличивающим этот голод до бесконечности.

Анализ Желания, которое нам было важно прежде всего отличить от потребности, будет уточнен при анализе Другого, на которого направлено Желание.

Разумеется, на первый взгляд, проявление Другого происходит подобно любому значению. Другой присутствует в системе культуры и проясняется ею, как текст — контекстом. Проявление системы обеспечивает такое присутствие и такого присутствующего. Они освещены светом мира. Таким образом, понимание Другого — герменевтика и экзегеза. Другой дан в структуре целостности, которой он имманентен, выраженной и раскрытой, согласно выдающимся исследованиям Мерло-Понти, в нашей собственной культурной инициативе, телесном, языковом или художественном жесте.

Но богоявление Другого обладает собственной значимостью, независимой от полученного у мира значения. Другой приходит к нам не только из контекста, но и непосредственно, он значим сам по себе. Его культурное значение, раскрывающееся и раскрывающее некоторым образом *горизонтально*, раскрывающееся исходя из исторического мира, к которому принадлежит и который, по выражению феноменологов, открывает горизонты этого мира. — такое светское значение сдвигается и опро-

вергается другим, абстрактным, не включенным в мир присутствием. Его присутствие заключается в том, чтобы идти к нам, *входить*. Это можно высказать так: феномен, каким является появление Другого — это также *лик*, или, иначе (чтобы подчеркнуть это вхождение — в любой момент — в имманентность и историцизм феномена): богоявление лика — это *посещение*. Тогда как феномен — образ, появление, уже плененное пластической немой формой, богоявление лика — живое. Его жизнь состоит в разрушении формы, в которой скрывается все сущее, становясь имманентным, то есть выступая в качестве предмета рассуждений.

Проявляющийся в лике другой некоторым образом прорывает собственную пластическую сущность, подобно человеку, открывающему окно, в котором вырисовывается его лицо. Его присутствие состоит в *освобождении* от формы, вместе с тем выявляющей его. Его проявление — дополнение к неизбежному параличу проявления. Именно это выражается словами: говорящее лицо. Проявление лица — первая речь. Говорить — это прежде всего способ выйти из-за своей внешности, своей формы, выход из выхода.

#### 4. Диакония.

Таким образом, вхождение лика не является раскрытием мира. В конкретности мира лик абстрактен и наг. Он лишен собственного образа. В мире нагота в себе возможна лишь благодаря нагоде лика.

Нагота лика — не знающая украшений культуры строгость, отпущение грехов, отстранение внутри самого его представления. Лик *входит* в наш мир из абсолютно чуждой сферы — то есть именно из абсолюта, являющегося, впрочем, самым обозначением исконной чуждости. Абстрактное значение лика в буквальном смысле слова экстра-ординарно. Как возможно такое явление? Как может приход Другого из абсолюта при явлении лика никоим образом не превращаться в откровение — будь то символизм или внушение? Почему лик не является просто достоверным *представлением*, в котором Другой отказывается от своей инаковости? Чтобы ответить, мы должны будем изучить исключительную значимость следа и личностного порядка, при которых возможна такая значимость.

Остановимся на смысле, несомом абстракцией или наготой лика, открывающего нам этот порядок и переворот в сознании, соответствующий абстракции. Освобожденный от собственной формы, лик цепенеет в своей нагоде. Это нищета. Нагота лика — лишение и мольба адресованной мне прямоты. Но эта мольба — требование. Униженность соединяется в ней с высотой. Тем самым выявляется этическое изменение посещения. Тогда как подлинное представление остается внешней возможностью, тогда как задевающий мышление мир бессильен против свободной мысли, способной внутренне уклониться, укрыться в себе, остаться именно свободной мыслью перед лицом истины и существовать «в первую очередь» в качестве источника того, что она получает, посредством памяти господствовать над тем, что предшествует ей; тогда как свободная мысль остается «Тем же», — лик обязывает меня, и я не могу оставаться глухим к его призыву или забыть

его, не утратив чувства ответственности за его отверженность. Сознание теряет свое первое место.

Присутствие лика означает также непреложный порядок — приказ — кладущий конец свободе сознания. Лик ставит сознание под вопрос. Сомнение не сводится к осознанию сомнения. Абсолютно другой не отражается в сознании. Он сопротивляется этому до такой степени, что даже его сопротивление не превращается в содержание сознания. Явление лика состоит в опровержении самого эгоизма Я, лик обезоруживает направленную на него интенциональность.

Речь идет о сомнении в сознании, а не об осознании сомнения. Я утрачивает суверенное совпадение с собой, свою самоидентичность, при которой сознание победоносно возвращается к себе, чтобы покоиться на себе. Перед требованием Другого Я лишается этого покоя и утрачивает торжествующее сознание такого убежища. Всякое попустительство нарушило бы прямоу этического движения.

Но сомнение в такой дикой и наивной свободе, уверенной в том, что она найдет в себе убежище, не сводится к негативному движению. Сомнение в себе есть именно приятие абсолютно другого. Богоявление абсолютно другого — это лик, которым другой окликает меня, указывает мне — своей наготой, бедностью. Его присутствие — предупреждение об ответе. Я не только осознает необходимость ответа, так, словно речь идет об обязанности или долге, который ему надлежит исполнить. Само положение Я — полная ответственность и диакония, как в главе 53 книги Исайи.

Быть Я означает с этого времени лишиться возможности уклониться от ответственности. Такое приращение бытия, преувеличение, призванное быть мною, такой прорыв самости в бытие происходит как разбухание ответственности. Сомнение Другого делает меня солидарным с Другим несравненным, уникальным образом. Не солидарность материи с массой, чьей частью она является, или органа с организмом, где он выполняет свою функцию; солидарность здесь — ответственность, как будто все здание творения покоится на моих плечах. Единство Я — это тот факт, что никто не может ответить вместо меня. Ответственность, освобождающая Я от империализма и эгоизма, даже эгоизма спасения, не превращает его в момент мирового порядка. Она подтверждает Я в его самости, функции поддержания мира.

Открыть подобную ориентацию Я означает отождествить Я и нравственность. Я несет бесконечную ответственность перед Другим. Другой, вызывающий этическое движение сознания и нарушающий спокойное сознание совпадения Тожественного с самим собой, наделяет интенциональность неадекватным приращением. В этом заключено Желание: гореть огнем, отличным от потребности, которую гасит насыщение; мыслить по ту сторону помысленного. Мы назвали отношение, связывающее Меня с Другим, Идеей Бесконечного из-за этого не ассимилируемого приращения, из-за потустороннего.

Идея Бесконечного — это Желание. Она парадоксально заключается в том, чтобы мыслить больше, чем помысленное, в то же время сохраняя его безмерность, гарантируя его неуловимый статус. Таким образом, бесконечное — не коррелирует идеи бесконечного, как будто идея — осуществ-

ляющаяся в своем объекте интенциональность. Чудо бесконечного в конечном — опровержение интенциональности, опровержение стремления к свету: в противоположность гасящему интенциональность насыщению, бесконечное колеблет его идею. Я, связанное с Бесконечным, — это невозможность остановить поступательный ход, невозможность, по выражению Платона в «Федоне», покинуть свой пост; это в буквальном смысле — не иметь времени обернуться. *Позиция, не сводимая к категории — вот что это.* Не мочь уклониться от ответственности, не иметь тайника интериорности, где можно замкнуться в себе; идти вперед без оглядки на себя. Рост требований по отношению к себе: чем больше у меня ответственности, тем я ответственной. Власть, возникающая из бессилия — таков вопрос о сознании и его месте в отношениях, обуславливающих раскрытие.

## 5. След.

Но не является ли в свою очередь *потустороннее*, откуда приходит лик, понятой и раскрытой идеей? Если экстраординарный опыт Вхождения и Явленности сохраняет свое значение, значит *потустороннее* — не просто фон, на котором лик влечет нас, не «другой мир» за миром. *Потустороннее* — именно по ту сторону «мира», то есть по ту сторону любого раскрытия, подобно Единому из первой гипотезы «Парменида», трансцендентного любому знанию, будь то символическое или означаемое. «Ни подобное, ни неподобное..., ни тождественное самому себе, ни отличное от себя»<sup>3\*</sup>, — говорит о Едином Платон, как раз исключая его из любого откровения, даже косвенного. Символ возвращает символизируемое миру, в котором возникает.

Какой же тогда может быть связь с отсутствием, полностью избавленным от раскрытия или утаивания, и что такое это отсутствие, делающее возможным явление, но не ведущее к непонятности, поскольку это присутствие обладает значимостью, но такой, при которой Другой не превращается в Тождественное?

Лик абстрактен. Разумеется, подобная абстракция существует не вопреки грубому чувственному данному эмпириков. Это и не мгновенный временной разрыв, когда время встречается с вечностью. Мгновение выделяется из мира. Это не кровоточащий разрез времени. Тогда как абстрактность лика — вхождение и приход. Она нарушает имманентность, не закрепляясь в горизонтах мира. Его абстрактность — не результат логического процесса, исходящего из субстанции существ, восходящего от частного к общему. Напротив, она идет к вещам, но не смешивается с ними, отстраняется от них, воздерживается. Ее чудо проистекает из другого места, откуда она приходит и куда уже уходит. Но этот приход из другого места — не символическая отсылка к нему как к цели. Лик предстает в своей наготе, это не форма, скрывающая — но тем самым и указывающая — глубину, не феномен, скрывающий и тем самым выдающий вещь в себе. Иначе лик совпал бы с предполагающей его маской. Будь понятие «означать» эквивалентно понятию «указывать», лик не был бы значимым. Сартр замечательно скажет, правда, слишком рано прекращая

анализ, что Другой — просто дыра в мире. Другой исходит из абсолютно Отсутствующего. Но его связь с абсолютно отсутствующим, откуда он исходит, *не указывает, не раскрывает* это Отсутствующее: и тем не менее Отсутствующее обретает значение в лике. Но для Отсутствующего эта значимость — не способ укорениться в явленности лика, что снова привело бы нас к своего рода раскрытию. Связь между ликом и Отсутствующим — вне всякого раскрытия и сокрытия, это исключенный такими противоречиями третий путь. Как возможен этот третий путь? Были ли мы правы, когда искали то, из чего происходит лик, в качестве сферы, места, мира? В достаточной ли мере вняли запрету искать *потустороннее* как мир за нашим миром? Порядок бытия все еще предположительно таков: порядок, не имеющий иного статуса, кроме раскрытого или сокрытого. В Бытии выявленная трансценденция входит в имманентность, экстра-ординарное включается в порядок, Другой поглощается Самождественным. Но не соответствуем ли мы в присутствии Другого порядку, при котором значимость оказывается необратимым сдвигом, абсолютно прошедшим прошлым? Такая значимость — значимость следа. Потустороннее, откуда приходит лик, означает некое подобие следа. Лик — след абсолютно минувшего, абсолютно прошлого Отсутствующего, ушедшего в то, что Поль Валери называет «глубоким некогда, вечно недостающим некогда», — никакая интроспекция не смогла бы открыть его в Себе. Лик — как раз единственный выход, когда значимость Трансцендентного не уничтожает трансценденцию, включая ее в имманентный *порядок*, но, напротив, трансценденция сохраняется как неизменно минувшая трансценденция трансцендентного. Связь между означаемым и значением в следе — не корреляция, а сама *непрямолинейность*. Якобы опосредующая косвенная связь знака с означаемым все еще прямолинейна, будучи нейтрализующим трансценденцию раскрытием. Значимость следа приводит нас к боковой связи, несводимой к прямолинейности (а это немислимо в порядке раскрытия и бытия), отвечающей необратимому прошлому. Никакая память не смогла бы пройти по следу этого прошлого. Это незапамятное прошлое, быть может это и есть вечность, чья значимость не чужда прошлому. Вечность — сама необратимость времени, источник и убежище прошлого.

Но если значимость следа тут же не превращается в прямолинейность, которой все еще отмечен знак — он раскрывает и вводит означаемое Отсутствие в имманентность, — это потому, что след означает потустороннее Бытие. Личностный порядок, к которому лик принуждает нас, — по ту сторону Бытия. *То, что по ту сторону Бытия, — третье лицо*, не определяющееся Тожждественностью Себе, самостью. Это возможность третьего направления, направления радикальной непрямолинейности, свободной от двухполюсной игры имманентности и трансценденции, собственной бытию, где имманентность всегда обыгрывает трансцендентность. Посредством следа необратимое прошлое обретает очертания «Он». *Потустороннее* Бытию, откуда приходит лик, — это третье лицо. Местоимение *Он* выражает именно его невыразимую, то есть уже избежавшую любого раскрытия или сокрытия необратимость. — в этом смысле абсолютно необъемлемую, или абсолютную, трансценденцию в

абсолютное, завершённое (ab-solu) прошлое. «Оность» (*illéite*) третьего лица — условие необратимости.

Это третье лицо, уже ушедшее в лике от любого раскрытия и сокрытия, эта «оность» — не «меньше бытия» по отношению к миру, в который проникает лик: это ускользящая от онтологии огромность, безмерность. Бесконечность абсолютно другого. Высшее присутствие лика неотделимо от такого высшего необратимого отсутствия, обосновывающего возвышенность явленности.

## 6. След и «Оность».

Если значимость следа состоит в обозначении, а не выявлении, если она устанавливает связь с «оностью», связь личностную и этическую (будучи обязательством, она не «раскрывает»); если, следовательно, след не относится к феноменологии — к пониманию «появления» и «сокрытия», — можно было бы, по крайней мере, иначе приблизиться к ней, определяя место этой значимости исходя из прерываемой ею феноменологии.

След — не такой же знак, как другие. Но он тоже играет роль знака. Его можно принять за знак. Детектив изучает в качестве знака все, чем отмечено на месте преступления сознательное или невольное действие преступника; охотник идет по следу дичи, отражающем действия и передвижения зверя, которого хочет настичь; историк обнаруживает древние цивилизации, подобные горизонту нашего мира, исходя из оставленных ими следов существования. Все выстраивается в порядок, в мир, где каждая вещь раскрывает другую или раскрывается благодаря ей.

Но по отношению к другим знакам след, принятый таким образом за знак, исключителен еще и в следующем отношении: он значим вне всякого намерения означать и вне любого направленного на него проекта. Когда при коммерческих операциях «расплачиваются чеком», чтобы остался след оплаты, след вписывается в сам порядок мира. Напротив, подлинный след нарушает порядок мира. Он превращается в над-впечатление. Его исходная значимость намечается в отпечатке, оставленном тем, кто, например, решил замести свои следы, чтобы осуществить преступление безупречно. Тот, кто оставил следы, замечая их, не хотел что-либо сказать или сделать посредством оставленных следов. Он непоправимым образом разрушил порядок. Он абсолютно прошел. *Быть — оставить след*, — значит пройти, уйти, удалиться.

Но любой знак в этом смысле — след. Кроме того, что обозначает знак, он — проход давшего знак. Значимость следа удваивает значение знака, поданного в целях коммуникации. Знак остается в следе. Например, для письма такая значимость заключалась бы в его почерке и стиле, во всем, в результате чего некто просто проходит во время передачи послания, улавливаемого нами исходя из языка и искренности письма. Графолог, знаток стилей или психоаналитик сможет интерпретировать особую значимость следа, выявить скрытые, бессознательные, но реальные намерения того, от кого исходит послание. Но то, что является специфическим следом в написании и стиле письма, не означает ни одного из этих на-

мерений, качеств, вообще ничего не раскрывает и не прячет. В следе прошло абсолютно прошедшее прошлое. В следе запечатлелся его необратимый уход. В этом следе уничтожается свойственное знаку или значению раскрытие, возвращающее мир, возвращающее к миру.

Но не оказывается ли тогда след тяжестью самого бытия вне его действий и языка — давящей не своим присутствием, встраивающим его в мир, но самой необратимостью, своей аб-солютностью (ab-solution)?

След — сама неизгладимость бытия, его всевластие по отношению к любой негативности, его неспособная замкнуться в себе необъятность, в определенной мере слишком большая, чтобы быть незаметной, интериорной, для Себя. И действительно, мы хотели сказать, что след не связывает с тем, что меньше бытия, но обязывает по отношению к Бесконечному, абсолютно Другому.

Но такое превосходство превосходного, подобная высота, постоянное восхождение к власти, такое преувеличение или бесконечная чрезмерность и, произнесем это слово, эта божественность не вытекают ни из бытия сущего, ни из его самообнаружения, будь оно даже смутным, ни из «конкретной длительности». Они значимы исходя из прошлого, не *указанного*, не обозначенного в следе, но снова нарушающего порядок, не совпадая ни с раскрытием, ни с сокрытием. След — вписывание пространства во время, точка, где мир склоняется к прошлому и времени. Это время — пристанище Другого и, следовательно, никоим образом не деградация целостной в воспоминании длительности. Превосходство состоит не в присутствии в мире, а в необратимой трансценденции. Это не модуляция бытия сущего. Так как Он — третье лицо, оно некоторым образом вне различения бытия и сущего. След может оставить только трансцендирующее мир существо. След — присутствие того, что, собственно говоря, никогда не было здесь, что всегда является прошлым. Плотин мыслил происхождение из Единого, не ставящее под сомнение неизменность и абсолютное разделение Единого. Исключительная значимость следа в мире проистекает из этого положения, сначала чисто диалектического и квази-вербального (повторяющегося по поводу Ума и Души, в своей высшей части верных принципам и нисходящих лишь в нижних частях, что иконографично). «Когда речь идет о предшествующем существам принципе, Едином, оно пребывает в себе; но пребывая, не нечто отличное от него соответствующие ему существа производит; его достаточно, чтобы породить их... след Единого порождает здесь сущность, и бытие — лишь след Единого» (Эннеады V.5)<sup>4\*</sup>.

То, что сохраняет специфическую значимость следа в любом следе эмпирического прохода, вне знака, в который он может превратиться, возможно лишь благодаря ситуации следа такой трансценденции. Это положение следа — названное нами «оностью» — начинается не в вещах, которые сами по себе не оставляют следов, но имеют следствия, то есть остаются в мире. Камень оставил черту на другом камне. Конечно, черту можно принять за след; в действительности без державшего камень человека черта — лишь следствие. Она является следом столь же мало, как костер — следом молнии. Причина и следствие, даже разделенные во времени, принадлежат одному и тому же миру. В вещах все показано, даже неизвестное: метящие их следы — часть полноты присутствия, их история не

имеет прошлого. След как таковой не только ведет к прошлому, но является самим *пропуском* в прошлое, более отдаленное чем любое прошлое и будущее. выстраивающиеся в моем времени, — в прошлое Другого, где вырисовывается вечность, абсолютное прошлое, объединяющее все времена.

Абсолютный характер присутствия Другого, обосновавший интерпретацию его богоявления исключительной прямоотой обращения на «ты», — не просто присутствие, где в конечном счете присутствуют и вещи. Их присутствие принадлежит настоящему моей жизни. Все, что составляет мою жизнь с ее прошлым и будущим, собрано в настоящем, где вещи приходят ко мне. Но лик сняет в следе Другого: являющееся отпускается моей жизнью и приходит ко мне уже как абсолютное. Кто-то уже прошел. Его след не *означает* его прошлого, как не *означает* и его труда или наслаждения в мире: это сам сдвиг, отпечатавшийся (существует соблазн сказать *запечатленный*) с неизгладимой серьезностью.

«Ононь» этого *Он* — не *данность* находящейся в нашем распоряжении вещи, которой Бубер и Габриэль Марсель для описания человеческой встречи справедливо предпочитали Ты. Движение встречи не добавляется к неподвижному лику. Оно — в самом этом лике. Лик сам по себе — явление и трансценденция. Но будучи совершенно открытым, лик может одновременно быть в себе, принадлежа следу «ононь». «Ононь» — источник инаковости бытия, к которому причастно, выдавая его, «в себе» объективности.

Прошедший Бог — не образец, чей лик стал образом. Быть по образу Бога значит быть не иконой Бога, но идти вслед за ним. Явленный Бог иудео-христианской духовности сохраняет в личностном порядке всю бесконечность своего отсутствия. Он показывается лишь через след, как в главе 33 «Исхода». Идти к Нему значит не идти по этому следу, не являющемуся знаком, но идти к Другим, держащимся следа.

## Загадка и феномен<sup>8</sup>

В общем, когда звонят в дверь,  
мы никогда не знаем, есть ли  
там кто-нибудь...

Э.Ионеско. «Лысая певица».

### Разумный дискурс и сдвиг.

В качестве разумного дискурса философия могла бы идти от очевидности к очевидности, упорядоченная видимым, тем, что показывается, и, следовательно, упорядоченная настоящим. Термин *настоящее* подразумевает одновременно идею привилегированного положения во временном ряду и идею проявления. Их объединяет идея бытия. Бытие как присутствие исключает небытие, которым отмечены прошлое и будущее, но собирает их остатки и зародыши: в структуре они современны. Бытие — это проявление, к которому крепятся неясная память и ненадежное предвидение: бытие — присутствие во взгляде и в речи, явление, феномен.



Таким образом, философия как упорядоченный настоящим дискурс — это понимание бытия, или онтология, или феноменология. Она охватывает и помещает в порядок дискурса даже то, что вначале казалось содержащим или превосходящим этот дискурс, но присутствуя, то есть будучи открытым, включается в этот логос, упорядочивается в нем, вплоть до включения того, что улавливается настоящим из прошлого или будущего. У бытия и дискурса одно время, они современники. Держать не укорененную в настоящем речь выходило бы за разумные пределы. За пределами того, что улавливается в настоящем, можно держать лишь бессмысленную речь.

Тем не менее, человеческое мышление знало концепты или, как безумное, оперировало понятиями, в которых различие присутствия и отсутствия не было таким же отчетливым, как идея бытия или идея становления, собранного и завязавшегося вокруг настоящего. Таковы платоновские понятия Единого и Блага. Такова идея Бога, которую распространяет и вводит в философский дискурс мышление, называемое верой. Не является ли безумием приписывать полноту бытия Богу, который, всегда отсутствуя в восприятии, не проявляет себя и в нравственном поведении мира, находящегося во власти насилия, где перемирие устанавливается лишь на время ценой кровавой дани, заплаченной какому-нибудь Минотавру, ценой компромиссов и политики; где божественное «присутствие» остается, следовательно, неясным воспоминанием или неопределенным ожиданием? Претерпеть противоречие между существованием, включенным в сущность Бога, и скандальным отсутствием этого Бога значит выдержать испытание приобщения к религиозной жизни, разделяющее философов и верующих. Если только упорное отсутствие Бога — не один из парадоксов, выводящих на широкую дорогу.

Невозможность проявить себя в опыте может проистекать не из конечной или чувственной сущности этого опыта, но из корреляции как структуры любого мышления. Вступив в корреляцию, божественность Бога рассеивается подобно облакам, служившим для описания его присутствия. Все, что могло бы засвидетельствовать его святость, то есть трансценденцию, в свете опыта тут же потребовало бы опровержения собственного свидетельства самим своим присутствием и интеллигибельностью, то есть своей сопряженностью с составляющими мир значениями. Представляться, казаться — значить походить на термины уже знакомого порядка, скомпрометировать себя, ассимилируясь с ними. Не принадлежит ли невидимость Бога другой игре, подходу, разворачивающемуся как драма с многими персонажами, а не поляризирующемуся на корреляцию «субъект-объект»?

Мы предвосхищаем здесь наши выводы. Определим исходную точку: не-проявление, изреченная в языке невидимость. Отказ выставлять себя напоказ не обязательность таит в себе склонность к темному пребыванию. Чрезмерность или гипербола, которые язык способен высказать в превосходной степени высшего Существа, сохраняют след потусторонности Бытия, где день и ночь не делят время своего сосуществования в сумерках: след потустороннего, несущего время, отличное от того, где избыток настоящего возвращается к этому настоящему в памяти и надежде. Итак, не проявляется ли вера в предвидении времени, чьи моменты уже не сред-

ни настоящему как их цели или истоку? Отсюда сводящая субъект с ума<sup>9</sup> диахрония, направляющая трансценденцию. Является ли трансценденция мышлением, осмеливающимся превзойти бытие, или движением<sup>10</sup> по ту сторону мышления, смело изреченным в речи, сохраняющей его след и модальность?

Но не означает ли предвидение времени, чьи моменты не соотносятся с настоящим, нового объединения всего в настоящем предвидения? Тогда возвращается корреляция или структура: трансценденция синхронизируется с дискурсом и возвращается к незабываемому порядку бытия в его недвижимой одновременности, то есть в придающей ему смысл целостности. Есть ли что-либо в мире, способное отказаться от главенствующего порядка современности, не перестав при этом означать? Не пригодна ли истинно диахроническая трансценденция лишь для злоупотребления немотивированным воображением, мнением, позитивными религиями?

Все зависит от возможности отзываться на значимость, не синхронизованную с улавливающим ее дискурсом, не встроенную в его порядок; все зависит от возможности значения, значащего при необратимом сдвиге. Если бы можно было дать формальное описание такого сдвига, оно позволило бы нам назвать время, интригу, нормы, не сводящиеся к пониманию бытия, якобы являющемуся альфой и омегой философии.

## Призыв к порядку.

Как возможен такой сдвиг?

Если Другой является Самотождественному, со-присутствие Другого и Самотождественного в феномене тут же образует порядок. Могущее возникнуть внутри этого порядка несоответствие предстает приглашением к поиску нового порядка, разрешающего первое разногласие: несоответствие превращается в задачу. Так, столкнувшись с сегодняшними фактами, наука вчерашнего дня движется к науке завтрашнего дня.

Бергсон учил нас, что беспорядок, как и ничто — относительное понятие<sup>11</sup>. Должна ли абсолютная инаковость Другого вторгнуться в Самотождественное для абсолютного сдвига? Незнакомец позвонил в дверь и прервал мою работу. В результате общения со мной он утратил некоторые иллюзии. Но он погрузил меня в свои дела и трудности, смутил мою спокойную совесть. Сдвиг, столкновение двух порядков ведет к улаживанию, учреждению нового порядка, более широкого, более близкого к глобальному порядку — и в этом смысле высшему и исходному; он просвечивает через этот конфликт.

Итак, другой тоже не смог бы появиться, не отказавшись от своей радикальной инаковости, не упорядочиваясь. Нарушения порядка входят в неиссякаемое русло порядка; нарушения выявляют это русло, являющееся целостностью. Необычное объемлется. Внешнее вмешательство Другого в Самотождественное было устроено заранее. Сдвиг, столкновение порядка с другим порядком не заслуживает, таким образом, внимания. Если только не заниматься абстракциями. Но кто

пожелал бы признаться в подобной предвзятости? Сдвиг лишь пред-варил более конкретную целостность, мир, историю. Этот резкий звонок обернулся значениями. Разрыв моего мира был новым значением, обретенным им. Все понимается, оправдывается, прощается. А это удивленное лицо за дверью? Можно усомниться в этом удивлении. Можно уделить внимание уничтожающему сдвиг порядку, истории, резюмирующей людей, их горести и отчаяние, войны и жертвы, ужасное и возвышенное. Можно оспорить, подобно Спинозе, возможность ошибки, не направленной к частной истине и не ведущей к полной истине. Можно прославить непрерывный дискурс, который могла бы остановить только смерть, если бы бессмертная интересубъективность (бессмертна ли она? — можно задаться этим вопросом, некогда абсурдным<sup>12</sup>) не обеспечивала его, вопреки самой смерти. Все реальное было бы осмыслено, любое действие возникало бы как рассудочное заключение. Путь, не подлежащий сокращению: короткое замыкание вызвало бы лишь ночь мечты.

### Близость, выражение и загадка.

Но редуцируется ли сдвиг, вызванный этим внезапным приходом, незаметно, в свете нового порядка, поглощающего необычное посещение своим торжествующим светом, подобно тому, как история стирает след крови и слез? Не было ли в нерасторжимой цепи значений, касающихся исторического положения, выражения, непосредственно окликающего нас лика, идущего из глубин, обрезающего нить контекста? Не приблизился ли ближний?<sup>13</sup>

Каким образом ближний смог отделиться от контекста? Как он смог приблизиться и противостоять, не окаменев при этом, не превратившись в выделяющееся из контекста значение? Откуда берутся в мире опосредования близость и прямота? Откуда берется выражение, *высказывание* в мире *высказанных* значений, очевидных для всех структур с их пышностью феномена — Природы и Истории? Соотносятся ли выражение и близость с глубинным измерением?

Этой формулировке не следовало бы доверять, если бы она означала, что феномены *указывают* на порядок «вещей в себе», чьими знаками являются, или скрывают их, подобно ширме. Ведь указание и связь восстанавливают конъюнктуру, одновременность между терминами «указывающий» и «указанный», уничтожая глубину. Связь, не устанавливающая одновременности между терминами, но углубляющая глубину, из которой приближается выражение, должна соотноситься с необратимым, незапамятным, непредставимым прошлым.

Но как соотноситься с необратимым прошлым, то есть прошлым, которое не вернет даже эта отсылка, в противоположность памяти, возвращающей прошлое, в противоположность знаку, догоняющему означаемое? Необходимо указание, подчеркивающее отход указанного, а не воссоединяющуюся с ним ссылку. Таков след — в силу пустоты и отчаяния, Отчаяния, которое состоит не из воспоминаний, но из забвения, возникающего сейчас забвения, отстраняющего про-

шное: забвения, обнаруженного прежде, чем такое «всведение» само не превратится в связь и не повяжет снова это абсолютное прошлое с настоящим, став напоминанием. Но что это за изначальный след, исконное отчаяние? Это нагота противостоящего, выражающего себя лика: она нарушает порядок. И если такой разрыв не воспринят прерванным контекстом как обретение смысла, значит отныне он абсолютен; партия оставлена до ее начала, отход произошел до вовлечения: лик изнурен и наг. Из-за этого пораженчества, покинутости и робости, не смеющей сметь; из-за этой не осмеливающейся просить просьбы, являющейся самой несмелостью, просьбы нишего, — выражение уже не участвует в порядке, от которого отделяется, но именно противостоит, противоборствует в лике, абсолютно приближает-ся и беспокоит.

Но тогда след был бы просто знаком отдаления. Конечно, он может стать знаком. Но прежде чем означать в качестве знака, он является в лике самой пустотой необратимого отсутствия. Зияющая пустота — не просто знак отсутствия. Прочерченный на песке след — не часть тропинки, но сама пустота ушедшей. То, что ушло, не упомянуто, не обретает присутствия, даже указанного.

Сдвиг — это движение, не предлагающее какого-либо прочного порядка, противоречащего данному порядку или согласующегося с ним; это движение, уже уносящее несомое им значение: сдвиг смещает порядок, в действительности не поколебав его по-настоящему. Он приходит так незаметно, что уже уходит, если только мы не удерживаем его. Он проникает — выскальзывает, не входя. Он остается лишь для того, кто хочет его продолжения. Иначе он уже восстанавливает нарушенный порядок: позвонили, но за дверью никого нет. А был ли звонок? К счастью или несчастью, язык — это возможность загадочной двусмысленности, которой люди злоупотребляют. Дипломат делает невероятное предложение другому дипломату, но это предложение сделано в таких терминах, что, если угодно, ничего не было сказано. Смелость отступает и гаснет в тех же словах, что несли и воспламеняли ее. Двойственность оракула: экстра-вагантность поселилась в словах, гарантирующих мудрость. Влюбленный делает авансы, но приличие, если угодно, речей и поз не нарушено провоцирующим или соблазняющим жестом — он выскальзывает так же легко, как вошел. Бог явился на горе или в неопалимой купине, что засвидетельствовано в «Книгах». А если это была гроза! А если книги написаны мечтателями! Выбросим из головы иллюзорный призыв! Инсинуация побуждает нас к этому. Именно мы, или, вернее, Я должен удержать или отвергнуть этого несмелого Бога, изгнанного из-за союза с побежденным, гонимого и тем самым абсолютного, расчленяющего сам момент, когда — не-представляемый — он предлагает и провозглашает себя. Восходя к этимологии греческого термина, в противоположность нескромному победительному виду *феномена*, мы называем тот способ, которым другой, сохраняя *инкогнито*, обретает мою благодарность, не унижаясь до понимающего, общинического подмигивания, способ проявлять себя, не проявляясь, — загадкой.

## Новая модальность.

Главное состоит здесь в том, каким образом смысл по ту сторону смысла проникает в упорядоченный смысл: как один, уже погасший, просвечивает в другом; каким образом он продвигается, в то же время отступая. Загадка — не просто двусмысленность, когда у обоих значений одинаковые шансы и свет. В загадке бросающийся в глаза смысл уже стерся при своем появлении. Говоривший Бог ничего не сказал, прошел инкогнито; в свете феномена все предписывает ему изобличение, отказ, отвержение, преследование. Кьеркегоровский Бог, являющийся лишь затем, чтобы быть преследуемым и неузнанным, являющийся лишь в той мере, в какой его гонят, так что субъективность, отчаявшись из-за одиночества, в котором оставляет это абсолютное смирение, становится самым местом истины: кьеркегоровский Бог — не просто носитель некоторых атрибутов униженности, но способ истины, на этот раз не определяемой феноменом, настоящим временем и современностью; она не измеряется достоверностью. Это истина, несводимая к феномену и тем самым сущностная для мира, уже неспособного верить в то, что книги о Боге подтверждают трансценденцию как феномен и Абсолют как явление. Без привнесенных атеизмом доводов разума не было бы Загадки. По ту сторону драмы спасения, чью игру христианский мыслитель Кьеркегор обнаружил в определенном и описанном им существовании, его собственно философское творчество заключается, по нашему мнению, в формальной идее истины, преследуемой во имя очевидной всем истины, смысла, бледнеющего в смысле, уже прошедшего и изгнанного смысла, прерывающего *несдвигаемую одновременность* феномена. Бог, «пребывающий с раскаявшимся и смиренным» (Исайя 57, 15), маргинальным, «гонимой истиной» — не только религиозное «утешение», но и исходный проект «трансценденции». Узел интриги, отделяющейся от авантюры бытия, протекающей в феномене и имманентности, новая модальность, высказываемая в словах «если угодно» и «быть может», — ее не следует сводить к возможности, реальности и необходимости формальной логики, на которую ссылается скептицизм<sup>14</sup>.

Итак, сдвиг — не расщепление категории, слишком узкой для порядка, просвечивающего благодаря такому взрыву в оправе более широкой категории. Это и не шок временного непонимания, которое скоро *превратится* в понимание. Сдвиг сдвигает не в силу иррациональности или абсурдности. Действительно, иррациональное дается сознанию и проясняется лишь в лоне интеллигибельности, в которой в конце концов упорядочивается и определяется. Никто не является иррационалистом, зная, что является им.

Сдвиг, не являющийся сюрпризом абсурда, возможен лишь как включение в заданный порядок другого порядка, не согласующегося с первым. Тем самым из сдвига исключается простой параллелизм двух порядков, соотносящихся как знак и означаемое, видимость и вещь в себе, связь между которыми, как мы сказали, восстанавливает именно одновременность единого порядка. Но речь идет и не о встрече двух рядов значений, на равных основаниях требующих единого феномена, подобно тому как революцию одновременно соотносят с экономической и политической

причинностью или произведение искусства — с биографией художника и его философией; или когда в двусмысленности метафоры буквальный смысл, неотделимый от переносного, не исчезает и не поглощается в питающем его смысле, но оба смысла расцветиваются одними и теми же цветами радуги, вместе повернувшись к свету. В обоих рассмотренных случаях различные порядки одновременны или имеют точку соприкосновения и совпадения. Переход из одного порядка в другой — уже взаимодействие. *Различие содержаний не способно разрушить непрерывную форму, неиссякаемое русло, упорядочивающее это различие.*

Для возможности сдвига требуется расцепляемое настоящее, «деструктурирующееся» в самой своей точности. Смещающая порядок инаковость не сводима к различию, выявляемому сравнивающим взглядом, совмещающим тем самым Тождественное и Другое. *Инаковость имеет место как сдвиг и прошлое*; никакая память не могла бы оживить его в настоящем. И тем не менее сдвиг возможен лишь в результате вмешательства! Следовательно, нужен посторонний, разумеется, пришедший, но ушедший *до того*, как прийти, аб-солютный в своем проявлении. «Одновременно» было бы недостаточно для нарушения порядка. Чтобы изъятие из порядка не было *ipso facto* участием в порядке, необходимо, чтобы это изъятие, эта абстракция — путем высшего анахронизма — предшествовали его упорядочиванию, чтобы прошлое Другого никогда не было настоящим.

Такой анахронизм не столь парадоксален, как кажется. Временная непрерывность сознания бывает *потрясена* всякий раз, являясь «сознанием» Другого, когда «вопреки всем ожиданиям», вниманию и предвидению, «сенсационное» («*sensationnel*») *возвращает* давшее его ощущение (*sensation*). Едва подступив, сладострастный *асимет* уже спал. Задышающееся от напряжения или расслабления самосознание пребывает до или после. *Между тем* непережитое, ожидавшееся, не свершившееся ни в каком настоящем событие превращается в прошлое. Что-то происходит между Сумерками, в которых теряется (или сосредоточивается) самая экзистенциальная, но близко нацеленная интенциональность, и Рассветом, когда сознание возвращается к себе. — но слишком поздно для удаляющегося события. Собственно говоря, великие «опыты» нашей жизни никогда не были пережиты. Не приходят ли к нам религии из прошлого, никогда не бывшего чистым «сейчас»? Их величие связано с этой чрезмерностью, превосходящей возможность феномена, настоящего и воспоминания. Моисей отвечает голосу, зовущему из неопалимой купины: «Я здесь», но не смеет поднять взор. Возможное благодаря такому смирению торжественное богоявление не состоится именно из-за этого смирения, заставляющего опустить глаза<sup>15</sup>. Позже на скале Горев пророк решится узнать, но слава избегает ищущей ее смелости. Трансценденция — чистый переход: она оказывается прошедшей. Это след.

Загадка не затемняет время от времени феноменальное проявление, так, словно оно прерывается на уровне познания, то есть рационального, таинственными островками Иррационального, где растут пышные цветы веры. Загадка распространяется так же далеко, как и феномен, несущий след *высказывания*, уже ушедшего из *высказанного*. Все мгновения исторического времени расщепляются; последовательность Рассказа мо-

жет быть прервана. Здесь никоим образом не идет речь об антропологической особенности — ведь сам язык не дублирует феномены, чтобы люди могли указать их друг другу. Значения Природы — лишь результат некоторого переноса смысла с антропологического на природное. Человеческое лицо — само лицо мира; индивид человеческого рода, как и все остальное, возникает в самой человечности мира. Человечности не анонимной, но направленной на того (или на ту), кто — когда высвечивается его лицо — есть именно тот или та, кого ждали. Быть может, человеческая сексуальность — лишь такое ожидание неизвестного, но знакомого лица. Нанизывающиеся значения покрывают след оставившего их *высказывания*, подобно тому, как автор безукоризненного преступления размещает следы насилия в естественных складках Порядка. Позволяющие сдвиг феномены, напоминающий об упорядочении сдвиг — это и есть двусмысленность Загадки. Проявление превращается в выражение, в кожу, опустошенную необратимым уходом и тут же, возвращаясь к состоянию песчаной складки на земле, отрицающую его, изгоняющую даже воспоминание об этом уходе. Но земная твердь сохраняет проницаемость для выражения, а пространство — «чистая форма чувственности» и «объект геометрии» — зияет, подобно пустоте, где не воспроизводится необратимое. Выражение — высказывание — не добавляется к «видимым» в свете феномена значениям, чтобы изменить, запутать их, включить в них «поэтические», «литературные», «словесные» загадки; подобно ждущим интерпретации письмам, *высказанные* значения дают повод для сдвига смещающего их *высказывания*. Но в этом — необратимое, принципиальное предшествование Глагола по отношению к Бытию, невозполнимое отставание Высказанного от Высказывания. Доселе самодостаточные значения отмечены следом такого предшествования, тут же оспариваемого и стираемого ими.

### Субъективность и «оность».

Любая речь — загадка. Разумеется, порядок ее значений, общий для собеседников, возникает и меняется среди торжествующих, то есть изначальных истин в несущем систему известных истин языке, которую, конечно, расшатывает даже самая банальная речь, ведущая к новым значениям. Но за этим создающим жизнь культуры обновлением Высказывание, то есть лик, — скромность невероятного предложения, инсинуации, тут же сведенной к «ничто»; так лопаются «пузыри земли», о которых говорит Банко в начале «Макбета»: но их может услышать настороженное ухо, прильнувшее к двери речи, закрывающейся в силу значений, из которых она состоит, перед собственными открытиями. Благоразумно, быть может, блюсти скромность этой закрытой двери. Таким образом, эта одновременно открытая и закрытая дверь — экстраординарная двойственность Загадки. Но Загадка так поименно касается субъективности, только и способной запомнить инсинуацию: инсинуация эта столь быстро опровергается, когда ее стремятся передать, получает смысл распоряжения, обращенного именно к человеку как субъективности. Вызванная на суд, призванная к ответственности без

права передачи — в то время как раскрытие Бытия происходит с ведома и на виду у Всеобщего — субъективность является партнером Загадки и смешивает бытие трансценденции.

Откуда приходит в бытие субъективность? Почему в неразберихе тотальности возникает молчание затаенного дыхания? Не получила ли субъективность для отрыва от онтологической силы тяжести некий сугубо частный вызов с другой стороны бытия и разумной связи его значений? Послание, неперебиваемое на объективный язык, бездоказательное с точки зрения связной речи, ничтожное с позиций общественного порядка открытых торжествующих значений Природы и Истории. Но если в этом послании, тем не менее, точно и незамедлительно отдаются распоряжения, значит, оно углубляет именно измерение интериорности. Зачем нужны интериорность, сугубо личное единственного Я, если они должны отражать сущее или бытие сущего, обитающего на свету, являющегося разумом: его повторение психикой или субъективностью было бы для экономики бытия роскошью. Должна ли роскошь удваивать свет? В Я завязывается совсем другая интрига.

Феномен, появление при ясном свете, связь с бытием обеспечивают имманентность как тотальность и философию как атеизм. Загадка, вмешательство смысла, который смешивает феномен, но спешит уйти как нежелательный иностранец, если только не прислушаться к этим удаляющимся шагам, — это сама трансценденция, близость Иного в качестве Иного.

Иного, чем бытие. Бытие исключает всякую инаковость. Оно не может ничего оставить вовне или остаться снаружи, позволить игнорировать себя. Бытие сущего — день, когда все вещи связаны друг с другом. Сама его ночь — глухое одинокое постукивание вещей, темная работа тотальности, непрекращающийся прорыв зарождения, роста и разложения. Но Другой полностью отличается, оправдываясь, смешиваясь, уходя; уходя по ту сторону бытия, чтобы уступить бытию свое место. Уйти по ту сторону бытия — высшая доброта, заявляющая о себе, опровергая себя! Конечно, можно снова задаться вопросом, существуют этот уход, смирение абсолюта, божественность, или нет. Ничто не способно воспрепятствовать этому торжествующему вопросу. Действительно, как прозрачная тень, омрачающая ясность связанного дискурса! Как тонок голос «хрупкой тишины», перекрывающей его победный шум; как непререкаем авторитет призыва к порядку! Но сколь пусто пространство, дающее слово существу, говорящему так, как будто ничего не было сказано.

Загадка превосходит не только конечное знание, но и знание вообще. Знание покоится на явлении, разворачивающем бытие сущего в феномене, посредством света объединяющего вещи, упорядочивающего порядок. На свету, неизбежно современные, вещи присутствуют вплоть до своих самых секретных тайников, как будто бытие — игра в жмурки, когда повязка на глазах не мешает присутствующему отовсюду окликать вас. Но то, что обладает значимостью в загадке, не ограничивается какой-то сферой, по-своему присутствующей и ожидающей концепт, способный найти ее там, постичь. Значение Загадки происходит из необратимого, безвозвратного прошлого, которое она, *быть может*, не покинула («быть может», модальность загадки, несводимая к модальностям бытия и досто-



верности), так как уже отсутствовала в тех терминах, где проявлялась. Мы понимаем под личным местоимением третьего лица, под словом *Он* подобный способ обозначения, не состоящий ни в сокрытии, ни в раскрытии, абсолютно чуждый игре в прятки познания — способу избежать альтернатив бытия. Загадка приходит к нам из Оности. Загадка — способ Абсолюта, чуждый познанию не потому, что сияет в несоразмерно ярком для слабого зрения субъекта свете, но потому что он уже слишком стар для игры познания, потому что он не поддается современности как силе времени, завязывающейся в настоящем, потому что он навязывает совсем другую версию времени. Тогда как бытие означает общность тотальности судьбы без возможного раскола и необходимую современность познания и понимания, хотя бы исторического<sup>16</sup>, которому подлежит завязывающееся в настоящем время, — в следе *оности*, в Загадке синхронность нарушается, целостность трансцендирует в другое время. Мы называем идеей бесконечного такое экстра-вагантное движение превосхождения бытия или трансценденции к незапамятной древности. Бесконечное — неассимилируемая инаковость, различие и аб-солютное прошлое по отношению ко всему выявляющемуся, обозначающемуся, символизирующемуся, объявляющемуся, вспоминающемуся и тем самым «осовременивающемуся» с тем, кто понимает. Отпущение, уход, отшельничество — ради какого пребывания? Именно в отказе осмелиться, в Доброте, исключаяющей потворство себе и своему определению, не каменеющей в образе, никогда не искушающей. Отступление, подобное прощанию, обозначающему себя, не открываясь взгляду и затопляя его светом, а погаснув, став инкогнито в противостоящем лике. Как мы сказали, нужен некто, не поглощенный бытием, на свой страх и риск отвечающий загадке и постигающий намек; только субъективность, единственная, тайная — та, которую предвидел Кьеркегор.

### Этика.

Это категоричное в своей прямоте, но деликатное предписание — как будто никто не предписывает и не контролирует — предписывает моральную ответственность. Нравственность — способ Загадки.

Каков ответ?

Для идеи Бесконечного возможен лишь экстра-вагантный ответ. Здесь необходимо мышление, понимающее больше, чем понимает, превосходящее свою емкость, не одновременное ей; мышление, способное в этом смысле превзойти смерть. Понимать больше, чем понимаешь, мыслить больше, чем мыслишь, мыслить то, что ускользает от мышления, значит желать, но желанием, которое, в противоположность потребности, все больше обновляется и осмеливается, питаясь Желанным. — Превзойти свою смерть значит принести себя в жертву. — Ответ на предписание Загадки — щедрость нерассчитанной жертвы, вне известного и неизвестного, ибо она направлена на Бесконечное.

Но если Желанное Желания бесконечно, оно как раз не может быть задано как цель. Невозможность, в которой именно в силу своей бесконечности пребывает бесконечное по отношению к возбуждаемому им

Желанию, быть целью, предохраняет его от современности. Итак, способ, каким Желание стремится к бесконечному — не корреляция познания. Даже становясь, согласно иной интенции, аксиологией или практикой, движение все еще происходит от субъекта к объекту, имитируя корреляцию. Желание, или ответ на Загадку, или нравственность — тройная интрига: Я приближается к Бесконечному, — великодушно устремляясь к *Ты*, все еще современному мне, но уже предстоящему, как след Оносности, из глубины прошлого, приближающегося ко мне лица. Я приближаюсь к бесконечному в той мере, в какой забываю о себе ради смотрящего на меня ближнего; я забываю о себе, лишь прерывая несдвигаемую одновременность представления, существуя по ту сторону моей смерти. Я приближаюсь к Бесконечному, жертвуя собой. Жертва — норма и критерий приближения. А истина трансценденции состоит в согласовании речей и поступков.

### По ту сторону Бытия.

Этика — это странная интрига, побуждающая Я, завязывающаяся по ту сторону познания и раскрытия в Загадке. Связь с Бесконечным — не познание, но подход, соседство с тем, что означает, не раскрываясь, уходит, не прячась. Бесконечное не может предаться настоящему, где происходит игра ясности и тьмы. Таким образом, связь с Бесконечным уже не обладает структурой интенциональной корреляции. Преимущественный анахронизм *прошлого*, никогда не бывшего *сейчас*, и приближение к Бесконечному посредством жертвы — вот разгадка Загадки. Лик может явиться в качестве лика — прерывающей ряд близости — лишь если загадочно приходит из Бесконечного и его незапамятного прошлого. И чтобы вызвать Желание, бесконечное — мышление, мыслящее больше мыслимого — не может воплотиться в Желанном; как бесконечное, не может ограничиться конечным. Оно побуждает посредством лика — цели моего великодушия и жертвы. Между Я и абсолютным Он вклинивается Ты. Корреляция нарушена.

Таким образом, бесполезно утверждать абсолютное Ты. Абсолют уходит с освещенных мест — из «ясности» настоящего, где раскрывается бытие и дискурс о дискурсе все еще претендует быть, и быть может, законно, дискурсом о бытии. Такой дискурс будет стремиться показать, что порядок всегда остается нерушимым. Но его сместил ушедший абсолют: освещенное место бытия — лишь прохождение Бога. Не могила, где вырисовывается его форма, так как место Тождественного, покинутое абсолютно Другим, никогда не вмещало бесконечности инаковости. Оказавшийся по ту сторону никогда не был присутствием. Он предшествовал любому присутствию и превосходил любую современность во времени, не являющемуся ни человеческой длительностью, ни ложной проекцией, ни экстраполяцией длительности; являющемся не распылением и исчезновением конечных существ, но исходным предшествованием Бога по отношению к не вмещающему его миру. — никогда не показывающееся незапамятное прошлое, не выразимое в категориях Бытия и структуры, но Единое по ту сторону бытия, выразить которое стремилась любая философия.

# Речь и близость

## 1. Идеальность и значение

События распределяются во времени и достигают сознания посредством ряда также упорядоченных во времени действий и состояний, обретая сквозь эту множественность единство смысла в Рассказе. Знаки, означающие благодаря своему месту в системе и дистанции по отношению к другим знакам — разумеется, этот формальный аспект представляют слова исторически сложившихся языков, — способны придать тождественность значения временной дисперсии событий и мыслей, синхронизировать их в несдвигаемой одновременности фавулы.

Образующие единство системы лингвистические знаки способны идентифицировать тему посредством различных приемов игры воображения. Литературный сценарий связан с единством темы, определяемой повествованием или, точнее, он возникает из темы и сводится к теме любого не тематического, не теоретического и даже еще «не изреченного» проявления. Бытие проявляется исходя из темы. Быть может, отсюда происходят постоянно возрождающаяся сила интеллектуализма и претензии на абсолютность дискурса, способного охватить, пересказать, тематизировать все, вплоть до собственных неудач, вплоть до собственной относительности. Слова, таким образом, происходят не из интенции, сводящейся к тщетной затее подмены вещей знаками и знаков знаками. Напротив, это учреждение и применение словесных знаков, побуждаемое нарративной тематизирующей интенциональностью, ведущей к людям.

Итак, речь интерпретируется как проявление истины, путь выявления бытия. Логос как дискурс полностью совпадает с логосом как рациональностью. Обеспечиваемая речью коммуникация до такой степени предстает ее дополнительной функцией, что ее могли сравнить — как простой обмен посланиями — с обменом женщинами и товарами в обществе. Коммуникация вытекает только из одухотворяющего и несущего мысль *логоса*. Она стала возможной благодаря разрыву *логоса* с особенностями мыслителя и опыта, разрыву, становящемуся универсальным. Разумеется, собственные потребности коммуникации могут влиять на строго логическую работу языка, подчиняя речь все более широкой всеобщности: но тогда сама коммуникация окажется подчиненной целям истины.

Но нарративная и, следовательно, вербальная, лингвистическая интенциональность присуща мышлению, поскольку оно является тематизацией и отождествлением. В действительности отождествление данного в опыте — просто претензия. Это не видение или сублимированный опыт. Оно состоит не в восприятии *того* или *этого*, а в «понимании», «представлении» (совершении движения, точно передающегося немецким словом *meinen*<sup>5\*</sup>) этого *как* этого и того *как* того: то как это «понимается» без предварительных суждений о содержании. Не то чтобы это «как» отдаляло мыслителя от «подлинного бытия», подобно «означающей» интенции Гуссерля, «интенционирующей» вхолостую по сравнению с полным видением своего объекта. Понимание этого как того подразумевает не объект, но его смысл. Бытие не должно вносить смысл либо

опровергать его. Понимается не данный и не не-данный смысл. Но человек заявляет о себе как человеке исходя из смысла.

Интенциональность сознания — понятие, столь многозначное у Гуссерля — конечно, указывает на непосредственное присутствие мира в сознании, присутствие, намечающееся в силу самого своего бытия, хотя, чтобы проявиться, этот набросок оригинала не должен оставлять печать своего присутствия в так называемой субъективной чувственности; он невоссоздаваем, невосстановим исходя из копии сознания путем какой-либо творческой деятельности. Но такое присутствие — не просто давление мира на субъект или влияние на чувственность, не просто травма, снова выражающаяся в образах, набросках, пережитых качествах или ощущениях, заполняющих сознание содержаниях, когда это заполнение снова должно будет интерпретироваться как давление или влияние и так далее до бесконечности. Присутствие в сознании не равноценно присутствию в сосуде либо прохождению перед взглядом *того* или *другого*. Присутствие в сознании — это тот факт, что вырисовывающееся в опыте *то* уже предугадано, или понято, или отождествлено, следовательно, помыслено *как* то или *как* это и *как* настоящее: то есть именно помыслено. Понятие интуиции в гуссерлевой феноменологии представлено фактом для объектов *быть помысленными* — *gemeint* — как присутствующими в оригинале, «во плоти и крови». А власть интуиции основана на этом *как*, на этом последнем смысле, за которым нельзя ничего разумно искать. Действительно, для продолжения вопрошания и исследования следовало бы снова исходить из данного, которое, в свою очередь, может быть весомым лишь потому что его понимают *как* данное. Значение интуиции — «принципа принципов» — связано с одухотворяющим ее смыслом, а не с «первичным содержанием» (названным в «Логических исследованиях» «представляющим»), содержащимся в «пережитом» интуиции; хотя следует признать, что Гуссерль в «Исследованиях» 5 и 6 до такой степени основывает на нем преимущество интуиции, что стремится найти «представляющее» в категориальной интуиции.

Действительно, определение интенциональности не исчерпывается тем фактом, что она является простым выходом в бытие или субъектно-объектной корреляцией; загадка сознания не сводится к тому, что «любое сознание является сознанием чего-то». Интенциональность — это мышление и понимание, полагание, факт *наименования* тождественного, провозглашения чего-либо как чего-либо. «Что-либо как что-либо» — это формулировка Хайдеггера: она, разумеется, не предполагает замещения, классификации или определения как сущности мышления. Если только не различать классификацию, выстраивающую индивидов в виды, и классификацию, *объемлющую* тождество индивидов и видов и *поддерживающую* его вне опыта, тем самым делая опыт возможным. Первичное *meinen*, заявляющее о смысле и властно откладывающее его. Понимать как... — исток сознания как сознания. Проблема истинного и ложного в целом предполагает такое *понимание* смысла. Без него не было бы осознания чего-либо. Он — *a priori*.

На этом уровне априорность знания не равноценна некоторым образом «угаданному» знанию, добавляющемуся к знанию, полученному из опыта. Априорность *a priori* составляют не временное предвосхищение и

не логическое предшествование, но такое безразличие к опыту, которое ведет не к более тонкому опыту, а к поддержанию связи, не являющейся ни опытом, ни пустым допущением. Высказывание смысла, с которым опыт не может сравниться, даже если и может побудить возобновить его, должно сначала назвать существа, объявить их как то или это. Любой опыт и всякое последующее утверждение вмещаются в это высказывание. Априорность *a priori* — это *kerygma*, не являющаяся ни формой воображения, ни формой восприятия.

Благодаря ей обретает смысл идеальное. Не являясь ни утонченно чувственным, ни бытием, идеал словно учреждается посредством керигаматического слова. Идентичность термина заключена в самой его идеальности. Присущее способу бытия индивидов представление, разворачиваясь в опыте, в итоге не умещается в рамках намеченных очертаний, а предстает все *другим* и другим, но всегда отождествимым; показываясь в чередке аспектов и очертаний, через множество феноменов, оно таким образом отождествляется в дисперсии неразличимых мгновений *кажимости*. Если угодно, все в опыте образно, кроме тождественности индивидов, господствующей над мгновенностью образов. Она возможна лишь как *мнимая*. Я предполагаю тождественность этих впечатлений и полагаю обеспечить поддержание этого предположения. Но тождество как раз не является просто *коррелятом* такого понимания, на которое некоторым образом может опираться действие, как в поглощающем восприимчивость впечатлении. Тождество никогда не происходит в провозглашающем его отождествлении; такая центробежная «активность» — если принять за центр субъект — не просто противоположна той, что идет от чувственно осязаемого к субъекту, при том, что в обоих случаях корреляция остается схожей и обосновывает понятие «категориальной интуиции». Но *провозглашающий* характер отождествления разрушает аналогию. С другой стороны, он показывает, как *kerygma*, суверенная благодаря слову, учреждающему и освящающему потусторонность данного, играет историческими языками и их знаковыми системами.

Таким образом, опыт предполагает мысли, самодержавно понимающие, иначе, провозглашающие тождественность множественного. Такому «пониманию-в качестве-тождественного» и «принятию-за-то же самое» не нужно оправдываться перед какой-либо инстанцией. Неразличимые аспекты входят в опыт, каким бы пассивным, до-предикативным он ни был, в силу изначального намерения или изначального принципа «понимать как». Гуссерль показал, что подобие отсылает к тождеству, а не тождество — к подобию. Все это не означает, что мышление — факт «принятия за» — субъективно, что оно произвольно фабрикует свои продукты, накладывающиеся на бытие. Это, скорее, означает, что заключенное в бытие представление возникает не только в силу чувственности, но вытекает из *понимания*, из способности *a priori* понимать это как это или как то. Теперь понятно, что философия Гуссерля, возвращающая бытию его права вопреки тенденции смешивать мышление и объект, утверждает однако так же мышление как придающее идеальный смысл бытию. Без такого идеального смысла бытие не могло бы проявиться. Придание смыс-

ла бытию — это не больше и не меньше, чем творение бытия. Но такова изначальная функция Высказывания, вовсе не искажающего бытие, но позволяющего ему сиять в свете истины. Сознание придает смысл, не гипостазировав *имманентное данное*, но принимая данное, будь оно имманентным или трансцендентным, «за то» или «за это». Осознать, значит «принять за...»

Принять за... утвердить как... отождествить во множестве — свойство мышления, отличающегося от обычной чувственности<sup>17</sup>. Таким образом, мышление обнаруживается в опыте как опытное и тематическое, то есть тождественное, поскольку тождественное возможно лишь как «отстаиваемое в качестве тождественного» и утверждаемое как таковое, заранее понимаемое как таковое. Для возникающего «быть принятым за...», быть понятным или предположенным или утвержденным как то или как это, значит иметь значение. Но возникающее не может возникнуть вне значения. *Видимость* феномена неотделима от его *значения*, отсылающего к заявленной, керигматической интенции мышления. Любой феномен — это дискурс или фрагмент дискурса.

Суждение занимает привилегированное место во всех формальных положениях математизации логики, являясь эксплицитным развитием «провозглашения чего-либо в качестве того или этого»: ведь высказывание — это суждение. Даже когда мышление стремится быть формальным письмом, высказывание или суждение остается метаязыком, освобождающим значение от самой формализации и ее условностей. Суждение находится в центре мышления как сама структура высказывания, распространения. Именно потому мышление является суждением, что высказывание — это проповедование, не потому, что язык чудесным образом приспособливается к суждению как первоначальному мышлению, но потому что суждение раскрывает языковой смысл. Язык означает не потому, что возникает из какой-то игры бессмысленных знаков; он означает потому, что является керигматическим заявлением, идентифицирующим это как это.

Таким образом, единичный объект, в качестве отождествленного, также идеален. «понят» мышлением в потоке бесчисленных, то есть называемых видимостей. Стремящаяся к тождеству интенция — это стремление, дающее наименование. Имена обозначают термины, считая их тождественными, то есть на некотором уровне уже — численно тождественными. Быть численно тождественным, единицей в множестве — не случайный аспект возникающего в неразличимом множестве, но приданное или понятое значение, вопрос понимания, разворачивающегося как утверждение в том языковом измерении, где находится мышление. Речь идет не о том, чтобы еще раз противопоставить спонтанность понимания восприимчивости чувственности. Для того, чтобы в лоне понятого познания, опыта и восприимчивости обрело смысл численное тождество, отождествление этого как того (тождество никогда целиком не свойственно полностью данному неразличимому и тем самым хаотичному множеству), необходима спонтанность, структурированная как высказывание, проповедь, язык, стремящаяся к идеальным моментам как именно коммуницируемым или общим, номысленным благодаря этой называющей речи. в этой мыслящей речи.

Так, мышление может постичь единичное лишь посредством общего. В философии как дискурсе общее предшествует единичному, во всех смыслах слова является *a priori*.

## 2. «Пассивный синтез».

Разумеется, можно задать вопрос, не скрывается ли за дискурсом философское мышление, уклоняющееся от престижа и претензий дискурса, отличное от этого дискурса; не направлено ли оно на особенное, невыразимое в дискурсе вне идеализации. — Вместе с тем, если мышление отличается от спонтанного ощущения, где в забытьи совпадают осязающее и осязаемое; если мышление — это минимальный разрыв между осязающим и осязаемым — таково, быть может, определение пробуждения или самой текучести времени; если исходная видимость совпадает с этим отступлением или пробуждением именно таким образом, что показывающееся должно потеряться, чтобы быть найденным сознанием (сознание и есть такая перманентная потеря и нахождение вновь) — такого рода «анамнезом»; если показывающееся, пусть даже особенное, в принципе может быть отождествлено вследствие этой потери, — особенное и здесь, будучи найденным, окажется идеальностью.

Итак, приоритет идеального утверждается не только в языке, но и за языком. Таким образом, чтобы достичь чистой особенности, недостаточно отказаться от устной речи и предаться длительности. За речью мышление, остающееся сознанием, сохраняет структуру речи. Так обнаруживается место языка в мышлении, начиная с первого жеста отождествления, с окружающей мышление как таковое *ауры* идеального. В своей погоне за уже исчезнувшим в силу изначальной текучести времени, отождествление поддерживается ко-субстанциальной сознанию речью. Рождение речи и всеобщности происходит в разделении осязающего и осязаемого, когда пробуждается сознание. Разумеется, это сознание без субъекта; «пассивная активность» времени, где инициативу не мог бы взять на себя ни один субъект: «пассивный синтез» «приисходящего», возникший в текучести и временном сдвиге, анамнезе, встрече и, следовательно, отождествлении, придающем смысл идеальности и всеобщности.

Итак, неверно говорить о настоящем как об «объекте», исчезающем или изменяющемся при прикосновении к нему, превращающемся в прошлое при попытке осознания, избегающем названия, которое я пытаюсь ему навязать. Это означало бы смешение двух различных модулей сознания, соизмерение а-тематического сознания, протекающего как время, с объективирующим сознанием, недооценку собственного порядка сознания и значения при отсутствии противопоставления «субъект-объект», инициативы и интенции задающего темой субъекта, сознания без активного субъекта. Несмотря на различие между более общим понятием интенциональности и более частным понятием волевой интенции, включающая тематизацию интенциональность, от которой неотделимо понятие интенционального горизонта, определяет само понятие активности и инициативы. Напротив, сознание как пас-

сивное произведение времени, при пассивности, более пассивной чем любая просто противостоящая активности пассивность, неограниченной пассивности, пассивности сотворенного в момент творения, без воспринимающего акт творения субъекта, не слышащего, если можно так выразиться, творящий глагол, — сознание как пассивное произведение времени, никем не приводимого в движение, может описываться только в категориях сознания, направленного на объект. Если бы настоящее не отклонялось от совпадения с собой, оно не было бы ни настоящим, ни уже прошедшим, ни еще будущим — не было бы ни темпоральным, ни осознанным благодаря темпоральности. Но если настоящее является настоящим в соответствии с временем как модусом сознания, это означает не только то, что время — это беспокойство, отсутствие покоя, совпадения бытия с собой, но и то, что ускользающее от себя мгновение не есть чистая негативность. В ходе неразличимых фаз его превращения в прошлое, «пассивной работы» углубления в прошлое оно — все еще пассивно — удерживается в удержании и понимается как тождественное, несмотря на молчание речи, проповедующей на этом уровне тождество удержания; несмотря на то, что идеализирующая речь не прибегает к системе словесных знаков из культурного наследия.

### 3. Особенное без общего.

Таким образом, речь является произведением истины как тематизация и отождествление, где бытие как бы вставляется в оправу и возникает. В этом случае ничто реальное, даже строго индивидулируемое, не могло бы возникнуть вне идеальности и общего<sup>18</sup>. Отсюда — разумеется, в качестве простого следствия — возможность коммуникации, хотя оригинальная суть коммуникации не участвует в раскрытии бытия. Конечно, коммуникация — условие истины, поскольку любая истина включает *истину для всех*, но такое упоминание всех остается чисто формальной, не осмысленной очевидностью: возможность коммуникации дается просто как *логический* результат речи. Но нужно задать вопросом. является ли, в свою очередь, предполагаемая универсальной сущностью истины связь с собеседником познанием этого собеседника как частного, происходит ли она из провозглашаемых познанием идеальности и общего. Процесс будет тогда бесконечным: нужна будет новая «связь со всеми» для обеспечения достоверности всеобщей первоистины, полагаемой в качестве истины для всех. Но противоречие заключено не в этом: действительно, не ясно, является ли призрак бесконечной регрессии опровержением; не владеть началом процесса не означает для мыслителя не быть включенным в него, хотя он мысленно и страдает от этого. И это называют конечностью! Бесконечный регресс — дурная бесконечность — подрывает достоверность истины, именно в силу этого также конечной, только и всего. Трудность для нас заключена в другом: гипотеза, в соответствии с которой связь с собеседником — тоже знание, сводит речь к одинокому или безличному применению мышления, тогда как несущая его идеальность *kerugma* является, кроме всего прочего, *близостью* между Я и себе-



седником, а не нашим участием в прозрачной общности. Какое бы послание ни передавала речь, говорить — значит вступить в контакт.

Таким образом, следует признать в речи связь с особенным, находящимся вне темы речи, не тематизируемым, но приближающимся в речи. Речь и ее логический результат заключаются не в познании собеседника, но в его близости. Связана ли невозможность войти в тему, рассыпаться на образы, возникнуть — невидимость — с незначительностью бытия или безмерностью значения, возникающего по ту сторону значения, освещающего бытие сущего? Связь, в которую уже включен тематизирующий свой объект собеседник, — не интенциональность, не *утверждающий* объект тезис, открытость ему, раскрытие, ориентация на..., короче, не направленность — пусть даже «наполненная» самой ясной и отчетливой интуицией. — уже утратившая непосредственность контакта. Действительно, непосредственность контакта не является результатом пространственной смежности, видимой стороннему наблюдателю и обозначенной как «синтез понимания». Близость *сама по себе* — это значение. Субъект вошел в прорыв интенциональности и видения. Ориентация субъекта на объект стала близостью, интенциональное стало этическим<sup>19</sup> (пока что здесь не возникает ничего морального). *Этическое* не означает безобидного смягчения страстных особенностей, вводящего человеческий субъект в мировой порядок и объединяющего все разумные существа, подобно идеям, в царстве целей. Оно означает выворачивание субъективности, *открытой* людям и всегда в какой-то мере представляющей их себе, утверждающей и предполагающей их теми или иными (каким бы ни было качество утверждающего их тезиса — аксиологическим, практическим или доксическим) посредством субъективности, вступающей в *контакт* с особенным, исключая отождествление в идеальном, тематизацию и представление; с абсолютным и тем самым непредставимым особенным<sup>20</sup>. Таков исходный язык как фундамент другого языка. Кожа и человеческое лицо — именно та точка, где непрестанно происходит превращение интенционального в этическое, где приближение *входит* в сознание. Контакт — это нежность и ответственность.

#### 4. Язык и чувственное.

Непосредственность чувственного — событие близости, а не знания. Знанию сущностно принадлежит опосредование идеального, или керигматического языка, не являющееся для конечного ума крайним средством, симптомом фрустрации, заменителем недостающей интеллектуальной интуиции. Чувственное в чувственной интуиции уже подчиняется открытию бытия. Но чувственность не исчерпывается подобными функциями открытости. Не то, чтобы она вводила в познание противоположный структурам понимания непрозрачный элемент, ведущий к отличным от образующих структурированный мир знаниям. Мыслить чувственное таким образом значит снова соотнести его с познанием. Но чувственное устанавливает с реальным связь совершенно иного порядка. Вкусовое ощущение, например, может означать открытие и опыт вкуса. Гуссерль

руководствуется этой возможностью, выдвигая тезис о преимуществе теоретического и о неизглядимой возможности превратить в теоретическую любую другую «интенциональность», не прибегая к объективирующей рефлексии<sup>21</sup>.

Но во вкусовом ощущении интенциональность, то есть открытость вкусу, уже предполагает отрешенность дегустатора. Первостепенный значимый характер самого ощущения не равноценен роли «мышления, мыслящего нечто». Психологам, по крайней мере, известна эмоциональная нагрузка вкусовых ощущений, но психика — или значение — этой нагрузки тут же интерпретируется или как «состояние», или как интенция другого, разумеется, не теоретического типа, но все же как открытость, понимание: информация о себе или, как у Хайдеггера, онтологическое понимание положения человека в бытии. *Любая трансценденция мыслится как знание.* Конечно, такой поиск интенциональности в чувственном избегал просто механизации чувственности, как того требовали позитивисты. Но различимая в любой чувственности структура открытости подобна структуре видения, где чувственность вылилась в знание; и можно задаться вопросом, потеряло ли видение полностью, даже в своей интеллектуальной функции, иной способ обозначения, и следует ли, в частности, считать выражение «есть глазами» лишь метафорой. Нужно задаться вопросом, восходит ли любая трансценденция к интеллекту<sup>22</sup>. Действительно, если, например, вкусовое ощущение не исчерпывается знаниями о вкусах, приращение смысла не сводится ни к осознанию физико-физиологического процесса питания, ни к осознанию связанных с ним действий — как откусывание, пережевывание и т.д. Собственное значение вкусового ощущения состоит в некотором роде в «прорыве» полученных знаний ради проникновения как бы вглубь вещей. Ничто не напоминает здесь о преобладании данности над целью, как того требует понятие «существования у Гуссерля. Психика не сводится здесь ни к сознанию, ни к бессознательному. Что-то *происходит* в ощущении между ощущающим и ощущаемым, под открытостью ощущающего ощущению, сознания феномену. Мы выбрали пример вкусового ощущения, потому что такую схему потребления можно найти во всех формах чувственности и потому что ощущать мир — это всегда определенный способ питаться им.

Но чувственное должно прежде всего интерпретироваться как прикосновение. И здесь событие снова состоит не в открытости осязаемой *quiddité*<sup>6\*</sup> затронутого существа; хотя и здесь контакт может обернуться осязанием. Всплывает «доксический тезис», превращающий событие контакта в информацию, знание, почерпнутое из мягкой или жесткой поверхности вещей, вводящее чувственное в тематизирующий, отождествляющий, всеобщий дискурс. Но прежде, чем превратиться в знание о поверхности вещей, и во время самого этого познания осязание — это чистое приближение и близость, несводимые к опыту близости<sup>23</sup>. При контакте намечается ласка, хотя это значение не превращается в опыт ласки. Близость в ласке остается близостью, не становясь интенцией чего-либо, хотя ласка может стать несущим послание выразительным жестом. Приблизиться, соседствовать не сводится к

знанию или осознанию этого. Вещи при контакте близки, но совсем в ином смысле, чем их грубость, тяжесть, чернота, приятность или даже существование или несуществование. Их способ быть «во плоти и крови» (согласно устоявшемуся переводу выражения Гуссерля *leibhaft gegeben*) характеризует не их проявления, но их близость. Идея или ценность могут быть интуитивно даны «в оригинале», но к идее нельзя прикоснуться. Необходимо нечто чувственное. Ощутимое определяется таким отношением близости. Это нежность: от лица — до обнаженной кожи, одно в контексте другого, обретающего в этом контексте полноту смысла, от чистого до смутного. И если философам казалось, что объясняемое наукой по-своему восприятие освещает объясняющую его науку — она не обязана этим преимуществом не вполне разумному престижу конкретного. Но конкретное как чувственное — это непосредственность, контакт и речь. Восприятие — близость бытия, не засвидетельствованная интенциональным анализом. Чувственное поверхностно лишь в своей познавательной роли. В этическую связь с реальным, то есть в установленную чувственным близкую связь, вовлекается основное. Жизнь — здесь. Разумеется, видение — это открытость и сознание; любая открывающаяся как сознание чувственность называет себя видением, но даже подчиняясь познанию, видение сохраняет контакт и близость. Видимость ласкает глаз. Видят и слышат так, как трогают.

В действительности, при контакте ласка чувственного и осязаемого — нежность, то есть близость — пробуждается лишь исходя из кожи, лица человека, при приближении к ближнему. Близость вещей — это поэзия; вещи открываются сами по себе, до приближения к ним. При прикосновении к животному кожа затвердевает. Но касавшиеся вещей руки, исхоженные людьми места, части вещей, те контексты, куда входят эти части, интонации голоса и произносимые слова, всегда ощутимые знаки языка, написанные письма, сохранившиеся предметы, реликвии, — на все вещи, начиная с лица и кожи человека, распространяется нежность; познание возвращается к близости, чисто чувственному. Вложенная в мир в качестве объекта и инструмента материя посредством человеческого становится материей, охватывающей меня близостью. Поэзия мира неотделима от близости по преимуществу или от близости ближнего. Некоторые холодные, «минеральные» контакты отливаются в чистую информацию лишь в отрицательном плане, как бы соотносясь со своим происхождением из Иного: такое соотношение утверждается как априорная структура чувственного.

Такое отношение близости, такой контакт, не превращающийся в ноэтико-ноэматическую структуру, где происходит любая передача посланий — какими бы ни были эти послания, — это изначальный язык, язык без слов и предложей, чистая коммуникация. — Исходя из феноменологического описания знания и его керигматических условий, наше исследование коснулось отношений, где переплетение приводит нас к применению этической терминологии и значений. Близость по ту сторону интенциональности — это связь с Ближним в моральном смысле слова.

## 5. Сознание и наваждение.

Сознание состоит в тематизации сквозь множественность и в выявлении бытия путем провозглашения его целостности и тождественности. Но речь в качестве контакта затрагивает ближнего в его не-идеальной целостности. Тогда можно сказать, что ближний не показывается, не заявляет о себе. Ему недостает горизонта множественности, где его идентичность могла бы быть заявлена, поддержана, тематизирована и, таким образом, выявлена. Но ему не хватает того, в чем он совершенно не нуждается. Ближний — это как раз то, что *непосредственно* обладает смыслом, прежде, чем он бывает ему придан. Но то, что обладает смыслом подобным образом, возможно лишь в качестве Другого, *того*, кто имеет смысл прежде, чем его наделили им. Непосредственность не осуществима даже посредством открытости смысла для интуиции. Интуиция — это видение, еще (или уже) интенциональность, открытость и тем самым дистанция, «время отражения» того, на что она направлена (даже в оригинале), и тем самым — заявление или провозвестие. Непосредственность — навязчивая близость ближнего, минующая этап сознания: не из-за нехватки, но из-за избытка, «избыточности» приближения. Она не увенчивается слиянием: мы «покажем» отсутствие — отличное от отсутствия дистанции — где расположен ближний. Но такой избыток — или такая «избыточность» — всегда превращает близость в анахроническое присутствие в сознании: сознание всегда опаздывает на свидание с ближним, Я судимо, виновно в том, как оно осознает ближнего, в нечистой совести. Ближний несоразмерен мерке и ритму сознания.

Мы назвали ликом по преимуществу само-значимость. В нашем труде «Тотальность и Бесконечное» понятие лица, лика уже констатировало значимость особенного, не отсылающего к общему, но и не выражающего некую иррациональную сущность. Но сказать, что в близости завязывается интрига с особенным без опосредования идеальным, не значит узаконить исключение, сохраняя при этом за познанием, как бы его ни называли, аксиологической или практической интенциональностью, привилегию духовных притязаний. Само понятие лика возникает при приближении. В лике познание и проявление бытия или истины поглощаются этическим отношением. Сознание оборачивается наваждением.

Наваждение — не патологическое изменение, не отчаяние сознания, но сама близость существ. Во всех своих формах — репрезентативной, аксиологической, практической — сознание уже утратило столь близкое присутствие. Тот факт, что ближний приходит не в связи с предметом рассуждений, а в некотором смысле опережает познание и ангажированность — не ослепление и не безразличие, но прямолинейность более напряженной, чем интенциональность, связи; ближний вызывает меня, наваждение — это ответственность без выбора, коммуникация без фраз или слов.

Но не следует ли осознать этот вызов? Не является ли осознание неизбежным предшественником любого вступления в связь?

Крайняя неотложность вызова как вида наваждения нарушает именно уравновешенность — или покой — сознания, его ровное отношение к интенционально понятному объекту. Присутствие ближнего вызывает

меня с крайней неотложностью, несоизмеримой со способом явления мне этого присутствия, то есть его проявления и представления. Оно еще — или уже — принадлежит порядку образов и познания, нарушаемому вызовом. Неотложность здесь — не просто нехватка срока, но анахронизм: в представлении присутствие уже прошло.

Приблизиться к Другому значит снова преследовать уже присутствующее, снова искать найденное, быть не в состоянии рассчитаться с ближним. Это как ласка. Ласка — единство приближения и близости. Близость в ней — одновременно всегда отсутствие. Что такое нежность ласкаемой кожи, как не разрыв между представлением и присутствием?

Таким образом, в присутствии ближнего затронута отсутствие, в силу которого близость — не просто сосуществование и покой, но сам не-покой, беспокойство. Не интенциональное движение, стремящееся к наполнению и в этом смысле всегда *меньшее*, чем полнота этого наполнения. В данном случае это голод, гордый своим неутолимим желанием, прикосновение любви и ответственности. Является ли любовь приятным осязательным ощущением или способом поиска того, кто, однако, как нельзя более близок?

Но отсутствие ли это? Не присутствие ли это бесконечного? Бесконечное не может конкретизироваться в слове, оно оспаривает собственное присутствие. В своей несравнимой превосходной степени оно — отсутствие на краю ничто. Оно всегда убегает. Но оставляет пустоту, ночь<sup>24</sup>, след, где его видимая невидимость — лик Ближнего. Итак, ближний — не феномен, его присутствие не сводится к представлению и видимости. Оно исходит из *отсутствия, где приближается Бесконечное; Вне-Места; следа собственного ухода*; моей ответственности и любви — наваждения по ту сторону сознания. Еще совсем теплый, как кожа другого, след. При близости кожа не содержит и не защищает организм, это не просто поверхность человека, но нагота, присутствие, покинутое уходом, на виду у всех и тем самым также неверное себе, проигравшее, но также и преданное вещам, зараженное, профанированное, преследуемое — виновное и отверженное. Ближний, при своем появлении на земле уже лишенный корней и родины, подлежит моей ответственности. Не быть коренным жителем, быть оторванным — в силу отсутствия, являющегося самим присутствием бесконечного, — от культуры, закона, горизонта, контекста, находиться Вне-Места следа значит не обрести некоторое число способных фигурировать в паспорте атрибутов, но *показать лицо, заявить о себе, разрушая демонстрацию*. Таков лик — как мы говорили, место, где богоявление становится близостью.

## 6. Знак.

Близость — не просто сосуществование, но беспокойство. Что-то происходит от первого ко второму, от второго к первому, хотя оба движения отличаются лишь знаком. Но тогда контакт о чем-то говорит, чему-то учит? Что-то становится предметом рассуждений? Ничего, кроме контакта посредством самого контакта. Ничто не будет высказано, кроме самого этого контакта, союза и соучастия — но именно союза и со-

участия «без цели», без содержания, только ради этого соучастия и союза, близости, предваряющей любое согласие, любое соглашение, недоразумение или непонимание, откровенность и хитрость. Сказанное о контакте говорит и учит лишь самому факту говорения и научения. Это снова подобно ласке.

Значит ли это снова не находить места в мире общего языка, в культуре? Не значит ли это призвать к сообществу, члены которого не связаны друг с другом как индивиды одного рода или как чистые восприятия одной и той же истины? Конечно, сказать так — значит предвосхитить передающую предложения и послания речь: это знак близости, передающийся от одного к другому посредством близости. Этот знак — еще не речь, но лепет: у него нет иного содержания, кроме самой говорящей о нем близости, он призывает и напоминает «бесцельное» содружество и неизбирательный союз, призывает или напоминает братство как согласие вне объекта и выбора, суть близости, условие любого обмена посланиями.

Переданный от одного к другому знак — до учреждения любой системы знаков, любого общего плана, формирующего культуру и местность — знак из Вне-Места во Вне-Место; но тот факт, что внешний системе очевидностей знак включается в близость, оставаясь трансцендентным, является самой сутью предшествующей языку речи.

Из такого понимания частного частным возникают вербальные или другие языковые знаки. В очень известном тексте, пятой части «Рассуждения о Методе», Декарт отвергает мнение некоторых древних о том, «что животные говорят, хотя мы не понимаем их языка», смягчая его тем, что «обладая многими органами, соответствующими нашим, они могли бы объясняться с нами с таким же успехом, как и с себе подобными»\*. Таким образом, Декарт отказывается принять речь, ограниченную частностью вида. Животное — машина не только потому, что не умеет многообразно пользоваться своими органами, но и потому, что ограничено своей конституцией. То, что животные никогда не говорили с человеком, якобы доказывает, что они не говорят между собой. Речь — способ вступить в связь независимо от любой общей для собеседников системы знаков. Это таран, возможность перейти границы культуры, тела и вида. У Декарта им управляет разум как «универсальный инструмент». Но как разум индивидуируется в душе и объединяется в воле? Братство с ближним как суть первоязыка, к которому привело наше исследование, возвращается к универсальности или, точнее, универсализации исходя из абсолютно особенного.

Нам возражат: не предполагает ли первичное Высказывание признания сущности особенного, предваряющего этот предварительный язык? И, следовательно, не является ли исходная структура речи — ее универсализирующий труд — вторичной по отношению к керигматической интенциональности? — Сводится ли контакт к объединению индивидов в общем роде (который давно объединил бы их сам по себе), чьими осколками или обломками они являются? Но даже если эти индивиды случайно знают определение рода, к которому принадлежат. — если они разумны, — к Другому приближается не индивид как индивидуация рода, но единственное в своем роде особенное. Гово-

речь до говорения даже не значит понимать особенное как сущность. Связь Я с Ближним направлена не на quiddité, а на обладающее смыслом без обращения к идеальности, на загадку лика, где проявление становится близостью, а quiddité — модальностью бытия. То есть это не знание общего, когда индивид понимается как идеально идентифицированная индивидуальность. Это не знание о сущности особенного, не познание особенного как сущности, предваряющее подмигивание сообщников — бесполезного сообщничества. Речь рода и вида, понятие человеческого рода вступит в свои права позже. Род основывается на братстве — или речи.

## 7. От наваждения к заложничеству.

Речь, контакт — это наваждение Я, «обуреваемого» другими. Наваждение — это ответственность. Но ответственность наваждения (obsession) не вытекает из свободы, иначе наваждение было бы лишь осознанием: это было бы преследуемое абсолютно свободно совершенной ошибкой Я, и мы бы признали в нем мыслящий субъект в его великодушном одиночестве, занимающий по отношению к существам интенциональные позиции. Ответственность как наваждение — это близость: предшествующая всякой связи по выбору связь, подобная родству. Речь — это братство и тем самым ответственность за Другого, а следовательно, ответственность за то, что я не совершил — за боль и ошибки других. Как антипод игры, — свободы, не влекущей за собой ответственности, — близость — это не отсылающая к моей свободе ответственность. Условие торжественного творения в мире без игры, — быть может, первого явления человеку значения *по ту сторону* глупого «так есть». Условие заложничества.

Я полностью индивидуирован «изнутри», не прибегая к системе. Но такая индивидуация не может быть описана как полюс самоотождествляющегося сознания: ведь я сам — как раз та большая загадка, которую предстоит описать. Выражаемая возвратной частицей «ся» самость не сводится к объективации Я самим собой. Возвращение рефлексии к себе уже включает изначальную рефлексию «ся». Ее бесконечная пассивность не ведет к какой-либо предшествующей, дублирующей, воспринимающей активности. В ее «винительном», которому не предшествует «именительный», возникает начало. Нагруженная обязательствами, не вытекающими из принятых свободно созерцающим субъектом решений, и, таким образом, как бы обвиненная в несовершенном ею, преследуемая и отвергнутая как таковая, загнанная в себя, самость все «берет на себя», абсолютно неспособная избежать близости, лика, покинутости этого лика там, где бесконечное избежать также отсутствием. Точнее: возникновение самости и есть факт силы тяжести бытия.

Невозможность избежать становится силой. Я — центр, несущий на себе тяжесть мира, непоколебимо и без исключений разрушающий труд бытия в бытии. Как *загнанное* в себя существо, это небытие бытия. Но не ничто, так как такое *разрушение* двойственно или «смешано», либо оно — по ту сторону бытия.

Бытие обретает смысл и становится миром не потому, что среди существ существует мыслящее существо, структурированное как Я, преследующее цели, но потому, что в близость бытия вписан след отсутствия — или Бесконечного; потому что существуют покинутость, тяжесть, ответственность, наваждение и Я. В мире без игры преимущественно не взаимозаменяемое Я, постоянно приносимое в жертву, замещает других и трансцендирует мир. Но, как сущность коммуникации, это источник речи.

Дело не в том, что Я — просто существо, наделенное определенными так называемыми нравственными качествами — его атрибутами. Непрекращающимся событием замещения<sup>25</sup> является «эгость» Я, его исключительное и странное единство, факт освобождения существа от своего бытия, от небытия. Этическое событие «искупления за другого» — конкретная ситуация, обозначаемая глаголом *не-быть*. Благодаря ситуации заложника в мире могут существовать жалость, сострадание, прощение и близость (как бы мало их ни было). Всем «переносам чувств», которыми теоретики изначальной войны объясняют рождение великодушия, не удалось бы закрепиться в Я, если бы оно всем своим бытием (или небытием) не было заложником. Нет уверенности в том, что вначале была война. До войны были алтари.

Этический язык, к которому мы прибегаем — не результат особого нравственного опыта, не зависящего от предпринятого нами выше описания. Он проистекает из самого смысла приближения, превосходящего знание, лика, превосходящего феномен. В описании лика феноменология может проследить превращение предмета рассуждений в этику. Лишь этический язык достигает уровня парадокса, в который внезапно оказывается ввергнута феноменология: исходя из ближнего, она вычитывает его внутри упорядочивающего лик Отсутствия способом, который не следует путать с указанием или выявлением означаемого в означающем в соответствии с тем легким путем, каким набожная мысль поспешно выводит теологические реалии. След со вписанным в него ликом несводим к знаку хотя бы потому, что знак и его связь с означаемым уже стали предметом рассуждений. Итак, приближение — не предмет рассуждений о некоторой связи, но сама эта связь.

## 8. Это лишь слово.

Является ли речь передачей и выслушиванием посланий, мыслимых независимо от такой передачи и выслушивания, независимо от коммуникации (даже если мысли прибегают к исторически сложившимся языкам и подчиняются негативным условиям коммуникации, логике, принципам порядка и всеобщности)? Или, наоборот: содержит ли речь позитивное предварительное событие коммуникации как *приближение* и *контакт* с ближним, храня тайну рождения самого мышления и передающего его словесного выражения?

Не пытаюсь рассказать об этом латентном рождении, настоящее исследование состояло в размышлении о речи и контакте одновременно, анализируя контакт вне тех «сведений», которые он может собрать с по-



верхности существующего, анализируя речь независимо от связности и истинности передаваемых сведений — постигая в них событие *близости*. Исчезающее событие, туг же затопленное приливом выдающих себя за сущность знаний и истин, то есть за условие возможной близости. Но разве это не правда? Могут ли сблизить заблуждение, ошибка, нелепость?

Но могут ли мышление и истина заставить Другого заговорить со мной, стать собеседником? Исчезновение близости в истине — это сама ее двусмысленность, загадка, то есть трансценденция вне интенциональности.

Близость — не интенциональность. Быть рядом с чем-то не значит открыться, быть открыто направленным или даже интуитивно «наполнять» направленное на него «знаковое мышление», всегда придавая ему тот смысл, который несет в себе субъект. Приблизиться значит дотронуться до *ближнего* вне данных, воспринятых познанием на расстоянии, значит приблизиться к Другому. Лицо и кожа человека — такое превращение данного в ближнего, представления — в контакт, знания — в этику. В чувственном или вербальном контакте дремлет ласка, близость для нее означает томление рядом с ближним, как будто его близость и соседство — также и отсутствие. Не отдаление, которое еще можно усмотреть в интенциональности, но безмерное отсутствие, даже не способное материализоваться — или воплотиться — как коррелят понимания, бесконечное и, таким образом, в полном смысле невидимое, то есть вне всякой интенциональности. Ближний — это лицо и эта кожа как след такого отсутствия и, следовательно, отверженные, покинутые, в их неопровержимом праве на меня — преследуют меня как несводимое к сознанию наваждение, не начавшееся моей свободой. Не являюсь ли я лишь заложником в эготи моего Я?

Контакт, приближающий меня к ближнему — не проявление и не знание, а предполагаемое любой передачей посланий этическое событие коммуникации, учреждающее ту универсальность, где будут высказаны слова и предложения. Мой трансцендентный контакт с ближним — не превращение его в предмет рассуждения, а высвобождение знака, предшествующего всякому предложению, высказыванию чего-либо. Речь — таран, знак, высказывающий сам факт высказывания, где мы различили содружество, — содружество «без цели», то есть братство. Не несет ли этот знак первое слово?

Первое слово высказывает само высказывание. Оно еще не указывает на существа, не определяет темы и не собирается ничего отождествлять. Без этого коммуникация и близость свелись бы к логической функции речи, снова предполагая коммуникацию. Первое слово высказывает лишь само высказывание до всякого бытия и мышления, в котором отражается, отсвечивает бытие.

Но если первое высказывание высказывает само это высказывание, высказывание и высказанное здесь несравнимы. Ведь высказываясь, высказывание ежемоментно порывает с определением сказанного, разрывая охватываемую им целостность. И пусть высказывание превращает этот разрыв в собственный предмет рассуждений и восстанавливает таким образом в еще более целостном виде ту целостность, о которой понестует, показывая ее неизглядимое русло. — высказывание разрушает эту цело-

стность в собственной речи. Что-то ускользнуло от тематизации. Первое высказывание превосходит собственные силы и разум. Исходное высказывание — это бред. Конечно, связанное мышление по праву обвинит его в экстравагантности или пустословии, противопоставит этой разрушающей Логос первичной трансценденции условия высказывания, расскажет свою тайную историю и навяжет ее миру, который стремится превзойти. Связанное мышление принуждает к связанной речи. Но тем самым оно понимает ту экстравагантность, против которой борется, и уже признает ее загадку. Конечно, это первое высказывание — лишь слово. Но это Бог.

## Примечания

<sup>1</sup> Опубликовано в «Revue de Métaphysique et de Morale», 1957, №3.

<sup>2</sup> См. далее.

<sup>3</sup> Мы затронули различные темы, соотносящиеся с ним, в трех опубликованных в «Revue de Métaphysique et de Morale» статьях: L'ontologie est-elle fondamentale? (Janvier-Mars 1951), Liberté et Commandement (Juillet-Septembre 1953), Le Moi et la totalité (Octobre-Décembre 1954).

<sup>4</sup> Опубликовано в «Revue de Métaphysique et de Morale», 1962, №4.

<sup>5</sup> Presses Universitaires, 1959, Collection Epiméthée, 1 vol. 292 p.

<sup>6</sup> Можно ли, впрочем, говорить о логицизме у Гуссерля, как это порой делает г-н Дюфренн (с.112)? У Гуссерля формальное не описывается системой терминов, выводимых из каких-либо эквивалентных Разуму принципов: не логическое определяет формальное, а формальное характеризует логическое.

<sup>7</sup> Опубликовано в «Tijdschrift voor Filosofie», 1963, №3.

<sup>8</sup> Опубликовано в «Esprit», juin 1965.

<sup>9</sup> «История безумия» Мишеля Фуко позволяет употреблять подобные термины, не ссылаясь на просто совершающий ошибки расстроенный рассудок.

<sup>10</sup> Такой подход налицо в чувстве, чья основная тональность — *Желание* в том смысле, который мы придали этому термину в книге «Тотальность и Бесконечное»; Желание, отличное от тенденции и потребности, не принадлежит деятельности, но составляет интенциональность эмоционального. Можно задаться вопросом, удастся ли выдающейся критике и демистификации интенциональности со стороны Мишеля Анри, сохраняющей, несмотря на исследования Шелера и Хайдеггера, интеллектуальное происхождение (см.: *Henry M.* «Essence de la manifestation». P.707-757), изгнать из чувства всякое движение трансценденции. Действительно, необходимо уточнить, что такая трансценденция состоит в превосхождении бытия; это означает, что направленность направлена здесь на то, что уклоняется от корреляции, учреждаемой любой направленностью как таковой; следовательно, на то, что не представлено ни в каком виде, даже концептуальном. Главное чувство — именно в своей двусмысленности — это желание Бесконечного, связь с Абсолютом, не являющимся коррелятивным и в некотором смысле, следовательно, оставляющим субъект в имманентности. Не назвал ли однажды Жан Валь имманентность «величайшей трансценденцией... состоящей в трансцендировании трансценденции, то есть возвращении к имманентности» (см.: *Wahl J.* «Existence humaine et transcendence». P.38)?

<sup>11</sup> Владимир Янкевич стремится, тем не менее, постичь порядок в *предвидении*, даже если регулярность феноменов должна поглотить этот прорыв, подобно волнам Красного моря, скрывшим разделивший их однажды ночью проход. Об этом свидетельствует все его недавнее творчество, в частности, «Философия почти»

(«Philosophie du presque») говорит об этом с неподражаемой точностью и тонкостью. Наш замысел многим обязан ему.

<sup>12</sup> См.: *Hypolite J. Leçon inaugurale au Collège de France*. См. также: *Derrida J. Introduction à l'Origine de la géométrie de Husserl*.

<sup>13</sup> В свое время мы отвергали этот термин («le prochain»), напоминая, казалось, о сообществе соседей, тогда как сегодня мы обращаем внимание на резкость сдвига, причиненного ближним как первым встречным. См.: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, juillet-septembre 1962. P. 107-108 (Séance du 27 janvier 1962).

<sup>14</sup> *Вопрошающее мышление* госпожи Жанны Делом обновляет проблему модальности, а кроме нее — и проблему догматизма и критицизма, отказывая категорическому суждению и даже достоверности *Cogito* в праве измерения модальности. Сама достоверность должна измеряться вопрошанием, являющимся началом сознания как такового. То, что называют «первым проблемком», сразу головокружительно превращается в «я спрашиваю себя», а не в «я понимаю бытие»; «я себя» вопроса — первичная рефлексия. Во многих моментах наша собственная попытка постичь след как пустоту, не сводимую ни к ничто (оно современно бытию!), ни к знаку отсутствующей полноты, присваиваемой вос-произведением, присоединяется, несмотря на совершенно другую направленность усилий, к вопрошанию госпожи Делом.

<sup>15</sup> См.: *Verakhot 7 a*, фрагмент, связанный с «Исходом» III, 6.

<sup>16</sup> «Философия истории и история философии направлены по ту сторону индивидуального и события, которое разделяет темпоральность и историцизм в той мере, в какой они смешивают тождество и длительность ради своего рода вневременного времени... Обретенное время — не время прошлого, но превзойденное время.» (*Gouhier H. L'histoire de la philosophie*. P. 144).

<sup>17</sup> По крайней мере от чувственности, как она понималась традицией эмпиризма: как присутствие содержаний в сознании, осознающем их в силу факта их содержания. Сознание, понятое как простая наполненность содержаниями, бесспорно, сознание слепое или летаргическое.

<sup>18</sup> Конечно, можно задаться вопросом, исчерпывают ли возможности Духа соразмерные бытию возникновение и кажимость; то есть не выходит ли Дух за границы бытия. Западная философия сумела говорить о потустороннем, но тут же представила его Идеей, то есть интерпретировала в терминах бытия, подчиняя таким образом Бога онтологии. Наша попытка имеет совершенно иную направленность.

<sup>19</sup> Мы называем этической связью между терминами, не объединенными ни синтезом понимания, ни отношением субъекта к объекту, но при которой, тем не менее, один значим, важен или долеев над другим, либо они связаны интригой, не исчерпывающейся и не разрешающейся в знании.

<sup>20</sup> Подобно тому, как у Мальбранша понимание, несомненно, «знает» Бога, так как «знает» без идеи: «Само по себе бесконечное — собственная идея».

<sup>21</sup> Такая возможность лежит в основе претензии онтологии на абсолют, а структуры языка — на роль последнего обоснования; эта возможность порождает также определение человека через понимание сущности бытия, чью обоснованность близостью мы надеемся когда-нибудь доказать.

<sup>22</sup> Мы понимаем под интеллектом не только собственно функцию теоретического представления, но и все другие формы интенциональности, содержащие остальную открытой, но нацеленной керигматическую структуру «ноэсис-ноэма». — Мишель Анри оспаривает трансцендентный характер чувственности, обязанный лишь теоретической интенциональности, обоснованной ею (впрочем, она, в свою очередь, коренится в проявлении имманентности). Мы согласны с ним в том, что касается оспаривания у чувственности интенциональной трансценденции; но, исходя именно из понятия близости, мы не сводим трансценденцию к интенциональности.

<sup>23</sup> Конечно, оно не остается недоступным опыту. Иначе мы не могли бы говорить о нем здесь. Но, исходя из самой близости, можно отдать себе отчет в доступности опыту как преимуществу доксихического тезиса. Об этом — в другом исследовании.

<sup>24</sup> См. прекрасно переведенный и прокомментированный К. Рамну орфический гимн ночи в «La Nuit et les enfants de la Nuit». P., Flammarion (в частности, с. 247-252).

<sup>25</sup> Аналитическое тождество трансцендентальной апперцепции у Канта отличается от множественности несводимого к этому тождеству данного. Но Я-заложник — это тождество, становящееся в *искуплении* всеми другими.

## Комментарии

<sup>1\*</sup> В обращении к читателям второго издания своей книги «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером» Э. Левинас пишет о вошедшем в нее разделе «Ракурсы»: «Это «Ракурсы», наброски более извилистых путей. Текст, озаглавленный «Философия и Идея Бесконечного», принял в 1957 году форму книги («Totalité et Infini»). La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; 2 éd., 1965). В других исследованиях развиваются темы, разрабатываемые в «Тотальности и Бесконечном». Последнее, «Язык и Окрестности», не издано».

<sup>2\*</sup> Часто используемое Э. Левинасом слово *œuvre* означает во французском языке: дело, работа, труд, либо деяние, поступок; также — творение, создание — и результат процесса деятельности, творчества: сочинение, труд, произведение и т. п. Однако во многих случаях *œuvre* используется Э. Левинасом как устойчивый термин и предполагает совершенно определенный смысл: в частности, Левинас уточняет его в конце данного параграфа. Это — «литургия» (*leiturgia* — греч.): не как христианское церковное богослужение, а как благотворительное, самоотверженное деяние (*leitōs* — общественное, *ergon* — факт, деяние, содеянное); в греческом полисе так назывались публичные мероприятия (представление, празднество, снаряжение судна и т. п.), расходы на которые возлагались не на полис, а на состоятельных граждан. В концепции Э. Левинаса это инвестирование без какой-либо выгоды для себя, преследующее единственную цель — чужое благо. *Œuvre* — это опыт бескорыстного движения к другому, или, по определению самого Левинаса, абсолютно терпеливое действие. Разумеется, точный перевод самого слова *œuvre* не выражает этих отношений: поэтому при переводе текста Э. Левинаса приходится ограничиться выбором одного из многих его значений — «деяние», — в данном случае, быть может, наиболее близкого идее философа.

<sup>3\*</sup> Платон. Парменид // Платон. Соч. в трех т. Т.2. М., 1970. С.424 (перевод Н.Н.Томасова).

<sup>4\*</sup> Плотин. О том, что ноумены вне ума, и о благе // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С.104. Пер. Г.В. Малеванского.

<sup>5\*</sup> *Meinen* (нем.) — мнить, полагать, считать.

<sup>6\*</sup> От *quidditas* (лат.) — сущность вещи.

<sup>7\*</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С.302.

Перевод с французского языка выполнен Н.Б. Маньковской по изданию: *Levinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. P., Vrin, 1967.

Комментарии переводчика.

# От бытия к иному

Полю Рикеру

alles ist weniger.  
als  
es ist,  
alles ist mehr.  
Paul Celan

## К иному

«Не вижу разницы между сжатым кулаком, — писал Пауль Целан Хансу Бендеру, — и стихотворением». Вот перед нами стихи, законченная речь, доведенная до уровня междометия, до высказывания, выраженного с не отчетливостью подмигивания, поданного соседу знака. Чего это знак? Жизни? Бодрствования? Сговора? Или знак отсутствия, сговора об отсутствии: речь без изреченного? Знак, означающий сам себя, когда субъект — в знак этой поданности им знака — сам целиком обращается в знак? Изначальное и безотсылочное общение, лепечущее детство языка, неуклюжая зацепка за знаменитое хайдеггеровское «речь речет», знаменитое «die Sprache spricht», черный ход в «дом бытия».

Судя по всему, Пауль Целан — которого Хайдеггер, тем не менее, нашел в себе силы во время одного из целановских приездов в Германию приветствовать, — и не собирается скрывать, как мало для него смысла в языке, укореняющем мир в бытии, в языке, однозначном, как сияющий *фюсис* досократиков. Целан сравнивает с таким языком «красивую дорожку» в горах, «где слева цветут — и цветут как нигде — царские кудри, а справа видишь салатный колокольчик» и «непоодаль от него красуется *Dianthus Superbus*, гвоздика великолепная, ... и это язык не для тебя и не для меня — потому что я спрашиваю, для кого же она создана, эта земля, и отвечаю. что не для тебя и не для меня создана она — всегдашний язык, в котором нет Я и Ты, только Оно, только Это, ты понимаешь, только Он сам, и ничего больше» («Разговор на горе»). Ничейный язык.

Очевидно, что стихи для Целана существуют на уровне не только до всякого синтаксиса и логики (другого сегодня, вообще говоря, и нет!), но и до всякого смыслораскрытия: в миг чистого прикосновения, чистого контакта, осознания, ощупывания, которое, может быть, и есть сам способ данности для дающей что бы то ни было понять руки. Язык близости ради близости, более древний, чем язык «истины бытия» — который он, может быть, содержит и поддерживает — первый из языков, ответ, предшествующий вопросу, ответственность за ближнего, которая этой своей обращенностью-к-другому и делает возможным само чудо данности.

«Стихотворение упрямо устремлено к этому другому, которое оно именуется достижимым, готовым уступить — очистить — место, может быть, даже свободным»... Вокруг этого сделанного в «Полуденной линии» допущения строится текст, которому Целан отдает все, что понимает в своем деле поэта. Текст, многое подразумевающий, на многое намекающий, то и дело прерывающий сам себя, чтобы дать вступить в это мгновение паузы своему другому голосу, как будто два или несколько высказываний накладываются здесь друг на друга, стянутые странной связью, непохожей на диалог, но сплетающей их в некий контрапункт, который — вопреки прямому их мелодическому единству — и составляет ткань целановских стихов. И все же проникновенные формулы «Полуденной линии» требуют истолкования.

Итак, стихотворение устремлено к другому. Оно надеется достичь его и найти незанятым, свободным. Одинокое творение поэта, обтачивающего драгоценное вещество слов («ручная работа», пишет Целан Хансу Бендеру), — это акт «выдворения противостоящего». Стихотворение «становится диалогом, зачастую безумным диалогом ... встречей, путем голоса к бодрствующему «ты» («Полуденная линия»). Разве это не основные понятия Бубера? Так, может быть, предпочесть их одухотворенным толкованиям, самодержавно нисходящим на Гельдерлина, Тракля и Рильке с некоего таинственного «Шварцвальда», представляя поэзию ключом к миру, даря ей все пространство между землей и небом? Предпочесть их упорядочению структур в межзвездных просторах Объективности, перед которой поэты здесь, в Париже, испытывают небеспричинное замешательство, чувствуя в ней то счастье, то погибель самоупорядочения и, тем не менее, сами уже целиком принадлежа этим объективным структурам? Поэтика авангарда, где личного удела у поэта нет... Бубер, без всякого сомнения, избрал иное. Личное — это и есть поэзия в каждом стихотворении: «... стихотворение говорит! Говорит о собственной дате... о неповторимых обстоятельствах, задевающих именно его» («Полуденная линия»). Личное: идущее от меня к другому. Но задыхающаяся речь Паула Целана, который рискует цитировать Мальбранша по эссе Вальтера Беньямина о Кафке, а Паскаля — по Льву Шестову, не подчиняется никаким нормам. Вслушаемся в нее как можно чутче: говоря обо мне, стихотворение говорит «о том, что задевает другого, совсем другого», оно уже говорит с этим другим, «с другим, даже если он — близкий, совсем близкий, оно упрямо устремлено к этому другому», так что мы уже «далеко вовне», «в ясном свете утопии... Поэзия обгоняет нас, стирая пройденное» («Полуденная линия»).

## Запредельное

Описательный путь ведет отсюда к нигде, от места — к утопии. То, что в эссе о стихах Целан пытается помыслить запредельное, очевидно<sup>1</sup>. «Поэзия — превращение чистой конечности и мертвой буквы в бесконечное» («Полуденная линия»). Парадокс здесь не просто в бесконечных приключениях мертвой буквы, но и в противопоставлении, вне которого нет и понятия запредельного. — Этакое прыжка над разверзшейся в бытии без-

дной, ставящей под вопрос, кто, собственно, этот прыжок совершает. Не нужно ли умереть, чтобы выйти за пределы противостоящей природы и даже противостоящего бытия? Либо прыгнуть и, вместе с тем, не прыгать? Да, стихи дают мне возможность отделиться от себя. Или словами Целана: обрести «место, где некто освобождается от себя в самоощущении себя как чужого» («Полуденная линия»). Да, идущие к другому «повернувшись к нему лицом», стихи оттягивают свой выплеск, «доводя себя до предела» или, говоря собственными, но такими двусмысленными словами Целана, — «длятся на границе самих себя». Да, чтобы продлиться, стихи откладывают завершение, по словам Целана — «самоуничтожаются... беспрерывно самоотменяются, чтобы опять тянуться от своего уже Никогда к своему Всегда еще». Но ради этого «всегда еще» поэту приходится на пути к другому отказаться от горделивой самодержавности творца. Еще раз словами Целана: поэт говорит «под углом своего существования, под тем углом, под которым высказывается творение... обнаруживается обращенный к нему (и прокладывающий путь стихам) след» («Полуденная линия»). Какое не знающее себе равных самоопустошение «я»! Может быть, это и значит целиком обратиться в знак<sup>2</sup>. Минутная передышка в горделивом гримасничании творца! «Пусть нас оставят в покое со всеми этими греческими роіειν и прочими бреднями!» — писал Целан Хансу Бендеру. Знак, поданный другому, сжатый кулак, речь без изреченного, в которых важен угол наклона, важно не столько содержание, сколько обращение, внимание, наконец! «Внимание как чистейшая молитва души», о которой говорил Мальбранш и которая обогатилась такими неожиданными отзвуками под пером Вальтера Беньямина: предельная восприимчивость и предельное самопожертвование, внимание — это собранность не отвлекающегося сознания, сознания, не ускользающего исподтишка; полная освещенность не с тем, чтобы видеть идеи, а чтобы исключить увертки; первоначальный смысл неусыпного бодрствования, которое и есть сознание — прямота ответственности до какого бы то ни было наваждения форм, образов и предметов.

Предметы — изреченное этой поэтической речи — конечно, явятся, но в движении, устремляющем их к другому, как образы подобного движения. «Любой предмет, любое бытие на пути к другому — образ, для стихов, этого другого... вокруг меня, к нему обращенного и дающего ему имя, только и могут они сложиться». Может быть, центробежное движение «устремленности к другому» и есть подвижная ось бытия? Или это его разрыв? Или смысл его? Сам факт речи, устремленной к другому. — стихи — предшествует содержанию как таковому; наоборот, это благодаря ему качества только и складываются в предметы. Но, кроме того, стихи дополняют реальность инаковостью, вырванной у нее чистым воображением, они «уступают другому часть своей истины: время другого» («Полуденная линия»).

Выход навстречу другому человеку, это и впрямь выход? «Шаг за пределы человека, но переносящий в сферу, повернутую к человеческому рас-средоточенную» («Полуденная линия»). Как будто род человеческий — это род, который допускает внутри отпущенного ему логического пространства — своего смыслового объема — абсолютный разрыв; как будто идущий навстречу другому человеку выходит за пределы челове-

ского в область утопии. И как будто утопия — не сон и не удел проклятого изгойства и скитальчества, а «просвет», в котором только и становится виден человек: «... свет утопии... А человек? а творение? — Лишь в этом свете» («Полуденная линия»).

## В ясном свете утопии

Эта непривычная окрестность — не иной мир. За пределами просто странного в искусстве, за пределами его открытости бытию бытийствующего<sup>3</sup> стихотворение делает еще один шаг; странным может быть посторонний, а может — ближний. Ничто так не странно и не посторонне для нас, как другой человек, и только в ясном свете утопии человек становится воистину виден. Вне любой укорененности и любой принадлежности, — безродность как подлинность!

Но самое поразительное в подобном приключении, когда «я» посвящает себя другому в пространстве нигдеи, — это возврат. Возврат не в ответ на оклик, а силой бесконечного кругового движения, безупречной траектории, полуденной линии, которую описывают — в своей конечности без конца — стихи. Как будто идя к другому, я вернулся и врос в теперь уже родную и свободную от моей тяжести землю. Земля, родная не по начальным корням, не по первому роду занятий, не по рождению. Родная земля или земля обетованная? Извергнет ли она своих обитателей, если они забудут тот круговой маршрут, который сделал им эту землю близкой, и свои скитальчества, посланные им не для отрыва от родины, а для разрыва с язычеством? Но место жительства, удостоверенное движением к другому, и составляет суть еврейства.

Целан никогда не видел в еврействе живописную особенность или семейный фольклор. Без всякого сомнения, крестные муки Израила при Гитлере — тема двадцатистраничной «Стретты», этой жалобы жалоб, замечательно переведенной на французский язык Жаном Дэвом, — в глазах поэта исполнены смысла для человечества как такового, и еврейство здесь — лишь предельная возможность (или невозможность), разрыв с простодушием вестника, посланца или пастыря бытия. Треснувший мир, открывающийся не приютом для ищущего кров, а камнем, по которому стучит посох путника, отзываясь наречием минералов. Бессонница на ложе бытия, невозможность свернуться, чтобы задремать. Изгнание из «живущего миром мира». нагота того, чье имущество взято взаймы, нечувствительность к природе, «...потому что у еврея, тебе ли не знать, есть ли у него хоть что-нибудь, что и вправду принадлежит ему, а не занято, не одолжено, не присвоено...» Мы снова на Горе между царскими кудрями и салатным колокольчиком. На ней — два еврея, а может быть — один, но в трагической раздвоенности с самим собой. «Только они, эти двоюродные братья, ...слепы», вернее — пелена на глазах застилает от них навяжение какого бы то ни было образа, «ведь еврей и природа — это всегда двое, даже сегодня, даже здесь... бедные кудри, бедный колокольчик! ... бедные вы, бедные, не здесь вы выросли и зацвели, и этот июль — не июль вовсе». А как же горы в их внушительной массивно-



сти? Что стало с теми горами, о которых Гегель с преклонением и раскрепощенностью говорил: «вот они»? Целан пишет: «... и сложилась земля на высоте в складку, сложилась единожды и дважды, и трижды, и разверзлась посередине, и посередине была вода зеленой, а зелень — белой, и нисходила та белизна с еще большей высоты, с самых ледников...» («Разговор на горе»).

Превыше и за пределом этой немоты и бессмысленности земной складки, именуемой горой, и чтобы оборвать стук палки, колотящей по камню, и эхо этого стука в скалах, необходимо — наперекор «общеупотребительному здесь языку» — подлинное слово.

\*

Поэтому стихотворение для Целана — в мире, о котором Малларме и подумать не мог, — это прежде всего духовный поступок. Поступок неизбежный и, вместе с тем, невозможный, потому что «не существует абсолютного стихотворения». Абсолютное стихотворение не говорит о смысле бытия, не перепевает гегельдиновского «*dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*», «поэтически жив человек в этом мире». Оно говорит о непригодности любых мерок и устремляется навстречу утопии, «небывалым путем Небывалого» («Полуденная линия»). Оно и больше и меньше бытия. «Абсолютного стихотворения, конечно, не существует, нет, не может существовать» («Полуденная линия»). Так что же, Целан заклинает здесь идеальность невоплощаемого? Трудно приписать ему столь даровые и сильные слова. Может быть, речь, скорей, о каком-то ином способе существования, не уместяющемся в границы бытия и небытия? Может быть, речь именно о поэзии как такой несбыточной возможности существования — «иного, чем бытие»? Полуденная линия — «по образу не-вещественного и все-таки земного слова. В каждом стихотворении и безо всяких предпосылок... это неустранимое вопрошание, эта предпосылка небывалого» («Полуденная линия»). Неустранимое: вторжение игрового строя красоты, игры понятий, «игры мира». Вопрошание Другого, поиск Другого. Поиск, посвящающий стихотворение другому: песнь, поднимающаяся до самоотдачи, до вручения-себя-другому, до самой смыслоности смысла. Смысла, который древней онтологии, древнее мышления о бытии и всего, что могут предположить знание и желание, философия и либидо.

## Примечания

<sup>1</sup> Запредельное через посредство поэзии — насколько это серьезно? В том, однако, и состоит характерная черта современного духа или нынешнего рационализма: наряду с математизацией фактов через восхождение к формам — *схематизация* познаваемого (в кантовском смысле слова) через нисхождение к уровню чувственного. Удержанные в нечистоте конкретного, формальные и чистые понятия числятся (и мыслятся) теперь иными, наделяются новыми значениями. Развернуть категории мышления во времени — значит, конеч-

но же, ограничить права разума, но, вместе с тем, обнаружить за математической логикой... физику: отвлеченная идея сущности превращается в принцип сохранения массы вещества, а пустая идея общности — в принцип взаимности социального действия. Не начинают ли фигуры диалектики у Гегеля напрямую *фигурировать* в истории человечества? А феноменология Гуссерля — разве это не способ схематизировать реальность в неожиданном горизонте чувствующего субъекта? Словно задача теперь в том и состоит, чтобы свести формальную логику к конкретике субъективного: мир, предстоящий восприятию, мир истории в его объективности заклеен как абстрактный, формальный и превращен в путеводную нить к новым чувственным горизонтам, где только и обретает подлинную значимость и значение. Над страницами недавней, весьма любопытной и во всех отношениях превосходной книги «Психоз» Альфонса де Веланса, для которого не осталось загадок ни в Гуссерле, ни в Хайдеггере, кажется, что фрейдизм в конце концов привел феноменологию схватываемого чувствами и еще сохранявшего логику и чистоту образов, противопоставлений, уподоблений и поворотов к своего рода предельной чувственной данности, где различие полов так или иначе предопределяет любые возможности *схематизации*, без которой *чувственно схватываемые значения* останутся столь же отвлеченными, как за пределами временной последовательности оставалась до «Критики чистого разума» идея причины. Вся драма отныне сосредоточена для математика в переборе комбинаций, а для метафизика — в игре чистых понятий. Критика *чистого* разума продолжается!

<sup>2</sup> У Симоны Вайль была еще возможность сказать: «Отец мой небесный, оторви от меня это тело и душу, и пусть они будут твоими, а моим во веки вечные — только этот разрыв».

<sup>3</sup> «Doch Kunst ist Erfahrung des Seins des Seienden»: «И все же искусство — опыт бытия бытийствующего». — *Хайдеггер М.* Введение в метафизику.

Перевод с французского языка эссе «От бытия к иному» выполнен Б. В. Дубиним по изданию: *Levinas E.* Noms propres. P. 1972.

# Философия, справедливость и любовь

Беседа с Эммануэлем Левинасом

*«Лицо другого было началом философии». Говоря так, утверждаете ли Вы, что философия рождается не в опыте конечного, а, скорее, в опыте бесконечного как призыв к справедливости? Философия, следовательно, начинается до самой себя, в жизненном мире, предшествующем философскому дискурсу?*

— Я хотел этими словами подчеркнуть следующее: вселенная смысла, представляющаяся мне первичной, есть как раз то, что приходит к нам из межличностного отношения, что рождается из этого отношения, и Лицо со всем тем, что можно обнаружить при анализе его значений, является началом интеллигибельности. Разумеется, здесь тотчас же вырисовывается и вся этическая проблематика, но у нас еще нет основания говорить о философии. Философия — это теоретический дискурс, и я думаю, что теория предполагает большее. Необходимость в теоретической позиции возникает тогда, когда мне надлежит отвечать не только перед лицом другого человека, но и перед находящимся рядом с ним лицом третьего человека. Сама встреча с Другим уже есть моя ответственность за него. Ответственность за Другого — это более строгое название того, что обычно именуют любовью к ближнему, любовью без Эроса, милосердием, любовью, где нравственное доминирует над страстью, любовью без вождления. Мне не очень по душе затасканное и опошленное слово «любовь». Речь идет о том, чтобы взять на себя судьбу Другого. Именно это и есть «видение» Лица. наше отношение к первому встречному. Будь он моим единственным собеседником, у меня были бы одни только обязательства! Но в мире, где я живу, наряду с «первым встречным» всегда есть и третий, и он тоже мой другой, мой ближний. Так что мне необходимо знать, кто из них впереди: не является ли один гонителем другого? Разве не надлежит сравнивать людей при всей их уникальности? Еще до того, как я беру на себя судьбу Другого, существует справедливость. Я должен вынести суждение там, где мне уже пришлось взять на себя ответственность. Именно здесь кроется необходимость теории, здесь рождается забота о справедливости, которая лежит в основе теоретического рассуждения. Справедливость возникает, если только мы сталкиваемся с Лицом Другого, она рождается из чувства ответственности за Другого; справедливость предполагает оценку и сравнение того, что в принципе не подлежит сравнению, поскольку каждое бытие уникально: любой Другой уникален. В заботе о справедливости непременно возникает понятие беспристрастности, лежащее в основе объективности. В какой-то момент заявляет о себе необходимость «взвесить».

сравнить, поразмыслить, и философия в этом смысле есть мудрость, родившаяся в глубинах первоначального сострадания; философия — и я здесь не злоупотребляю словами — это мудрость сострадания, мудрость любви.

— *Чужд ли опыт смерти Другого и, в каком-то смысле, опыт собственно смерти этическому восприятию ближнего?*

— Теперь Вы ставите проблему: «Что есть в Лице?» С моей точки зрения, Лицо вовсе не пластическая форма, какой, например, является портрет. Отношение к Лицу — это одновременно отношение к абсолютно слабому, к тому, кто совсем не защищен, кто наг и обездолен, это отношение к лишению и, следовательно, к тому, кто одинок, подвластен крайнему одиночеству, называемому смертью; стало быть, за Лицом Другого всегда стоит смерть Другого и, в каком-то смысле, подстрекательство к убийству, желание идти до конца, полностью отринуть Другого и — как это ни парадоксально — одновременно Лицо есть призыв: «Не убий!» Последнее можно и дальше растолковывать, но факт остается фактом: я не могу оставить Другого умирать в одиночестве, он как бы взывает ко мне, следовательно — и это чрезвычайно важно для меня — отношение к Другому, вопреки Мартину Буберу, не симметрично: когда я, согласно Буберу, говорю Ты другому Я», то передо мною предстает такое Я, которое также говорит мне Ты; здесь мы имеем отношение взаимности. Я же, напротив, считаю, что отношение к Лицу асимметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответствен.

— *А у палача есть Лицо?*

— Это уже проблема зла. Когда я говорю о справедливости, я тем самым ввожу понятие борьбы со злом, отказываясь от идеи непротивления злу. Если вопрос о самозащите все еще стоит на повестке дня, если «палач» — это тот, кто угрожает ближнему и в этом смысле призывает к насилию, то он не имеет Лица. Однако моя главная мысль заключается в том, что я называю асимметрией интерсубъективности: данная ситуация имеет отношение только к Я. По этому поводу я всегда вспоминаю Достоевского. Один из его персонажей говорит: Мы все ответственны за все и за всех, и я ответствен более, чем все другие. Не оспаривая этой мысли, я тотчас же добавляю к ней заботу о третьем и, стало быть, о справедливости. Здесь открывается вся проблематика палача: она вытекает из справедливости и из необходимости защитить другого человека, моего ближнего, а вовсе не из угрозы, какой я сам подвергаюсь. Если бы не было справедливости, моя ответственность не имела бы пределов. Определенная доля насилия необходима, что обусловлено справедливостью. Если мы говорим о справедливости, то надо признать и судей, и все институты наравне с Государством, — ведь мы живем в гражданском обществе, а не только в ситуации «лицом-к-лицу». И наоборот, только исходя из моего отношения к Лицу, или из отношения к Другому, можно говорить о законности или незаконности Государства. Государство, которое изначально руководствуется собственными законами, где невозможны межличностные отношения, — это тоталитарное государство. Но у государства есть границы. Правда, Государству, которое, с точки зрения Гоббса, возникает из-за ограничения насилия, а не милосердия, невозможно установить пределы.

— *Обязательно ли Государство связано с насилием?*

— Государству в той или иной мере свойственно насилие, но оно может нести в себе и справедливость. Это вовсе не означает, что нельзя тем или

иным путем избегать насилия. То, что заменяет насилие в межгосударственных отношениях, что можно доверить переговорам, словам, весьма существенно, однако, нет основания утверждать, что любое насилие незаконно.

— *Может ли пророческое слово идти наперекор Государству?*

— Да, если это чрезвычайно смелое, дерзновенное слово. Ведь пророк всегда держит речь перед царем: пророк не скрывается в подполье, он не готовит тайно революцию. В Библии — и это удивительно — царь признает такую откровенную оппозицию. Что за странный царь! Исаия и Иеремия подвергаются насилию, но не стоит забывать, что существуют и лжепророки, угрожающие царям. И только истинный пророк нелицеприятно обращается и к царю, и к народу, взывая к нравственности. Разумеется, в Ветхом Завете нет изблечения Государства как такового. Там есть протест против простого уподобления Государства мирской политике... То, что шокирует Самуила, когда к нему обращаются с просьбой дать царя Израилю, так это само желание иметь царя, как его имеют *прочие народы*. Во Второзаконии содержится учение о царской власти, а Государство предполагается сообразным с Законом. Мысль о нравственном Государстве — библейская мысль.

— *Это было бы наименьшим злом?*

— Нет, речь идет о мудрости народов. Другой имеет к Вам отношение даже тогда, когда Третий причиняет ему зло, и, следовательно, Вы стоите перед необходимостью справедливого выбора и, быть может, выбора насилия. Третий здесь не случаен. В каком-то смысле все другие присутствуют в Лице Другого. Если бы нас в мире было всего двое, то не было бы никаких проблем: Другой всегда был бы передо мной. В некотором отношении — сохрани Бог, только б мне не пришлось прибегать к этому правилу повседневно — я ответствен за Другого, даже когда он наводит на меня скуку или травит меня. Поскольку мы сегодня много говорим о пророках — в «Плаче Иеремии» есть место, где утверждается: «Подставляет ланиту свою бьющему его». Но я ответствен и за то, что преследуют моих близких. Если я принадлежу к какому-нибудь народу, то народ этот, как и родственники мои. — также мои близкие. Эти близкие, не состоя со мной в родстве, имеют право на мою защиту.

— *Вы говорили об асимметричности, отличающей Ваше понимание взаимности отношений от буберовского...*

— Будучи гражданами, мы все взаимосвязаны друг с другом, но эта структура более сложна, чем отношение «лицом-к-лицу».

— *Это так, но разве в изначальном межчеловеческом отношении не было опасности, что в дальнейшем там, где не будет взаимности, не будет и доброты? Противоречат ли друг другу справедливость и доброта?*

— Эти отношения близки друг другу. Я попытался показать, что справедливость рождается из милосердия. Справедливость и милосердие могут показаться чуждыми друг другу, если представлять их как два последовательных этапа; в действительности же они неотделимы друг от друга и возникают одновременно, если, конечно, речь не идет о необитаемом острове, где нет человечества, нет «третьих».

— *Можно ли утверждать, что опыт справедливости предполагает опыт любви, откликающейся на страдание Другого? Шопенгауэр отождествлял любовь с состраданием и видел в справедливости момент любви. Что Вы думаете на этот счет?*

— Все это так. Однако я уверен, что сочувствующее страдание, страдание от того, что страдает Другой, — это всего лишь один аспект значительно более сложного и одновременно более целостного отношения — ответственности за Другого. В действительности я ответствен за Другого даже тогда, когда он совершает преступление, когда другие люди становятся преступниками. В этом для меня сама сущность иудейского сознания. Но я думаю также, что это и сущность человеческого сознания как такового: «все люди ответственны одни за других, и я — больше всех других». Для меня важнее всего здесь асимметрия, выраженная следующим образом: все люди ответственны одни за других, и я — больше всех других. Эти слова принадлежат Достоевскому, и я, как видите, не перестаю их повторять.

— *А каковы отношения между справедливостью и любовью?*

— Справедливость вытекает из любви. Это вовсе не означает, что справедливость с ее требовательностью не может обернуться против любви, понимаемой с точки зрения ответственности. Предоставленная самой себе, политика создает собственные закономерности. Любовь всегда должна присматривать за справедливостью. В иудейской теологии (что касается меня, я не следую безоговорочно этой теологии) Бог — это Бог справедливости, но его основной атрибут — сострадание. Если говорить языком Талмуда, Бог — это *Rachmana*, Сострадающий. Данная тема изучена в раввинской экзегезе. Почему существуют два повествования, касающиеся творения? Потому что Вечное (названное в первом повествовании *Elohim*) возжелало сначала — все это, конечно же, апология — создать мир, опираясь только на справедливость, что оказалось невозможным. Второе повествование ссылается на вмешательство сострадания.

— *Стало быть, любовь изначальна?*

— Любовь изначальна, но я говорю это отнюдь не только в теологическом смысле. Я редко употребляю слово «любовь», оно затаскано и многосмысленно и потому отдает жестокостью: такой любовью можно управлять. В своей последней книге я пытаюсь вне всякой теологии поставить вопрос о том, в какой момент мы слышим слово Божие. Оно вписано в Лицо Другого, оно присутствует в момент встречи с Другим; это — двойственный опыт слабости и требовательности. Действительно ли это Слово Божие, спрашивающее с меня как с ответственного за Другого? Здесь возможен выбор, поскольку чувство ответственности не подлежит передаче. Ответственность, которую Вы передаете кому-то, уже не ответственность. Я могу поставить себя на место любого человека, но никто не может заменить меня, и именно в этом смысле я избран. Вернемся еще раз к цитате из Достоевского. Я всегда считал, что избранность ни в коем случае не является привилегией. Она — фундаментальная характеристика человеческой личности, обладающей моральной ответственностью. Ответственность — это индивидуация, сам принцип индивидуации. На место проблемы: «человек индивидуализируется благодаря матери или форме», — я ставлю вопрос об индивидуации через ответственность за Другого. Это довольно сурово: все, что в такой морали связано с утешением, я оставляю религии.

— *Принадлежит ли доброта религии?*

— Когда мы признаем ответственность принципом человеческой индивидуации, то к этому необходимо добавить, что именно Бог помогает быть ответственным. Это и есть доброта. Но чтобы измерить Божию помощь, надо

без его вмешательства хотеть делать то, что надо делать. Здесь для меня нет никакой теологии. Я говорю об этике, то есть о человеческом как таковом. Я полагаю, что нравственность не является изобретением лишь людей белой расы, то есть той эволюционировавшей части человечества, которая в школе читает греческих авторов. Единственная абсолютная ценность — это человеческая способность отдавать другому приоритет. Я не верю в существование такого человечества, которое было бы готово отказаться от этого идеала, и его следовало бы объявить идеалом святости. Я не говорю, что человек — святой, но утверждаю: человек понял, что святость неоспорима. Здесь — начало философии, это и есть рациональное, интеллигбельное. Говоря так, не удаляемся ли мы от реальности? Нет, не удаляемся. Будем всегда помнить о нашем отношении к книгам — т.е. к вдохновенному языку, — свидетельствующем только об этом. Книга книг и вся литература есть, вероятно, не что иное, как предчувствие Библии или напоминание о ней. Мы можем с подозрением относиться к нашим книгам, видеть в них результат графомании или лицедейства, забывая о глубинности нашего отношения к книге. Книги есть у всего человечества, хотя бы только — книги, созданные до книг: вдохновенный язык поговорок и пословиц, басен и вообще фольклора. Человеческое бытие — не только в мире, оно не только *in-der-Welt-Sein* (*бытие-в-мире*), но также и *zum-Buch-Sein* (*бытие-к-книге*), в отношении к вдохновенному Слову, к этому столь же существенному для нашей жизни окружению, что и улицы, дома, одежда. Несправедливо говорить о книге как о чистом *Zuhandenes* (*подручном*), как о том, что всегда под рукой, как о физическом предмете. Мое отношение к книге вовсе не прагматично: она для меня не то же, что молоток или телефонный аппарат.

— *Касаясь отношения между философией и религией, не считаете ли Вы, что в истоке философии находится интуиция бытия, близкая религии?*

— Поскольку я уверен, что отношение к Другому есть начало интеллигбельности, то я сказал бы, что не могу описать отношение к Богу, не указывая на него как на того, кто вовлекает меня в это отношение к Другому. Когда я беседую с христианином, то всегда ссылаюсь на гл. 25 *Евангелия от Матфея*: отношение к Богу представлено здесь как отношение к другому человеку. И это не метафора: Бог реально присутствует в Другом. В моем отношении к Другому я слышу *Голос Божий*. Это не метафора и не просто исключительно важный момент, буквально — это истина. Я не говорю, что Другой есть Бог, но в лице Другого я читаю Слово Божие.

— *Речь идет о посреднике между Богом и нами?*

— Нет, вовсе нет, это не посредничество. Это — то, благодаря чему звучит Слово Божие.

— *И нет различия?*

— Ну, это уже область теологии!

— *Каково отношение между Autre и Autrui?*

— Для меня Autrui — это другой человек. Хотите немного теологии? В Ветхом Завете, как Вам известно, Бог спускается к людям. Бог-Отец спускается к людям, и об этом говорится в *Бытии* (9; 5; 15), *Числах* (11; 17), *Исходе* (19; 18). Отец и Слово здесь нераздельны. Именно через Слово, в форме нравственного закона, или закона любви, осуществляется нисхождение Бога, и от Лица Другого исходит заповедь, прерывающая ход мира. Почему в присутствии Лица я чувствую себя ответственным? Когда Каина спрашивают: «Где

Авель, брат твой?». — он отвечает: «Разве я сторож брату моему?» Лицо Другого — это образ среди многих образов; Слово Божие, которое оно несет, остается неузнанным. Не стоит принимать ответ Каина за насмешку над Богом, как не стоит считать его чем-то вроде ответа ребенка: «Это не я, это другой». Ответ Каина искренен. В его ответе нет морали, в нем — одна лишь онтология: я — это я, а он — это он. Мы — онтологически разные существа.

— В этом отношении к Другому, как Вы уже сказали, сознание теряет свой приоритет...

— Да, субъективность, будучи ответственностью, есть одновременно и подчиненная субъективность; в некотором смысле гетерономия здесь сильнее автономии, но гетерономия в данном случае не есть ни рабство, ни закабаление; так же, как и распределенные сугубо формальные отношения, когда они наполняются содержанием, могут иметь более основательный смысл, чем формальная необходимость, которую они обозначают. Если Б находится в подчинении у А, то это говорит о несвободе Б; но если Б — это человек, а А — Бог, то здесь нет подчинения, напротив, это — призыв к человеку. Нет нужды в постоянной формализации: Ницше полагал, что если Бог существует, то существование Я невозможно. На первый взгляд бесспорно, что если А управляет Б, то Б уже не автономно и нет более субъективности. Но если, размышляя, Вы не остаетесь на формальной позиции, а исходите из содержания, то ситуация, называемая гетерономией, приобретает совершенно иное значение. Сознание ответственности изначально связано с обязательством: оно — не в именительном, оно, скорее, в винительном падеже. Оно «призывное» (*ordonné*); слово *ordonner* во французском языке обладает особым смыслом: приняв сан священника, человек становится призванным, однако в действительности он наделяется определенной властью. Слово *ordonner* означает одновременно: «получить приказание» и «стать посвященным». Именно последнее я имею в виду, когда говорю, что в отношении к Другому приоритет уже не принадлежит сознанию или субъективности. По моему мнению, сегодня существует оппозиция тем концепциям современной философии, где имеется тенденция рассматривать человека в качестве простого придатка или момента онтологической рациональной системы, лишенного собственно человеческой характеристики. Ведь даже у Хайдеггера *Dasein* в конечном счете — это структура бытия вообще, довольствующегося своим «назначением быть», или «актом и фактом бытия». Человеческое не исчерпывается тем, что оно есть смысл бытия; человек — это сущий, заключающий в себе бытие, и, как таковой, он есть проявление бытия; только он один интересует философию. В некоторых структуралистских концепциях выявляются правила, чистые формы, универсальные структуры, совокупности, обладающие столь же холодной правильностью, что и математические действия. И они управляют тем, что является собственно человеческим. У Мерло-Понти есть превосходный текст, где он анализирует то, каким образом одна рука соприкасается с другой. Одна рука сжимает другую руку; та рука сжимает эту; следовательно, рука одновременно и сжимается другой рукой и сама ее сжимает\*. Это — структура отражения: все происходит так, как если бы посредством человека пространство соприкасалось с самим собой. Знаменательна здесь, как представляется, сама структура нечеловеческого (не-гуманистического, не так ли?), где человек — всего



лишь один из фрагментов. Тем же недоверием к гуманизму пронизана в современной философии борьба с понятием «субъект»: в этом случае стремятся отыскать принцип интеллигибельности, который больше не включал бы в себя человеческое, стремятся, чтобы субъект сопрягался с принципом, чуждым заботе о человеческой участи. Однако когда я говорю, что в отношении к Другому сознание теряет свой приоритет, то имею в виду иное: хочу сказать, напротив, что в понимаемом таким образом сознании речь идет о пробуждении человечества. Сознательность человека заключается вовсе не в его возможностях, а в его ответственности, в сострадательном отношении к Другому, в согласии с ним, в обязательстве перед ним; именно Другой первичен, и здесь вопрос о моем суверенном сознании лишен приоритета. Я ратую — и таково название одной из моих книг — за *«гуманизм другого человека»*.

Есть еще одна глубоко волнующая меня вещь. Утверждая приоритет отношения к Другому, я порываю с традиционной (плотиновской) идеей о совершенстве единства. Моя мысль заключается в том, чтобы трактовать социальность независимо от идеи о «потерянном» единстве.

— *Отсюда вытекает Ваша критика западной философии как эгологии?*

— Да, именно как эгологии. Если Вы читали «Эннеады», то там Единое не обладает самосознанием: если бы оно обладало самосознанием, оно было бы уже множественно, оно утратило бы совершенство. В познании нас всегда двое: даже если мы одиноки или заняты самопознанием — это уже разрыв. Различные отношения, в какие могут вступать человек или бытие, оцениваются, как правило, мерой их приближения к единству или удаления от него. Но что такое отношение? Что такое время? Разложение единства, утрата вечности. Во всех религиях существуют теологи — и их множество — считающие, что добродетельная жизнь — это слияние с Богом, то есть возвращение к единству. В утверждении же отношения к Другому, в ответственности за Другого речь идет о совершенстве социальности, если говорить на языке теологии — о близости к Богу, о совместном бытии с Богом.

— *В этом совершенство множественности?*

— Да, это совершенство множественности, которое, конечно же, можно понимать и как деградацию единого. Снова сошлюсь на Библию: к сотворенному человеку обращен призыв: «размножайся!» На языке морали и религии это означает: тебе будет кого любить, ты не сможешь жить только для себя. Мужчина и женщина были сотворены одновременно. «...мужчину и женщину сотворил их» (Быт.: 1,27). Однако для нас, европейцев, для Вас и для меня, всегда существенно приближение к единству, главное для нас — это слияние. Говорят, будто любовь и есть слияние, будто любовь празднует победу в слиянии. Диотима же в «Пире» Платона говорит, что любовь как таковая — это полубожество, поскольку она есть лишь разделение и желание Другого\*.

— *С этой точки зрения, каково различие между Эросом и Агапе?\*\*\**

— Я вовсе не фрейдист, стало быть, я не считаю, что Агапе вытекает из Эроса. Но я не отрицаю того, что сексуальность является важной философской проблемой и что смысл разделения человеческого на мужское и женское не сводится только к биологической основе. Прежде я полагал, что инаковость связана с женским началом. На деле же это весьма странная инаковость: женщина не противоположна мужчине; женское не противопоставлено мужскому: это не похоже на другие различия. Это не то же самое, что противоп-

ложность света и тени. Различие здесь не случайно и его основание надо искать, опираясь на любовь. Сейчас я не могу высказаться подробнее; но как бы то ни было, я думаю, что Эрос — этот совсем не Агапе, а Агапе — не производное от Эроса и не является результатом его угасания. До Эроса было Лицо; Эрос сам возможен только как отношение между Лицами. Проблема Эроса — это философская проблема, и касается она вопроса об инаковости. Тридцать лет назад я написал книгу «Время и Другой», где признавал, что женское — это сама инаковость; я и теперь не отказываюсь от этой мысли, но я никогда не был фрейдистом. В книге «Тотальность и Бесконечное» есть глава об Эросе, и в ней Эрос описывается как любовь, которая превращается в наслаждение\*, в то время как Агапе я оцениваю с точки зрения ответственности за Другого.

— *Вы говорите: «ответственность за Другого рождается по эту сторону моей свободы». Это — проблематика пробуждения. Пробудиться значит осознать свою ответственность за Другого, осознать себя вечным должником по эту сторону свободы. Пробудиться и отвечать — это одно и то же? Осознать себя должником — это и есть «отвечать»? Иными словами, разве между «осознать себя» и «отвечать» нет акта свободы (возможность злого намерения, уклонения «от ответа»)?*

— Здесь важно, что отношение к Другому есть пробуждение и отрезвление, что пробуждение есть обязательство. Вы скажете мне: разве этому обязательству не предшествует свободное решение? Для меня существенно, что именно ответственность за Другого есть более изначальная вовлеченность, чем прочие решения, самые памятные и значительные для человека. Очевидно также, что человек может и не пробудиться навстречу Другому, что он способен на зло. Зло просто-напросто свойственно бытию, движение же к Другому означает, напротив, прорыв человеческого бытие, «инобытие». Я вовсе не уверен в том, что «инобытию» обеспечено триумфальное шествие; могут наступить такие времена, когда человеческое полностью угаснет; однако человечество дало бытию идеал святости. Идеал святости вступает в противоречие с законами бытия. Действия и взаимодействия, возмещение растраченных сил, восстановление равновесия вопреки войнам и «жестокостям», которые скрываются за нашими равнодушными словами, вешающими о справедливости, — таков закон бытия. Он действует бесстрастно, неукоснительно, без срыва. Таков порядок бытия. Я не питаю никаких иллюзий на этот счет, так уже не раз было, и это может повториться. Человечество познало сближение, но эта связь может оборваться. Оно создало политический порядок, где законы бытия могут вновь возобладать. У меня нет никаких иллюзий насчет будущего. Я не исповедую оптимистическую философию, говорящую о цели истории. Религии, вероятно, известно, что будет дальше. Человеку же надлежит действовать вопреки угрожающим ему опасностям. Это и есть пробуждение человеческого. Ведь в истории были и праведники, и святые.

— *В бытии есть также и инертные силы, и они могут помешать человеку пробудиться и отвечать Другому?*

— Инерция, разумеется, является мощным законом, действующим в бытии. Но в том же бытии возникло человеческое, значит оно смогло сломать инертность. Надолго ли? На мгновенье? Человеческое — это «скандал» в бытии, для реалистов оно — «болезнь» бытия, но не зло.

— *Безумие креста?*

— Да, наверное. Если хотите, это соответствует только что высказанной мной мысли, сходные идеи есть и в иудейском мышлении, и в самой истории еврейского народа. Мысль о кризисе бытия, я считаю, касается чего-то специфически человеческого и точно совпадает с пророчествами. В самой структуре пророчества открывается временность, порывающая с «косностью» бытия, с вечностью, понимаемой как непреходящее настоящее.

— *Это — открытие времени?*

— Да, время существует, и его, конечно, можно постичь, исходя из того, что пред-стает. из настоящего, где прошлое — не что иное, как удержанное настоящее, а будущее — грядущее настоящее. Тогда пред-ставление становится фундаментальной модальностью мышления. Однако исходя из нравственного отношения к Другому, я предвижу временность, где прошлое и будущее обретут собственное значение. В моем ответственном отношении к Другому прошлое Другого, которое никогда не было моим настоящим, «касается» меня, оно не является для меня и пред-ставлением. Прошлое Другого и в некотором роде вся история человечества, к которой я никогда не принадлежал, в которой никогда не присутствовал, в моем ответственном отношении к Другому становится и моим прошлым. Что касается будущего, оно не является предвосхищением того настоящего, которое, совсем готовое, поджидает меня как неустрашимый закон бытия, так, словно оно уже наступило, а временность — это всего лишь совпадение времен. Будущее — это время пророчества, которое является также императивом, нравственным законом, посланником вдохновения. Будущее — это отнюдь не то, что просто-напросто наступит. Именно эту мысль я попытался изложить в работе, которая вскоре увидит свет. Бесконечность времени меня не страшит. она, я уверен, есть движение к Богу; но я также уверен, что конкретное время лучше вечности, обостряющей, идеализирующей «настоящее»...

## Комментарии переводчика

Текст представляет собой отрывок из интервью, данного Э. Левинасом испанскому журналу «Concordia» (1983, № 3). Перевод с французского языка выполнен И.С. Вдовиной по изданию: Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel Levinas// Esprit, 1983. № 8-9. P. 8-17.

С. 361 \*См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С.-П. 1999. С. 131-132

С. 362 \* См.: Платон. Пир. 201d-212b.

\*\* Агапе (греч.) — любовь в широком смысле слова; жертвенная любовь к ближнему.

С. 363 \* См. с. 249-258 настоящего издания.

Жак Деррида  
**Насилие и метафизика**

Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса



А. В. Ямпольская  
**Безмерность в мире мер**

Жак Деррида

# Насилие и метафизика

Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса<sup>1</sup>

Hebraism and Hellenism, — between these two points of influence moves our world. At one time it feels more powerfully the attraction of one of them, at another time of the other; and it ought to be, though it never is, evenly and happily balanced between them.

Mathew ARNOLD. Culture and Anarchy\*.

**У**мерла ли философия вчера, после Гегеля или Маркса, Ницше или Хайдеггера, — и должна ли она еще скитаться в поисках смысла собственной смерти, — или она всегда существует, сознавая свою направленность к смерти, как это молчаливо подразумевается в тени того самого слова, которое *провозглашает* *philosophia perennis*; должна ли она была умереть *однажды, внутри* истории, или она всегда существует агонией и насильственным раскрытием истории, напрягая свои возможности против не-философии — своей противоположности, своего прошлого или настоящего, своей смерти и своего источника; или же по ту сторону этой смерти или этой смертности философии, а может быть, даже благодаря им, мысль могла бы иметь будущее или даже, скажем это сегодня, вся мысль должна была бы еще сбыться, начиная с того, что не было еще задействовано в философии; и что еще более странно, само будущее тогда имело бы будущее; все это — вопросы, на которые мы не в силах дать ответ. Это — по своему происхождению и хотя бы однажды — проблемы, поставленные перед философией как проблемы, которые она не в состоянии разрешить.

Возможно, что это даже не *философские* вопросы, что они уже не относятся к *философии*. Тем не менее, они должны были бы стать единственными вопросами, способными сегодня лечь в основание сообще-

\* Иудейское и эллинское - между этими двумя полюсами притяжения движется наш мир. В какой-то момент его сильнее влечет к одному из них, а в другой момент - к другому; и ему следовало бы быть, хотя этого никогда не происходит, равно и благополучно сбалансированным между ними. (*Арнольд М.* Культура и анархия.)

ства, которое в мире называется сообществом философов, называется, по меньшей мере, в память о том, что следовало бы безостановочно спрашивать\*, несмотря на рассеяние учреждений, языков, публикаций, техник, которые влекут и порождают друг друга и множатся, как капитал или нищета. Это — сообщество вопроса, в то хрупкое мгновение, когда вопрос еще не достаточно определен, чтобы лицемерие ответа уже прокрадось под маской вопроса, чтобы его голосу позволено было тайком прозвучать в самом синтаксисе вопроса. Сообщество решения, инициативы, абсолютной начальности [initialité], но — находящееся под угрозой, сообщество, в котором вопрос еще не нашел того языка, который он решился искать, в котором вопрос сам еще не удостоверился в самой возможности себя. Сообщество вопроса о возможности вопроса. Это немного — это почти ничто — однако именно здесь сегодня укрываются и резюмируются неколебимые [inentamables] достоинство и долг решения. Неколебимая ответственность.

Почему неколебимая? Потому что невозможное *уже* имело место. Невозможное — в тотальности вопрошаемого, невозможное в тотальности существующего, объектов и определений, невозможное согласно истории фактов — имело место: существует история вопроса как чистая память о чистом вопросе, которая, быть может, утверждает своей возможностью всякое наследие, всякую чистую память вообще и как таковую. Вопрос уже начался, мы знаем это, и эта странная уверенность, относящаяся к другому абсолютному истоку, другому абсолютному решению, удостоверяясь в прошлом вопроса, высвобождает новое, ни с чем не сопоставимое поучение: дисциплину вопроса. Через эту дисциплину (это значит, что надо уже уметь вчитываться), которая даже еще не является уже непостижимой традицией негативного (негативного определения) и которая столь глубоко предшествует иронии, маевтическому, ёлох̄ и сомнению, — через эту дисциплину объявляется требование: вопрос должен быть сохранен. Как вопрос. Свобода *вопроса* (двойной генитив) должна быть высказана и ограждена. Обустроенное местопребывание, осуществленная традиция вопроса, пребывающего вопросом. Если у этой заповеди есть этическое значение, то оно состоит не в принадлежности к области этического, но во власти обосновать — впоследствии — всякий этический закон вообще. Нет закона, который не объявлял бы себя, нет заповеди, которая не обращалась бы к свободе слова. Не существует, таким образом, ни закона, ни заповеди, которые бы не подтверждали и *не заключали бы в себе* — то есть которые не скрывали бы, предполагая заранее — возможность вопроса. Вопрос, однако, всегда прячется, он никогда не показывается непосредственно, как таковой, но только через герметизм утверждения, где ответ уже начал его определять. Его чистота не может объявить себя или напомнить о себе никак, кроме как через различение [différence] герменевтического усилия.

Итак, те, кто вопрошает о возможности, о жизни и смерти философии, уже захвачены, застигнуты этим диалогом вопроса о себе и с собой, они уже находятся в памяти философии, будучи втянуты в отношения воп-

В оригинале — игра слов. Один из вариантов: по памяти, которую следовало бы постоянно вопрошать. (*Прим. переводчика.*)

роса с самим собой. Именно к участи этих отношений существенно относится тот факт, что вопрос приходит к умозрению, к размышлению о себе, к вопрошанию о себе в себе. Здесь начинается объективация, вторичная интерпретация и определение своей собственной истории в мире; здесь начинается то сражение, которое разыгрывается внутри различия [différence] вопроса вообще и «философии» как определенных — конечных и смертных — моментов и модусов самого вопроса. Различие [différence] между философией как властью [pouvoir] или приключением *самого* вопроса\* и философией как определенным событием или поворотом в этом приключении.

Это различие оказалось лучше осмыслено сегодня. То, что оно появилось на свет и может быть мыслимо *как таковое*, оказалось бы для историка фактов, техники и идей, без сомнения, самой неприметной чертой, чертой, в его глазах совершенно несущественной. Но, быть может, именно в этой черте, если воспринимать ее со всеми ее следствиями, наиболее глубоко запечатлелся характер нашей эпохи. Глубже продумывать эту различность [différence] — не значит ли это, в частности, осознать, что если что-то еще должно произойти в той традиции, застигнутыми которой философы всегда осознают себя, то произойдет это лишь при условии беспрестанных поисков ее начала и серьезных усилий твердо держаться как можно ближе к нему. Это не значит лепетать и лениво свернуться клубочком в глубинах детства. Как раз наоборот.

Рядом с нами и начиная с Гегеля, в его огромной тени прозвучали два мощных голоса: они продиктовали нам это тотальное воспроизведение начала, напомнившее нам, заставившее нас воспринять себя как первичную философскую необходимость — это голоса Гуссерля и Хайдеггера. Потому что, несмотря на самые глубокие различия между ними, это возвращение к традиции — возвращение, в котором нет ничего традиционалистского, — было вызвано интенцией, общей для феноменологии Гуссерля и, — используем этот термин только временно, приблизительно и из соображений удобства, — для «онтологии»<sup>2</sup> Хайдеггера.

Таким образом, очень кратко:

1. Вся совокупность истории философии мыслится, исходя из своего *греческого* источника. Под этим мы не имеем в виду оксидентализм или историцизм<sup>3</sup>. Просто основные понятия философии первоначально являются греческими, и не представляется возможным философствовать или говорить о философии вне их стихии. То, что для Гуссерля Платон был основателем философского разума и философской задачи, телос которых еще дремал, или что для Хайдеггера он, напротив, знаменовал собой момент, когда мысль о бытии забывает себя и определяет себя как философия, — это различие является решающим только для следствий из общего корня, остающегося греческим. Это братское различие в родственных одному по происхождению философских подходах, полностью подчиненных одному и тому же господству [à la même domination]. Господству того же тождественного [domination du même], которое не исчезнет ни в феноменологии, ни в «онтологии».

\* В оригинале курсивом выделен генитив. (Прим. переводчика.)

2. Археология, к которой нас ведут разными путями Гуссерль и Хайдеггер, предписывает нам всякий раз либо подчиниться, либо преступить, но, во всех случаях, *редуцировать метафизику*. Даже если этот жест имеет в каждом случае, по крайней мере, по видимости, совершенно различный смысл.

3. Наконец, категория *этического* здесь не только отделена от метафизики, но и подчинена вещи совершенно иной, чем она сама, инстанции, ей предшествующей и более радикальной. Когда это не так, когда закон, возможность решать и отношение к другому соединяются с  $\alpha\rho\chi\eta$ , они в нем теряют свою этическую специфичность<sup>4</sup>.

Эти три мотива, выстраивая единый исток [source] единой философии, как бы указывают единственно возможное направление для всякого философского течения [ressource] вообще. Если бы существовал диалог между гуссерлианской феноменологией и хайдеггеровской «онтологией», этот диалог, всюду, где одна или другая более или менее непосредственно подразумеваются, мог бы быть, по-видимому, понят только изнутри общего достояния греческой традициональности [traditionnalité]. В тот момент, когда фундаментальная концептуальность, присущая греко-европейскому приключению, завладела всем человечеством, эти три мотива должны были бы: пред-определить, таким образом, совокупность логоса и мировой историко-философской ситуации. Никакая философия не могла бы их [эти три мотива] поколебать, без того, чтобы или начать с подчинения себя им или же кончить разрушением самой себя как философского языка. В такой глубине исторического, какую история как наука и философия истории могут лишь предполагать, мы уже осознаем себя доверенными надежности греческой стихии, в таком знании и доверии, которые не есть ни привычка, ни комфорт, но которые, напротив, позволяют нам помыслить всю опасность и прожить всю неуверенность или все отчаяние. Например, осознание кризиса было для Гуссерля только предварительным, почти неизбежным восстановлением трансцендентального мотива, который сам, у Декарта и у Канта, начинал исполнять греческий замысел: философии как науки. Когда Хайдеггер говорит, например, что «очень давно, слишком давно уже мысль сидит на сухой оттели», то та [водная] стихия, в которую он хочет ее вернуть, это — снова — греческая стихия, греческая мысль о бытии, та мысль о бытии, вторжение или зов которой принадлежит Элладе. Знание и надежность, о которых мы говорим, не существуют, таким образом, в мире: скорее на них основана возможность нашего языка и устойчивость нашего мира.

Именно в этой глубине нас заставляет содрогнуться мысль Эмманюэля Левинаса.

В сухости, во все расширяющейся пустыне, эта мысль, не желающая более быть в своем основании мыслью о бытии и о феноменальности, заставляет нас возмечтать о неслыханном лишении мотивации и обладания:

1. По-гречески, внутри нашего языка, внутри этого языка, обогащенного всеми наносами, которые его история отложила в своем течении, — и тут появляется наш вопрос. — на языке, обвиняющем самого себя в способности к соблазнению, которой он непрестанно играет, эта мысль призывает нас к раз-мещению (раз-рушению места), разъятию [dislocation]



греческого логоса; к пере-мещению нашей идентичности и, может быть, идентичности вообще; эта мысль призывает нас уйти из греческой местности, и, может быть, из места вообще, уйти к тому, что уже не есть более ни источник, ни местность (которые слишком гостеприимны для богов), уйти к *дыханию*, к дуновению пророческого слова, звучавшему не только прежде Платона, не только прежде досократиков, но и вне всего греческого, уйти к тому, кто был бы иным для Эллина. (Но иной чем Эллин, будет ли это — не-Эллин? Можно ли назваться, именно *назвать себя* не-Эллином? И наш вопрос приближается.) Мысль, для которой все в греческом логосе уже наступило [est survenu], которая представляет собой плодородный слой, образовавшийся не на обычной почве, но вокруг древнего вулкана. Мысль, которая хочет, без какой-либо филологии, а только единственно из верности самому опыту, его непосредственной, но одновременно сокрытой наготе, освободиться от греческого господства Тожественного и Единого (других имен для света бытия и феномена) как от гнета, не подобного ничему в мире, гнета онтологического или трансцендентального, однако являющегося одновременно началом и оправданием [alibi] всякого угнетения, существующего в мире. Мысль, которая, в конце концов, хочет освободиться от философии, околдованной «лицом бытия, являющим себя в войне» и «фиксирующим себя в понятии тотальности, господствующем в западной философии» (ТБ, X).

2. Эта мысль хочет, тем не менее, определить себя, в своей первичной возможности, как метафизику (понятие греческое, если мы и дальше будем следовать за нашим вопросом). Метафизика, которую Левинас хочет освободить от ее подчиненного положения и концепцию которой он хочет восстановить против всего в традиции, что произошло от Аристотеля.

3. Эта мысль взывает к этическому отношению — ненасильственному отношению к бесконечному как к бесконечно-иной-вещи [infiniment-autre], как к Другому [autrui] — отношению, которое одно могло бы открыть пространство трансцендентности и освободить метафизику. При этом ни этика, ни метафизика не подчиняются ничему, отличному от них самих, и не смешиваются при своем возникновении с другими течениями.

Речь идет о мощном стремлении объясниться с историей греческого слова. Мощном, потому что если эта попытка и не является первой в своем роде, она достигает в этом диалоге такого проникновения и такой высоты, что Эллина — и в первую очередь те два Эллина, какими все еще являются Гуссерль и Хайдеггер — оказываются обязанными отвечать. Мессианская эсхатология, которой вдохновляется Левинас, не соглашаясь ни уподобиться тому, что называется философской очевидностью, ни даже «дополнить» (ТБ, X) философскую очевидность, раскрывается, тем не менее, в своем дискурсе не как теология, не как еврейская мистика (хотя мы можем рассматривать ее как процесс теологической и мистической), не как догматика, не как определенная религия, ни даже как *определенная* мораль. Она никогда не опирается на иудейские тексты или догматы как на последнюю инстанцию. Она хочет быть услышанной в *обращении к самому опыту*. К собственно опыту и к тому, что есть наиболее несводимого в опыте: движение и выход к

иному; к собственно иному — к тому, что является самым нередуцируемо «иным» [autre]; Другому [autrui]. Обращение к опыту, не совпадающее с тем, что обычно называется философским жестом, но достигающее того предела [point], которым философия, хотя и превзойденная [этим обращением к опыту], все же не может не быть затронутой. По правде говоря, мессианская эсхатология никогда не была достаточно четко артикулирована: речь идет лишь о том, чтобы обозначить в голом опыте некоторое пространство, некоторую пустоту, где этот опыт мог бы быть услышанным, и где он должен был бы зазвучать. Эта пустота не есть просто одна из открывающихся возможностей [ouverture] [к восприятию], один из возможных путей к пониманию среди прочих. Это есть само открытие [понимания], путь, который открывает открывающиеся пути [l'ouverture de l'ouverture]; это то, что не позволяет замкнуться ни в какой категории или тотальности, то есть все то в опыте, что не позволяет описывать себя в традиционной концептуальности и сопоставляется любой философеме.

Что означает это стремление к объяснению и это взаимное превосходство двух начал и двух голосов истории, иудейского и эллинского? Можно ли воспринять их как новый порыв или какую-то странную общность, которые не были бы возвращением на другом историческом витке к шокирующему александрийскому промискуитету? Если представить себе, что Хайдеггер также хотел открыть путь для древнего слова, которое, сохраняя точку опоры в философии, тем не менее выходит за внутренние и внешние рамки философии, то что же значат тогда этот иной путь и иное слово? И что же именно означает эта требующаяся опора на философию, внутри которой эти два голоса могут по-прежнему вести диалог? Вот то пространство вопрошания, которое мы выбираем для чтения — очень частичного<sup>5</sup> — трудов Левинаса. Разумеется, мы не претендуем на исследование всего этого пространства даже в качестве первой скромной попытки. Мы, в лучшем случае, только пытаемся обозначить его. И прежде всего нам хотелось бы, в стиле комментария (несмотря на некоторые скобки и сноски, в которых будет заключено наше недоумение), остаться верными темам и дерзаниям этой мысли. И также истории этой мысли, истории, терпение и тревога которой уже подводят итог и одновременно несут в себе то встречное вопрошание, о котором мы будем говорить<sup>6</sup>. Ниже мы попытаемся задать несколько вопросов. Если они сумеют сделать более доступной суть этого стремления объясниться с греческим логосом, то во всяком случае это будут не возражения Левинасу: это скорее те вопросы, которые нам поставлены Левинасом.

Мы только что сказали: «темы» и «история мысли». Трудность является классической и относится не только к методу. Краткость этих страниц может только усугубить ее. Мы не будем выбирать. Мы откажемся пожертвовать историей мысли и работ Левинаса ради круга или пучка — не следует говорить «системы» — тем, которые объединяются и взаимно обогащаются в большой книге: «Тотальность и Бесконечное». Потому что если следует хоть раз в это поверить, то результат — главный обвиняемый процесса, который ведется в этой книге, — есть ничто без становления. Но мы не жертвуем также и становлению верным себе

единством интенции, которая иначе превратилась бы в чистый беспорядок. Мы не будем выбирать между путем открытия и тотальностью. Мы будем, таким образом, непоследовательны, но без того, чтобы разрешить себе систематическую непоследовательность. Возможность невозможной системы будет маячить на горизонте, ограждая нас от эмпиризма. Не размышляя здесь о философии этих колебаний, заметим в скобках, что, просто упоминая ее, мы уже вплотную подошли к собственной проблематике Левинаса.

## I. Насилие света

Уход из Эллады был осторожно подготовлен в «Теории интуиции в феноменологии Гуссерля». Во Франции, в 1930 году, это была первая большая работа, целиком посвященная гуссерлианской мысли. Сквозь замечательное изложение развития идей феноменологии, в том виде, в каком они были доступны из опубликованных материалов и непосредственного общения с учителем, сквозь осторожность, намекающую на «сюрпризы», которые могут «хранить в себе» размышления и неизданные труды Гуссерля, — сквозь все это заметны определенные колебания. Абсолютное господство, которым обладает  $\delta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ , уже беспокоит Левинаса. Более, чем какая-либо другая философия, феноменология, следуя Платону, должна была быть поражена [farpée] светом. Не сумев редуцировать последнюю наивность, а именно, наивность взгляда, она предопределяет бытие как объект.

Обвинение все еще остается робким и разнородным:

а) Во-первых, затруднительно строить философский дискурс против света. И тридцать лет спустя, когда претензии к теоретизму и к феноменологии — гуссерлианской — станут основными мотивами для разрыва с традицией, будет необходимо еще раз предложить определенное прояснение обнаженности лика иного, этой «эпифании» определенного не-света, перед которым должно смолкнуть и сдаться всякое насилие. В частности то, которое связано с феноменологией.

б) Далее, невозможно не обратить внимания на то, что Гуссерль так мало пред-определяет [pré-détermine] бытие как объект, что, в «Идеях I», абсолютное существование признается только за чистым сознанием. Правда, часто утверждалось, что это различие несущественно и что философия сознания всегда является одновременно и философией объекта. В том, что касается этого вопроса, прочтение Гуссерля Левинасом всегда является предельно нюансированным, тонким, разнообразным. Уже в «Теории интуиции...» теория четко отделена от объективности вообще. Мы увидим это ниже: для Гуссерля сознание практическое, аксиологическое и т. д. одновременно является и сознанием объекта. Левинас это понимает превосходно. Обвинение, таким образом, в действительности было бы нацелено на утверждение нередуцируемого примата взаимоотношения субъект-объект. Однако позже Левинас будет все больше и больше настаивать на том, что в гуссерлианской феноменологии выносит нас за пределы «взаимоотношения субъект-объект». Например, это «интен-

циональность как отношение с инаковостью [altérité]». Это «внешность [exteriorité], которая не является объективной», это чувствительность [sensibilité], пассивное развитие, движение темпорализации<sup>7</sup> и т. д.

в) Кроме того, солнце ἐλέκειναι τῆς οὐσίας для Левинаса всегда будет освещать чистое пробуждение и неистощимый источник мысли. Оно является не только греческим предком Бесконечного, превосходящего тотальность (тотальность бытия или ноэмы, тождественного или я)<sup>8</sup>, но также и инструментом разрушения онтологии и феноменологии, которые подчинены нейтральной тотальности Тождественного как Бытия или как Я. Все эссе, собранные в 1947 году под названием «От существования к существующему», будут расположены под знаком «платоновской формулы, располагающей Благо по ту сторону Бытия» (в «Тотальности и Бесконечном» глава «Феноменология Эроса» описывает движение ἐλέκειναι τῆς οὐσίας в самом опыте ласки). Это движение, которое не является теологическим, которое не является трансцендентностью по направлению к «некоторому высшему существованию», Левинас в 1947 году называет «экс-цендентностью». Отталкиваясь от бытия, экс-цендентность есть «выход из бытия и из категорий, которые его описывают». Эта этическая экс-цендентность уже очерчивает место — или скорее не-место — метафизики как мета-теологии, мета-онтологии, мета-феноменологии. Мы должны будем вернуться к этому прочтению ἐλέκειναι τῆς οὐσίας и к его взаимоотношениям с онтологией. Сейчас заметим только, поскольку речь идет о свете, что движение платоновской мысли интерпретируется таким образом, что оно уже ведет не к солнцу, но к тому, что находится по ту сторону света и бытия, света бытия: «Мы здесь повстречаем *на наш лад* платоновскую идею Блага по ту сторону Бытия» (курсив наш — Ж. Д.) — прочитаем мы в конце «Тотальности и Бесконечного» относительно творения и плодovitости [fécondité]\*. *На наш лад*, это значит, что этическая экс-цендентность направлена не к нейтральности Блага, а направлена к Другому [autrui], и то, чем является ἐλέκειναι τῆς οὐσίας, не есть собственно свет, но плодovitость или великодушие. Творение является творением лишь в той мере, в какой оно является творением *иного*, оно может осуществлять себя только в той степени, в какой отцовство и отношения отца и сына ускользают от всех категорий логики, онтологии и феноменологии, категорий, в которых абсолютное иное необходимо представляет себя как тождественное. (Но платоновское солнце, не освещает ли оно видимое солнце, и не разыгрывается ли экс-цендентность в мета-форе двух этих солнц? Не является ли Благо источником — по необходимости ночным — всякого света? Свет (по ту сторону) света. Суть света является черной, как это часто замечали<sup>9</sup>. К тому же солнце Платона не только светит: оно еще и порождает. Благо является отцом видимого солнца, которое дает существам «становление, возрастание и пищу». Государство. 508a-509b).

г) Наконец, несомненно, что Левинас очень внимателен ко всему, что в анализе Гуссерля смягчает или усложняет первичность теоретического сознания. В параграфе, посвященном «*Нетеоретическому сознанию*».

\* ТБ. Заключение. IV.

признается, что примат объективности в целом не обязательно совпадает с приматом теоретического отношения в «Идеях I». Существуют нетеоретические действия и объекты «новой и нередуцируемой онтологической структуры». «Например, — говорит Гуссерль, — ценностное сознание [das wertende Bewusstsein] конституирует *аксиологическую* предметность (*Gegenstandlichkeit*), предметность, специфическую по отношению к миру вещей, конституирует сущее нового региона [ein «Seiendes» neuer Region]...»<sup>10</sup> Левинас также неоднократно допускает, что значимость, предоставленная теоретической объективности, связана с тем трансцендентальным ориентиром, который чаще всего выбирается в «Идеях I»: перцепцией протяженной вещи. (Теперь, однако, известно, что эта путеводная нить могла быть только временным примером.)

Несмотря на все эти предосторожности, несмотря на постоянные колебания между духом и буквой гуссерлианства (буквой, чаще всего оспаривавшейся во имя духа<sup>11</sup>), несмотря на упор на то, что называлось «флюктуациями в мысли Гуссерля», разрыв, который был обозначен, станет окончательным. Феноменологическая редукция, «историческая роль которой... даже не представляется проблемой» для Гуссерля, остается пленницей естественной установки, возможной благодаря ей и «в той мере, в какой последняя является теоретической»<sup>12</sup>. «Гуссерль отдается свободе теории так же, как он отдается самой теории». Четвертая глава работы, «*Теоретическое сознание*», внутри сжатого и нюансированного анализа, обозначает место расхождения: невозможно сохранять одновременно первенство объективирующего действия и, в то же время, нередуцируемую оригинальность нетеоретического сознания. И если «концепция сознания в «Пятом Исследовании» представляется нам не только утверждающей примат теоретического сознания, но и видящей лишь в нем доступ к тому, что создает *бытие* объекта»<sup>13</sup>, если «существующий мир, каким он открывается нам, имеет модус существования объекта, отдающегося теоретическому рассмотрению», если «реальный мир, это мир познания»<sup>14</sup>, если «в мире его (Гуссерля) философии... познание, репрезентация»<sup>15</sup> не представляют собой модуса жизни той же степени, что и другие, ни вторичного модуса», то «нам надлежит от нее отделиться».

Уже можно предвидеть, в каком неудобном положении должна будет оказаться мысль, которая, отрицая превосходство теоретической рациональности, тем не менее никогда не перестанет обращаться к максимально лишенным почвы рационализму и универсализму [в борьбе] против насилия мистики, насилия истории, против восхищения\* энтузиазма и экстаза. Можно также предвидеть трудности пути, который ведет к метафизике отделения через редукцию теоретизма. Потому что классические возражения против теоретизма и объективизма вплоть до этого момента были нацелены на отделение, расстояние или безстрастность. Напротив того, изблечение слепоты теоретизма, его неспособности выйти из себя к абсолютной внешности, к совсем-иному, к бесконечно-иному, «более объективному, чем объективность» (ТБ) потребует гораздо больше сил — и повлечет за собой больше опасностей. Сообщничество

\* gart (франц.) — похищение человека. (Прим. переводчиц.)

теоретической объективности и мистической причастности станет настоящей мишенью для Левинаса. Пре-метафизическое единство одного и того же насилия. Чередования, постоянно изменяющие ту же самую замкнутость, заключающую иного.

В 1930 году Левинас обращается к Хайдеггеру против Гуссерля. К этому моменту «Бытие и Время» было уже опубликовано, и философия Хайдеггера уже начинала распространяться. Все, что превосходит комментарий и «букву» гуссерлевского текста, направлено на «онтологию», «в том очень специальном смысле, который Хайдеггер придает этому слову» (ТГИ). В своей критике Гуссерля Левинас придерживается двух хайдеггеровских тем: 1. Несмотря на «столь глубокую идею, согласно которой с точки зрения онтологии мир науки является вторичным по отношению к конкретному и расплывчатому миру восприятия и зависит от него», Гуссерль «возможно, был неправ в том, что видел в этом конкретном мире прежде всего мир воспринимаемых объектов» (ТГИ). Хайдеггер идет дальше, для него этот мир, прежде всего, не является данным взгляду, но является (формулировка, о которой мы можем спросить себя, принял ли бы ее Хайдеггер) «в самом своем бытии как центр действия, как поле для деятельности или для *заботы*» (там же). 2. Если Гуссерль был прав, выступая против историцизма и натуралистской истории, то он, тем не менее, пренебрег «исторической ситуацией человека ... понимаемой в ином смысле»<sup>16</sup>. Существуют историчность и темпоральность человека, которые являются не просто его предикатами, но «самой субстанциональностью его субстанции». Это именно «та структура, ... которая занимает столь важное место в мысли Хайдеггера» (там же).

Уже можно предвидеть, в каком неудобном положении должна будет оказаться мысль, которая, отрицая превосходство «философии», «представляющей ... столь же независимой от исторической ситуации человека, что и теория, стремящаяся рассматривать все *sub specie aeternitatis*» (ТГИ), тем не менее не прекратит и далее прибегать к «эсхатологическому» как к опыту, к тому «эсхатологическому», которое, «будучи «по ту сторону» истории, вырывает существа из-под ее юрисдикции» (ТБ). Здесь имеет место не противоречие, а определенное смещение понятий, — а именно, понятия истории — смещение, которому мы должны следовать. Возможно, конечно, что видимость противоречия исчезнет словно фантазм философии, созревшей в своей стихийной концептуальности. Противоречия — согласно тому, что Левинас будет часто называть «формальной логикой».

Проследим за этим смещением. То, что в хайдеггеровском стиле почтительно, осторожно ставилось в упрек Гуссерлю, почти немедленно превратится в главный пункт обвинения в процессе, направленном на этот раз уже против Хайдеггера, и жесткость этого обвинения будет все время усугубляться. Речь, однако, не идет о том, чтобы представить как воинствующий теоретизм ту мысль, которая, начиная с самого первого своего проявления, отказалась прибегать к очевидности объекта как к крайнему средству: для которой историчность смысла, согласно собственным словам Левинаса, «разрушает ясность и конституирование в качестве аутентичных модусов существования духа» (СКС): для которой.

наконец, «очевидность уже не является больше фундаментальным модусом процесса мышления», «существование является нередуцируемым к свету очевидности», и «драма существования» разыгрывается «до света» (там же). Тем не менее, на исключительно глубоком уровне — однако сам факт и обвинение от этого делаются только еще более значимыми — Хайдеггер еще раз поставил бы теоретизм под вопрос и еще раз редуцировал бы его во имя и изнутри той же самой греко-платоновской традиции, находящейся под надзором требовательности взгляда и метафоры света. То есть пространственной пары «внутри-снаружи» (но является ли это вполне пространственной парой?), которой живет оппозиция субъект-объект. Пытаясь редуцировать эту последнюю схему, Хайдеггер сохранил бы то, что делало бы это возможным и необходимым: свет, раскрытие, понимание или пред-понимание. Именно это было нам сказано в текстах, которые были написаны после работы «Открывая существование...». «Хайдеггеровская забота, полностью озаренная пониманием (даже если само это понимание дается как забота), уже определена структурой «внутри-снаружи», которая характеризует свет<sup>17</sup>». Расшатывая структуру «внутри-снаружи» в той точке, в которой она сопротивлялась бы Хайдеггеру, Левинас, однако, ни в коей мере не претендует на то, чтобы ее уничтожить, или на то, чтобы отказать ей в смысле или в существовании, и точно так же он не претендует на это, когда речь идет об оппозиции субъект-объект или *cogito-cogitatum*. В стиле, который выдает здесь сильную и точную мысль (это также стиль Хайдеггера), Левинас не касается области или пласта традиционной истины, и те философии, предположения которых он описывает, обычно не опровергаются и не критикуются. Например, здесь речь идет только о том, чтобы дать возможность проявиться за этой истиной ситуации, которая одновременно образует ее и скрывается в ней, «ситуации, которая предшествует расщеплению бытия на внутри и снаружи». И, одновременно, построить, в смысле, который должен стать новым, столь новым, метафизику радикального отделения и радикальной внешности. Можно предчувствовать, что эта метафизика с трудом найдет свой язык в стихии традиционного логоса, которая полностью контролируется структурой «внутри-снаружи», «внутренность-внешность».

Таким образом, «не являясь познанием, хайдеггеровская темпоральность есть экстаз, «бытие-вне-себя». Не трансцендентность теории, но уже выход из внутренности во внешность»<sup>18</sup>. Сама структура *Mitsein* будет проинтерпретирована как наследие платонизма и принадлежность к миру света. Действительно, через опыт зрота и отцовства, через ожидание смерти должно возникнуть такое отношение с иным, которое больше не допускало бы понимания этого отношения как модификации «элейского понятия Бытия» (ВД<sup>19</sup>). Это последнее требует, чтобы множественность была понята и подчинена владычеству единства. Оно, согласно Левинасу, руководит философией Платона вплоть до его концепции женственности (воспринимаемой как материя в категориях активности и пассивности) и вплоть до его концепции города, который «должен имитировать мир идей»<sup>20</sup>.

«Мы хотели бы двигаться в направлении плюрализма, который не слипается в единство; и, если можно на это осмелиться, порвать с Пар-

менидом»<sup>21</sup>. Таким образом, Левинас призывает нас ко второму отцеубийству. Необходимо убить эллинского отца, который по-прежнему держит нас под властью своего закона, и это тот жест, на который Эллин — Платон — так и не смог искренне решиться, отсрочив его убийством галлюцинаторным. Галлюцинация уже в галлюцинации слова. Но в том, что Эллин не смог совершить, преуспее ли не-Эллин иначе, как переодевшись Эллином, иначе, как *говоря* по-гречески, прикидываясь говорящим по-гречески для того, чтобы приблизиться к царю? И поскольку речь идет о том, чтобы убить слово, можно ли будет когда-нибудь узнать, кто станет последней жертвой этого притворства? Можно ли прикинуться говорящим на каком-либо языке? Элеат-чужестранец и ученик Парменида должен был бы воздать ему [языку] должное для того, чтобы заставить его повиноваться: подчиняя небытие бытию, ему следовало бы «сказать прощай невесте какой противоположности бытия» и ограничить небытие его зависимостью от бытия, то есть в его движении к инаковости.

Почему, согласно Левинасу, повторение убийства является необходимым? Потому что платоновский жест будет неэффективным до тех пор, пока множественность и инаковость не будут восприняты как абсолютное *одиночество существующего* [l'existant] в его *существовании* [dans son exister]. Так выглядит перевод, выбранный «ради благозвучия» Левинасом для *Seiendes* и *Sein*. Этот выбор, однако, не перестает поддерживать определенную двусмысленность: в действительности Левинас под словом «*существующее* [existent]» почти всюду, если не всегда, подразумевает бытующего человека [l'étant-homme], сущее [l'étant] в форме Dasein. Однако так понятное существующее [l'existant] не есть сущее (Seiendes) вообще, а выбранный Левинасом термин отсылает нас — и прежде всего потому, что используется тот же самый корень — к тому, что Хайдеггер называет *Existenz*, «вид бытия, а именно бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия, где это сущее стоит, умея в ней устоять»<sup>22</sup>. «Was bedeutet «Existenz» in Sein und Zeit? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht». (Предисловие к «Was ist Metaphysik».)

Впрочем, это одиночество «существующего» в «существовании», будучи первичным, не могло бы быть помысленным исходя из нейтрального единства *существования* (которое Левинас столь глубоко и часто описывает под именем *Il y a*. Однако не является ли «il y a» скорее совокупностью неопределенного, нейтрального, анонимного бытующего, чем собственно бытием? Следовало бы систематически сопоставить эту тему «il y a» с аллюзиями, которые Хайдеггер делает к «es gibt»). (См. «Sein und Zeit» и «Über den Humanismus».) Сопоставить также и ужас или страх, которые Левинас противопоставляет хайдеггеровской тревоге, с опытом священной робости<sup>23</sup> (Scheu), о которой Хайдеггер говорит, в Послесловии к «Was ist Metaphysik», что она «обитает рядом с сущностным ужасом (Angst)».

Из глубины этого одиночества [существующего в существовании] возникает отношение с иным. Без него (одиночества), без этого первого секрета, отцеубийство является театральным вымыслом философии. Исходить из единства «существования» для того, чтобы понять этот секрет, под предлогом, что он *существует* или что он *есть* секрет существующего.



значит «замкнуть себя в единстве и позволить Пармениду ускользнуть от всякого отцеубийства» (ВД<sup>24</sup>). Таким образом, с этих пор Левинас обращается к мысли об исходном различии. Находится ли эта мысль в противоречии с интенциями Хайдеггера? Существует ли различие между этим различием и тем различием, о котором говорит Хайдеггер? Является ли их близость только вербальной? И какое различие является более исходным? Это вопрос, которым мы займемся дальше.

Мир света и единства, «философия мира света, мира без времени». В этой гелиополитике «идеал социального будут искать в идеале слияния ... субъект ... проваливается в коллективную репрезентацию, в общий идеал ... Коллективность, которая говорит «мы», которая, будучи обращена к умопостигаемому солнцу, к истине, ощущает иного рядом с собой, а не напротив себя ... Также и *Miteinandersein* остается коллективностью такого «вместе», и именно вокруг истины оно открывается в своей аутентичной форме»<sup>25</sup>. Итак, «мы надеемся показать, с нашей стороны, что не предложением *mit* (с) должно описываться изначальное отношение с иным». Говоря о солидарности, о товариществе, ставя их прежде *Mitsein*, которое есть только производная и измененная форма исходного отношения с иным, Левинас нацелен уже на [отношение] лицом к лицу и на встречу с иным. «Лицом к лицу без посредника» и «без причастия». Без посредника и без причастия, без посредства и без непосредственности, такой является истина нашего отношения с иным, истина, по отношению к которой традиционный логос навсегда останется негостеприимным. Немыслимая истина живого опыта, к которой беспрестанно возвращается Левинас, и которую философское слово не может пытаться приютить без того, чтобы немедленно не показать в своем собственном свете жалкие трещины и свою жесткость, которую принимали за прочность. Без сомнения, можно было бы показать, что самой манере письма Левинаса присуще движение, что в решающие моменты оно движется вдоль этих трещин, уверенно двигаясь отрицаниями и отрицанием против отрицания. Его собственный путь не есть путь «либо ... либо ...», но «ни ... ни тем более ...». Поэтическая сила метафоры часто хранит след этой отвергнутой альтернативы и этой раны в языке. Через нее, открывая ее (*dans son ouverture*), самый опыт показывает себя в молчании.

Без посредника и без причастия, абсолютная близость и абсолютная дистанция: «... эрос, в котором в близости к иному полностью выдержана дистанция, т. е. патетика которого состоит одновременно в этой близости и в этой двойственности». Сообщество не-присутствия, т. е. не-феноменальности. Не сообщество без света, не синагога с завязанными глазами, но сообщество, предшествующее платоновскому свету. Свет прежде нейтрального [*neutre*] света, прежде истины, которая приходит как третье лицо [*en tiers*]. «на которую смотрят вместе», прежде истины суда и арбитража. Единственный, иной, совсем-иной, может явить себя как то, что есть, прежде общей истины, в некоторой не-явленности и в некотором отсутствии. Только о нем одном можно сказать, что его феномен есть некоторая не-феноменальность, что его присутствие [*est*] некоторое отсутствие. Не чистое и простое отсутствие, потому что тогда логика смогла бы обернуть это себе на пользу, а именно *некоторое* отсутствие. Такая формулировка ясно показывает: в этом опыте иного логика не-противо-

речия, все то, что Левинас опишет под именем формальной логики, оканчивается оспоренным в самом своем корне. Этот корень является не только корнем нашего языка, но и корнем вообще всего в западной философии<sup>26</sup>, в частности, феноменологии и онтологии. Эта наивность мешает им мыслить иного (т. е. собственно мыслить; и именно поэтому разум является, хотя и не Левинас его так назвал, «врагом мысли»<sup>27</sup>) и подчинить этому дискурсу. Следствием из этого является двойным. а) Если они не мыслят иного, они [феноменология и онтология] не обладают временем. Не имея времени, они не имеют истории. Абсолютная инаковость мгновений, без которой не было бы времени, не может быть произведена — конституирована — в идентичности субъекта или существующего. Она входит во время через иного (СКС. С. 160). Бергсон и Хайдеггер не знали ее (СКС). Гуссерль тем более; б) Хуже того, лишить себя иного (не разрушением какой-то зависимости, т. е. отделяя себя от него, что было бы как раз соотносением с ним, уважением к нему, а лишить себя иного — игнорируя его, т. е. познавая, опознавая его, вбирая его в себя [en l'ignorant, c'est-à-dire en le connaissant, en l'identifiant, en l'assimilant]). Лишить себя иного, т. е. заключить себя в одиночестве (дурном одиночестве основательности и самоидентичности [mauvaise solitude de solidité et d'identité à soi]) и подавить этическую трансцендентность. Действительно, если парменидовская традиция — мы знаем теперь, что это означает для Левинаса, — игнорирует нередуцируемое одиночество «существующего», этим же самым она игнорирует отношение к иному. Она не мыслит одиночества, она не являет себя как одиночество, потому что она является одиночеством тотальности и непрозрачности. «Солипсизм не есть ни аберрация, ни софизм; это — сама структура разума»<sup>28</sup>. Таким образом, существует разговор разума с самим собой и одиночество света. Неспособные уважать иного в его собственном бытии и в его собственном смысле, феноменология и онтология являются, таким образом, философиями насилия. Через них вся философская традиция предстает тесно связанной, в своем смысле и в глубине, с угнетением и тоталитаризмом тождественного. Древняя оккультная связь между светом и могуществом, древнее сообщничество между теоретической объективностью и технико-политическим обладанием<sup>29</sup>. «Если можно было бы владеть, держать, познать иного, он не был бы иным. Владеть, познавать и держать суть синонимы власти» (ВД). Видеть и знать, иметь и мочь развертываются лишь в угнетающей и светящейся идентичности тождественного и в глазах Левинаса остаются фундаментальными категориями феноменологии и онтологии. Все, что мне дано в свете, предстает как данное мне самому мной самим. С этих пор гелиологическая метафора пытается лишь повернуть наш взгляд и создать алиби для исторического насилия света: смещение технико-политического угнетения в сторону мнимой невинности философского дискурса. Потому что всегда верилось, что метафоры извиняют, снимают тяжесть вещей и действий. Если история существует только языком, и если язык (кроме того момента, когда он называет само бытие или ничто: то есть почти никогда) является стихийно метафорическим, то Борхес был прав: «Быть может, всемирная история — это история нескольких метафор». Среди этих фундаментальных «нескольких метафор» свет — это только пример, но какой пример! Кто возобладает над ним, кто когда-ни-

будь скажет что-то осмысленное о нем, не позволив себе прежде говорить уже в нем? Какой язык сможет ускользнуть от этого? Как высвободить из этого, например, метафизику лика как *эпифанию* иного? Вероятно, у света нет противоположности — во всяком случае, это не тьма. Если все языки сражаются в свете, *только изменяя* ту же самую метафору и выбирая *самый лучший* свет, то Борхес, несколькими страницами ниже, опять оказывается прав: «Быть может, всемирная история — это история различной *интонации* при произнесении нескольких метафор.» (*Сфера Паскаля*. Курсив наш — Ж. Д.)

## II. Феноменология, онтология, метафизика

Продвижение было критическим, но оно подчинялось голосу полной уверенности. Эта уверенность проявлялась в отдельных эссе лишь через конкретный и тонкий анализ экзотизма, ласки, бессонницы, плодovitости, работы, мгновения, усталости до такой степени, до такой остроты неразрушимого неопишемого, что покусилась на классическую концептуальность и стала искать свою собственную концептуальность на пути отказа. Большая работа, «Тотальность и Бесконечное», не только обогатила этот конкретный анализ, она выстроила его в одну могучую архитектуру.

Позитивное движение, устремляющееся «по ту сторону» пренебрежения к иному или непризнания иного, то есть по ту сторону суждения или захвата, понимания и знания иного, Левинас называет метафизикой или этикой. Метафизическая трансцендентность есть желание.

Эта концепция желания является настолько антигегельянской, насколько это возможно. Она не описывает движения отрицания и ассимиляции, отрицания инаковости, необходимого, в первую очередь, для становления «сознания себя» и «уверенности в себе» («Феноменология духа» и «Энциклопедия»). Для Левинаса желание, напротив, есть уважение к иному и знание [connaissance] иного как иного, этико-метафизический момент, который сознание *должно* запретить себе преступать [transgresser]. Согласно Гегелю, этот жест преступления запрета и ассимиляции оказался бы, наоборот, существенной необходимостью. Левинас видит здесь естественную, пре-метафизическую необходимость, и он в своем блестящем анализе разделяет желание и наслаждение [jouissance], чего Гегель, как представляется, не делает. Наслаждение в работе лишь отложено [différée]: таким образом, гегелевское желание оказывается всего лишь нуждой, согласно Левинасу. Однако ситуация покажется, несомненно, более сложной, если тщательно проследить движение уверенности и истины желания в «Феноменологии духа». Несмотря на свои антикьеркегоровские заявления, Левинас тут приближается к темам «Страха и Трепета»: движение желания может быть тем, что оно есть, только как парадокс, только как отказ от желаемого.

Ни теоретическая интенциональность, ни аффективность нужды не исчерпывают движения желания: и та, и другая имеют своим смыслом и завершением — выполниться, исполниться, удовлетвориться в тотально-

сти и идентичности тождественного. Желание, напротив, позволяет себе услышать зов [se laisse appeler par] абсолютно нередуцируемой внешности иного, по отношению к которому оно должно оставаться бесконечно неадекватным. Оно равно только безмерности. Никакая тотальность никогда не сомкнется над ним. Метафизика желания таким образом является метафизикой бесконечной отделенности. Сознание отделенности не как еврейское сознание, не как несчастное сознание: в гегелевской Одиссее несчастье Авраама предопределено заранее как предварительная, временная необходимость фигуры и пути в горизонте примирения, возвращения к себе и абсолютного знания. Здесь — точка поворота. Далее, желание не является несчастным. Оно — открытие пути и свобода. И еще, если желаемое бесконечное и может иметь власть над ним, но однако оно никогда не сможет насытить желание своим присутствием. «И если желание должно было бы порвать с Богом, / Ах, я возжаждал бы тебя, о ад!» (Позволено ли будет нам процитировать Клоделя для того, чтобы прокомментировать Левинаса, несмотря на то, что Левинас имеет столь серьезные возражения против этого «ума, которым [мы] восхищались со времен нашей юности?») (ТС).

Бесконечно иное является невидимым потому, что увидеть его — это значит всего лишь открыть относительную и иллюзорную внешность теории и нужды. Внешность лишь временная [provisoire], дающаяся так, что имеется *в виду* ее истребить, ее употребить. Являясь недостижимым, невидимое есть вышнее [le très-haut]. Это выражение, — быть может, наполненное отзвуками левинасовских аллюзий к Платону, но, в особенности, еще проще узнаваемыми аллюзиями — разрывает своей чрезмерной избыточностью пространственную буквальность метафоры. Как бы высоко она не была, высота всегда достижима; вышнее, и именно оно, оказывается выше высоты. Никакое увеличение высоты не смогло бы измерить его. Оно не принадлежит пространству, оно не относится к миру. Однако, в чем состоит необходимость вписать язык в пространство в тот самый момент, когда он это пространство превосходит? И если полюс метафизической трансцендентности есть пространственная не-высота, насколько является легитимным в конечном итоге использование выражения «транс-асцендентность», заимствованного у Ж. Валя? Возможно, тема лика [visage] поможет нам понять это.

Я есть тождественное. Инаковость или внутренняя негативность по отношению к Я, внутренняя различность является лишь кажимостью: *иллюзией*, «игрой тождественного». «модусом идентификации» Я, в котором существенные моменты называются телом, обладанием, домом, экономикой и так далее. Левинас посвящает им множество замечательных описаний. Однако эта игра тождественного не является монотонной, она не повторяется в монологе и в формальной тавтологии. Работа идентификации и конкретное производство эгоизма — эта игра тождественного содержит в себе *определенную* негативность. Негативность конечную, относительную и внутреннюю модификацию [тождественного], с помощью которой Я воздействует на себя в своем движении идентификации. Таким образом оно становится чуждым себе внутри себя. Соппротивление, оказываемое работе, хоть и вызывает ее, в то же время остается моментом тождественного, конечным моментом, образующим систему и то-

тальность с тем, кто действует. Само собой разумеется, что Левинас описывает *историю* как ослепление по отношению к иному и как утомительное шествие тождественного. Можно спросить себя, могла ли история быть историей, *существует ли история*, если негативность оказалась заключенной в круг тождественного, если работа на самом деле не наталкивается на инаковость, а оказывает сопротивление только сама себе. Спросим себя, не начинается ли собственно история с того самого отношения с иным, которое Левинас располагает вне истории. Форма этого вопроса могла бы определять все прочтение «Тотальности и Бесконечного». Во всяком случае, мы здесь присутствуем при том смещении концепции историчности, о котором мы говорили выше. Следует признать, что без этого смещения никакое антигегельянство не могло бы быть до конца последовательным. Таким образом, *необходимое* условие этого антигегельянства оказывается выполненным.

Здесь следует проявить осторожность: эта тема конкретной (неформальной) тавтологии или ложной (конечной) гетерологии, эта трудная тема достаточно ненавязчиво вводится в начале «Тотальности и Бесконечного», но она обуславливает все утверждения этой книги. Если негативность (работа, история и так далее) не имеет никакого отношения к иному, если иное не есть простое отрицание тождественного, то тогда ни отделение, ни метафизическая трансцендентность не могут быть помыслены в категории негативности. Точно так же как — и мы уже видели это выше — чистое внутреннее сознание не могло бы без вторжения совсем иного дать себе время и абсолютную инаковость мгновений, точно так же Я не может породить в себе инаковость без встречи с Другим [autrui].

Если нас не убеждают эти начальные предложения, которые позволяют приравнять Я к тождественному, то нас не убедит и дальнейшее. Если мы не следуем Левинасу, когда он утверждает, что вещи, предложенные работе или желанию, — в гегелевском смысле (например, естественная объективность), — эти вещи принадлежат Я, его экономике (тождественному), что они не оказывают Я абсолютного сопротивления, того сопротивления, которое может быть оказано только иным (Другим), если у нас есть искушение считать, что это последнее сопротивление в самом прямом своем смысле предполагает, хотя и не совпадает с ней, возможность сопротивления вещей (существование мира, который не есть Я, и в котором я есмь в сколь угодно первичном смысле, например, как происхождение мира в мире...), если мы не следуем Левинасу, когда он утверждает, что истинное сопротивление тождественному не есть сопротивление вещей, что это сопротивление не *реальное*, а *умопостигаемое*<sup>30</sup>, если мы восстаем против понятия чисто умопостигаемого сопротивления, то мы не будем дальше следовать Левинасу. И мы не сможем без неопишуемого дискомфорта следить за концептуальными операциями, которые классическая асимметрия тождественного и иного высвобождает тем, что позволяет себя перевернуть: или (как сказал бы классический ум), *притворившись*, будто поддается этому развороту, остается все *той же*, неизменной при этой алгебраической подстановке.

Что же тогда есть эта встреча с абсолютно-иным? Ни репрезентация, ни ограничение, ни концептуальное отношение с тождественным. Я и иной не позволяют, чтобы над ними нависла, их охватила какая-либо

концепция отношения. И в первую очередь потому, что концепция (материя языка), всегда *данная иному*, не может замкнуться над иным, понять его. Дательное или звательное измерение, открывая исходное направление языка, не может без насилия быть понятым и модифицированным в аккумулятивном или атрибутивном измерении объекта. Язык, таким образом, не может подытожить [totaliser] свои собственные возможности и *понять* в себе свое собственное происхождение и свой собственный конец.

Честно говоря, не следует спрашивать себя, *что* есть эта встреча. Это — *единственная* встреча [la rencontre], единственный выход, единственное приключение за пределами себя, по направлению к непредвиденно-иному. *Без надежды на возвращение*. Во всех смыслах этого выражения, и вот почему эта эсхатология, которая *не ждет ничего*, иногда кажется бесконечно отчаявшейся. Впрочем, в статье «След Другого» эсхатология не только «кажется» отчаявшейся. Она предстает как таковая, и отказ принадлежит ее сущностному значению. Описывая литургию, желание и труд как разрывы Экономии и Одиссеи, как невозможность возвращения к тождественному, Левинас говорит «об эсхатологии без надежды для себя или об освобождении по отношению к моему времени».

Не существует, таким образом, концептуальности встречи: эта последняя возможна благодаря иному, благодаря непредвиденному, «не укладываемому ни в какую категорию» (ТБ). Концепция предполагает некоторое предчувствие, определенный горизонт, в котором инаковость *смягчается*, объявляя себя и позволяя себя предвидеть. Бесконечно иное не может быть увязано в концепцию, не может быть помыслено, исходя из определенного горизонта, который всегда является горизонтом тождественного, элементарным единством, в котором возникновение и неожиданность всегда принимаются с пониманием, всегда узнаны. Итак, следует мыслить против той очевидности, которой можно было верить — которой еще нельзя не верить — что она является самой материей [l'ether] нашей мысли и нашего языка. Попытаться мыслить противоположное — пресекает дыхание. И речь идет о том, чтобы просто мыслить *противоположное*, которое тоже участвует тем самым в заговоре [тотальности], но речь идет о том, чтобы освободить свою мысль и свой язык для встречи — встречи по ту сторону классической альтернативы. Без сомнения, эта встреча, которая в первый раз имеет не форму интуитивного контакта (в этике, в том смысле, который ей придает Левинас, принципиальным, центральным запретом является запрет контакта), а форму отделения (встреча как отделение, еще один разлом «формальной логики»<sup>31</sup>), без сомнения, эта встреча *самого* непредвиденного — единственный возможный путь к открытию [ouverture] времени, единственное чистое будущее, она — единственная чистая трата вне [au-delà] истории как экономики. Но это будущее, это «вне» не находится в другом времени, в завтра истории. Оно *присутствует* в самой сердцевине опыта. Присутствует не как тотальное присутствие, но как *след*. Таким образом, самый опыт является эсхатологическим по своему происхождению и от начала до конца: прежде любой догмы, любого обращения, любого понятия веры или философии.

Лицом к лицу с иным, во взгляде и в слове, которые сохраняют расстояние и разрывают все виды тотальности, это бытие-вместе [être-ensemble] как отделение предшествует или переполняет общество, коллектив, общину. Левинас называет его *религией*. Она открывает этику. Отношение этическое есть религиозное отношение (ТС). Не какая-то религия, а религия вообще, религиозность верующих. Эта трансцендентность по ту сторону негативности не исполняется в интуиции положительного присутствия, она «лишь строит язык, в котором первым словом не будут ни да, ни нет» (ТБ), но вопрошание. Первым словом этого языка будет вопрошание — но вопрошание во всяком случае не теоретическое, а вопрос обо всем сразу [question totale], отчаяние и лишение, мольба, требовательная молитва, обращенная к свободе, иначе говоря, заповедь: только один возможный этический императив, единственное воплощенное не-насилие, потому что оно есть уважение к иному. Непосредственное уважение к самому иному, уважение непосредственное потому, что оно происходит, как можно было бы сказать даже и не следуя какому-либо буквальному указанию Левинаса, не через посредство нейтрального элемента всеобщего и не через посредство уважения — в кантовском смысле<sup>32</sup> — к Закону.

Эта реставрация метафизики позволила, таким образом, сделать более радикальными и систематическими предыдущие редукции феноменологии и онтологии. Видение, вне всякого сомнения, является, в первую очередь, уважительным [respectueuse\*] познанием, и свет выступает как стихия, которая наиболее верно, самым нейтральным способом, в качестве третьего [en tiers], позволяет быть познанному. Теоретическое отношение не случайно было наиболее предпочитаемой структурой метафизического отношения (ср. ТБ). Как только третий член становится — в своей наиболее нейтральной неопределенности — светом бытия — которое не есть ни существующее, ни не-существующее, в то время как тождественное и иное *суть* [существуют], — тогда теоретическое отношение становится онтологией. Согласно Левинасу, эта последняя всегда возвращает иное в лоно тождественного ради единства бытия. И теоретическая свобода, которая достигает мысли о бытии, есть всего лишь идентификация тождественного, свет, в котором я даю себе то, что я называю встречей, эта свобода есть свобода *экономическая*, в том очень специальном смысле, который придает этому слову Левинас. Свобода в имманентности, свобода пре-метафизическая, можно было бы почти произнести «физическая», свобода даже эмпирическая, если в истории она называется разумом. Разум становится природой. Метафизика начинается, когда теория подвергает себя критике как онтология, как догматизм и спонтанность тождественного, когда, выходя из себя, она позволяет в этическом движении иному поставить себя под вопрос. Являясь позднейшей фактификацией тождественного, свет, в котором я даю себе то, что я называю встречей, метафизика как критика онтологии юридически и философски является первой. Если верно, что «западная философия чаще всего была онтологией», подчиненной со времен Сократа Разуму, который принимает только то, что сам себе дает<sup>33</sup>, Разуму, который всегда только напоминал самому себе самого себя, если онтология есть тавтология и эголо-

\*respecter — от латинского respectare (оглядываться назад, обратить взгляд). (Прим. переводчика)

гия, то она всегда нейтрализовала иного — *нейтрализовала* — во всех смыслах этого слова. Феноменологическая нейтрализация, как, может быть, у нас возникло искушение сказать, придает свою, самую тонкую и самую современную, форму, этой исторической, политической и полицейской нейтрализации. Одна только метафизика могла бы освободить иного от этого света бытия или феномена, который «отнимает у бытия его сопротивление».

Хайдеггеровская онтология, несмотря на соблазнительную наружность, не является исключением из этой схемы. Она по-прежнему остается «эгологией» и даже «эгоизмом»; «*Sein und Zeit*», возможно, содержит лишь одно утверждение: бытие неотделимо от понимания бытия (которое развевается как время), бытие есть уже призыв к субъективности. Примат хайдеггеровской онтологии не построен на триумфе: «Для того, чтобы познать *бытующее*, необходимо сначала понять бытие бытующего». Утверждать приоритет *бытия* по отношению к *бытующему* — это значит уже высказаться относительно сущности философии, это значит подчинить отношение с кем-то, кто является бытующим (этическое отношение), отношению с *бытием этого бытующего*, бытием, которое, будучи безличным, позволяет (отношению знания) захват и господство над бытующим и подчиняет справедливость свободе...; способ оставаться Тождественным внутри Иного». Несмотря на все недоразумения, которые могут скрываться в такой трактовке хайдеггеровской мысли, — далее мы ими займемся отдельно, — во всяком случае, намерения Левинаса кажутся ясными. Нейтральная мысль о бытии нейтрализует Другого как существующее: «онтология как первая философия является философией могущества», философией нейтрального, тиранией государства как анонимной и бесчеловечной универсальности. Здесь находятся исходные посылки такой критики государственного отчуждения, антигегельянство которой не является ни субъективистским, ни марксистским, — ни анархистским. потому что это философия «принципа, который возможен только как заповедь». Хайдеггеровские «возможности» остаются властью. Являясь, впрочем, до-техническими и до-объективными, они от этого не менее угнетают и не менее владеют. С другой стороны парадоксально, что философия нейтрального взаимодействует с философией места, с укорененностью, с языческим насилием, с восхищенностью, с энтузиазмом, с философией, принесенной в жертву сакральному, — то есть анонимной божественности, божественности без Бога (ТС). [Такая философия есть] для полноты картины «стыдливый материализм», потому что в глубине материализм есть в первую очередь не сенсуализм, а признанное первенство [grimaute] нейтрального (ТБ). Понятие *первенства*, так часто используемое Левинасом, очень хорошо передает движение всей его критики. Согласно указанию, представленному в понятии ἀρχή, философское начало немедленно перелagается в политическую или этическую заповедь. Со своего вступления в игру *примат* оказывается принципом и главой. Все классические направления мысли, вопрошаемые Левинасом, таким образом, оказываются вытaщенными на агору, от них требуют объясниться на этико-политическом языке, на котором они не всегда хотели (или полагали, что не хотят) говорить, и на этот язык они должны перевести себя, сознавая в уме насилья. Тем не менее, они уже говорили в



городе на этом языке, и на нем они уже ясно высказались, с помощью уверток и несмотря на кажущуюся незаинтересованность философии, к кому именно должна вернуться власть. Здесь находятся исходные предпосылки немарксистского прочтения философии как идеологии. Пути, избираемые Левинасом, определенно трудны: отвергая идеализм и философию субъективности, он должен также развенчать нейтральность «Логоса, который не является ничьим словом [verbe]» (там же). (Можно было бы, без сомнения, показать, что Левинас, неудобно помещенный — уже самой историей своей мысли — в промежутке [différence] между Гуссерлем и Хайдеггером, всегда критикует одного в стиле другого и согласно схеме, заимствованной у другого, — и в итоге отправляет их обоих за кулисы как лиц, замешанных в «игре Тожественного» и сообщников в одном и том же историко-философском заговоре.) Слово [verbe] не просто должно быть чьим-то словом; оно должно выйти к иному за пределы того, что называется говорящим субъектом. Ни философия нейтрального, ни философия субъективности не могут признать этот путь речи [parole], которому никакая речь не может подвести итог. По определению, если иное есть иное, и если всякое слово [parole] есть слово для иного, никакой логос как абсолютное знание не может *понять, объять* диалог и путь к иному. Эта непостижимость, этот разрыв логоса не есть начало иррационализма, но рана или вдох [inspiration], то, что отвергает слово и тем самым делает возможным любой логос или рационализм. Целостный [total] логос еще должен был бы, чтобы быть логосом, предложить себя иному за пределами своей собственной целостности. Если существуют, к примеру, онтология или логос постижения бытия (бытующего), то это «понимание бытия говорится бытующему, снова возникающему позади темы, в которой он представляет себя. Это «говорение к Другому» — это отношение с Другим как с собеседником, это отношение с бытующим — предшествует всякой онтологии. Оно есть предельное отношение в бытии. Онтология предполагает метафизику...» (ТБ). «Открытию бытия в целом как основы познания и смысла бытия предшествует отношение с существующим, которое себя выражает, плану онтологическому — план этический.» Таким образом, этика является метафизикой. «Мораль есть не одна из ветвей философии, но первая философия».

Абсолютное превосходение онтологии — как тотальности и единства тождественного, то есть бытия, — ее превосходение иным производится как бесконечное. потому что никакая тотальность не может его объять. Бесконечное, несводимое к *репрезентации* бесконечного, превышающее идеатум, в котором оно мыслится, мыслится как большее нежели то, что я мог бы помыслить, как то, что не может быть объектом или просто «объективной реальностью» идеи. — это полюс метафизической трансцендентности. После ἐλέγχια τῆς ὀπίστω καρτεσιανская идея бесконечного во второй раз вывела на поверхность метафизику в западной онтологии. Но есть то, чего не узнали ни Платон, ни Декарт (а также некоторые другие, если нам будет позволено верить не так упорно, как Левинас, в их одиночество среди философской черни, не вмещающей ни истинной трансцендентности, ни странной идее Бесконечного). — это выражение этой бесконечности, это *лик* [visage].

Лик — это не просто лицо, внешность, которая может быть поверхностью вещей или звериной мордой, видимостью [aspect] или видом [espèce]. Это не просто, как утверждает происхождение слова, то, что *видимо*, видимо, так как обнажено. Это также то, что видит. Не столько то, что видит вещи — теоретическое отношение, — но то, что обменивается взглядом. Лицо есть лик только *внутри* [ситуации] лицом-к-лицу. Как говорил Шелер (но наша цитата не должна заставить нас забыть, что Левинас менее всего шелерянец): «я вижу не только глаза другого, я вижу также, что он на меня смотрит».

Не говорил ли этого уже Гегель? «Но если мы спросим себя, в каком именно органе проявляется вся душа как душа, то сразу ответим: в глазах. Душа концентрируется в глазах и не только видит посредством их, но также и видима в них. Подобно тому как на поверхности человеческого тела, в противоположность телу животного, везде обнаруживается пульсирующее сердце, так и об искусстве можно утверждать, что оно выявляет дух и превращает любой образ во всех точках его видимой поверхности в глаз, образующий вместилище души»\* («Эстетика»). (О глазе и внутренности души смотри также много прекрасных страниц, которые мы не можем привести здесь: см. том 3, часть первая.)

Может быть, здесь нам представляется случай выделить в конкретном вопросе ту тему, которую мы развернем ниже: Левинас очень близок к Гегелю, гораздо более близок, чем хотелось бы ему самому, особенно в тот момент, когда он противопоставляет себя ему, как кажется, самым радикальным образом. Это ситуация, которую ему приходится разделить со всеми мыслителями-антигегельянцами, и все значение которой следовало бы продумать. Здесь, в частности, в вопросе о связи между желанием и глазом, звуком и теорией, сближение является столь же глубоким, как и различие; оно не добавляется к нему и не просто сопоставляется с ним. Действительно, как и Левинас, Гегель думал, что глаз, не нацеленный на «потребление», приостанавливает желание. Он является самим пределом желания (и, может быть, поэтому, его источником) и первым теоретическим смыслом. Исходя не из некоей физиологии, но из отношения между смертью и желанием, следует мыслить свет и открытость глаза. После рассуждений о вкусе, ощущении, обонянии Гегель опять пишет в «Эстетике»: «Напротив, зрение имеет чисто теоретическое отношение к предметам посредством света, этой как бы имматериальной материи, которая и со своей стороны оставляет объекты существовать свободно, самостоятельно, заставляет их светиться и выявляться, но не относится к ним практически, не пожирает их незаметно или явно подобно огню или воздуху. Для лишнего вожделения зрения открыто все, что существует материально в пространстве как некая внеположность, поскольку же целостность ее не нарушается, она проявляет себя только в образе и цвете»\*\*.

Эта нейтрализация желания является для Гегеля высшей степенью совершенства видения. Но для Левинаса она, кроме того и по тем же причинам, является первым насилем, хотя лик не был бы тем, что он есть,

\* Г.В.Ф. Гегель. «Эстетика». Изд. «Искусство». М. 1968, т. I, с. 162.

Там же. М. 1971, т. III, с. 15.

если взгляд отсутствует. Насилие, таким образом, является одиночеством немого взгляда, лика без слова, *абстракцией* зрения. Согласно Левинасу, взгляд *сам по себе*, в противоположность тому, что можно было бы подумывать, не *уважает* иное. Уважение, по ту сторону захвата и контакта, осязания, обоняния и вкуса, может осуществиться только как желание, а метафизическое желание, в отличие от гегелевского желания или нужды, не стремится потреблять. Это объясняет, почему Левинас ставит звук выше света. («Мысль есть язык и мыслит себя в аналогичной стихии звука, а не света»). Что значит здесь эта *аналогия*, различие и сходство, отношение между чувственным звуком и звуком мысли как умопостигаемого слова, между чувствительностью и значением, чувствами и смыслом [les sens et le sens]? Этот вопрос ставил также Гегель, обожавший слово Sinn.)

В «Тотальности и Бесконечном» движение метафизики является, тем самым, также трансцендентностью слышания по отношению к видению. Но в «Эстетике» Гегель пишет также: «Другое теоретическое чувство — это слух. Здесь обнаруживается нечто противоположное зрению. Вместо того, чтобы иметь дело с формой, цветом и т. д., слух имеет дело со звуком, с колебаниями тела. Однако здесь не происходит процесса разложения, в котором нуждается обоняние, а имеется только дрожание предметов, причем объект остается неповрежденным. Это идеальное, духовное движение, проявляющее в звуке как бы простую субъективность и душу тел, ухо воспринимает теоретически, подобно тому как глаз воспринимает форму или цвет, заставляя внутреннее содержание предметов становиться нашей внутренней жизнью»\*. Но «... слух; подобно зрению, он принадлежит не к практическим, а к *теоретическим* чувствам и носит даже еще более идеальный характер, чем зрение. Ибо хотя спокойное, бесстрастное созерцание художественных произведений и позволяет спокойно существовать предметам самим по себе, как они даны, не стремясь уничтожить их каким-либо образом, но то, что оно постигает, не есть нечто идеально положенное внутри себя самого, а, напротив, представляет собой нечто сохраненное в своем чувственном существовании. Ухо же, не обращаясь к объектам практически, воспринимает результат указанной внутренней вибрации тела, благодаря которой обнаруживается уже не покоящаяся материальная форма, а первоначальная, более идеальная душевная стихия»\*\*.

Вопрос об *аналогии* приводит нас, таким образом, к понятию *tremeta* [tremblement], который представляется нам решающим в «Эстетике» Гегеля, особенно в тот момент, когда это понятие открывает путь к идеальности. С другой стороны, для того, чтобы систематически сопоставлять мысль Гегеля и мысль Левинаса в том, что касается темы лика, следовало бы учесть не только те страницы, которые в «Феноменологии духа» посвящены физиогномике, но также и параграф 41 i «Энциклопедии» о лице, лике и языке.

По причинам, которые нам уже хорошо знакомы, отношение лицом-к-лицу ускользает из всякой категории, так как лик в нем одновременно

\* Там же, с. 15-16.

\*\* Там же, с. 278.

дается как выражение и как слово. Не просто взгляд, но изначальное единство взгляда и слова, глаз и рта — рта, когорый говорит, но который также и высказывает свой голод. Таким образом, отношение лицом к лицу является также и тем, что *слышит* невидимое, так как «мысль есть язык» и «мыслит себя в аналогичной стихии звука, а не света». Это единство лика в своем значении предшествует рассеянию чувств и органов чувствительности. Его значение является, таким образом, нередуцируемым. Впрочем, лик не *означает*. Он не воплощает, он не облачает, он не указывает ни на что, кроме себя, кроме души, субъективности и т. д. Мысль есть слово, и тем самым, она немедленно есть лик. В этом тематика лика принадлежит самой современной философии языка и собственного тела. Иное не указывает на себя своим ликом, оно есть этот лик: «... абсолютно присутствующий в своем лике Другой — без какой-либо метафоры — поворачивается ко мне лицом»<sup>24</sup>. Таким образом, иное дает себя «лично» и без аллегорий только в лике. Напомним себе, что говорил по этому поводу Фейербах, который также старался связать темы высоты, субстанции и лика: «То, что выше всего расположено в пространстве, является также самым возвышенным в человеке, тем, что для него ближе всего, тем, что невозможно от него отделить — его *головой*. Если я вижу голову человека, то я вижу его самого, если же я вижу его туловище, то я не вижу ничего более его туловища». *То, что невозможно отделить от...* это субстанция в своих существенных предикатах и «в себе». Левинас также часто пишет καὶ ἑαυτοῦ и «субстанция», говоря о ином как о лике. Лик есть присутствие, ὄψις.

Лик не есть метафора, лик не есть образ. Дискурс о лике не есть ни аллегория, ни, как можно было бы подумать, прозопопея (олицетворение). Отныне высота лика (по отношению к остальному телу), может быть, *отчасти* определяет (только отчасти, мы это увидим ниже) то выражение *вышнее*, которым мы интересуемся в данный момент. Если высота вышнего, как мы попытались бы сказать, *не является частью* пространства (и именно поэтому превосходная степень должна разрушить пространство, конструируя эту метафору), то это не означает чужеродности по отношению к пространству, но значит быть пространством, быть в пространстве, быть началом пространства, задавать ориентацию пространства исходя из слова и взгляда, из лика, из головы, которая с высоты руководит телом и пространством. (Аристотель, разумеется, сравнивает трансцендентный принцип добра с главой воинства; однако, он игнорирует лик и игнорирует то, что Бог воинств есть Лицо [La Face]). Лик не означает, не представляет себя как знак, но *выражает себя*, давая себя *лично*, в себе, καὶ ἑαυτοῦ: «вещь в себе выражает себя»; выражать себя значит быть за [derrière] знаком. Быть за знаком не значит ли это, *в первую очередь*, быть в состоянии присутствовать при слове, помогать слову, приходить ему на помощь, как и гласит упрек, обращенный в «Федре» к Тоту (или Гермесу)\*, и к которому Левинас неоднократно присоединялся? Одно только живое слово, в своей власти и власти, может прийти самому себе на помощь, одно оно есть выражение, а не служебный знак.

\* Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М. 1993. Т. 2. С. 186 (Федр. 274e-275c).

Если только оно действительно является словом, «творящим голосом, не голосом соучаствующим, то есть рабским» (Э. Жабес). И мы знаем, что все божества письменности (Греции, Египта, Ассирии, Вавилона) имели статус вспомогательных богов, услужливых секретарей главного бога, призрачных и лукавых проводников, которые иногда свергают с престола царя богов бесчестными средствами. Написанное и сделанное [l'écrit et l'œuvre] являются для Левинаса не выражениями, а знаками.

Вместе со ссылкой на ετεκεῖνα τῆσ οὐσίᾳσ это, по меньшей мере, вторая платоновская тема в «Тотальности и Бесконечном». Мы найдем ее также у Николая Кузанского. «Когда рабочий оставляет свое изделие, оно далее продолжает следовать своему независимому от мастера предназначению; однако слово учителя является неотделимым от самой личности произносящего»<sup>35</sup>. Критика работы, таким образом, разделяет здесь Гегеля и Николая Кузанского.

Следовало бы заняться этой проблематикой отдельно и ради нее самой. Является ли «устная речь» и вправду «полнотой речи»? Действительно ли письменность есть только «язык, ниспавший до знака»? Или же, в другом смысле — «слово деятельности» [parole activité], в котором я «самоустраняюсь и отсутствую в своих произведениях», скорее предающим, чем выражающим меня? Действительно ли «вольность» выражения сущностно происходит из живого слова для того, кто не есть Бог? Несомненно, этот вопрос не имеет смысла для Левинаса, который мыслит лик в терминах «подобия» человека и Бога. Высота и власть слова поучения — не происходят ли они из письменности? Нельзя ли развернуть в обратную сторону все утверждения Левинаса по этому поводу? Например, показав, что письмо может прийти самому себе на помощь, так как в нем *есть время* и свобода, что оно лучше устного слова может ускользать от эмпирической необходимости? Что, нейтрализуя требования эмпирической «экономики», письмо имеет более «метафизическую» (как это понимает Левинас) сущность, чем устное слово? Что писатель может лучше самоустраниться, то есть лучше выражать себя как другое и обратиться к иному лучше, чем человек устного слова? И что, лишая себя *удовольствий* и эффектов этих знаков, он в большей мере может отвергнуть насилие? Верно, что он стремится, может быть, только до бесконечности увеличивать число этих знаков, забывая таким образом — по меньшей мере — об ином, о бесконечно ином как об умершем, осуществляя тем самым письмо как *различность* [différence] и *экономику смерти*. Граница между насилием и не-насилием проходит, возможно, не между устным словом и письмом, но внутри каждого из них. Тематика следа (который Левинас отличает от результата, пути [piste] или знака, которые не соотносятся с иным как невидимым бесконечным) должна была бы привести к известной реабилитации письма. Тот «Он», трансцендентность и великодушное отсутствие которого безвозвратно начинаются в следе — не в большей ли мере это пишущий, чем говорящий? Работа, транс-экономика, чистая трата, так, как Левинас ее определяет, не есть ни игра, ни смерть. Она не может просто совпасть ни с буквой, ни со словом. Она не является знаком, таким образом, это понятие не могло бы полностью перекрыть понятие работы, которое встречается в «Тотальности и

Бесконечном». Левинас оказывается одновременно очень близок и очень далек от Ницше и Батая.

М. Бланшо высказал свое несогласие по поводу превосходства устной речи, напоминающей о «спокойном слове, гуманистическом и сократовском, которое делает нас близкими говорящему»<sup>16</sup>. С другой стороны, как мог бы гебраизм принизить букву, которую Левинас столь превосходно умеет превозносить? Например: «Признать воздействие литературы на людей — может быть, в этом высшая мудрость Запада, в которой народ Библии узнает себя» (ТС), и «Дух оказывается свободен в букве и скован в корнях»; и еще «Любить Тору больше, чем Бога» является «защитой от безумия прямого контакта с Сакральным...» (ТС). Можно ясно видеть, что именно Левинас хочет спасти в живом и изначальном слове *самом по себе*. Без возможности его, вне его горизонта письмо оказывается ничем. В этом смысле оно всегда будет вторичным. Освободить его от этой возможности и от этого горизонта, от этой сущностной вторичности — значит отвергнуть его как письмо и создать чистое место для грамматики или лексики без языка, для кибернетики или электроники. Однако, слово как присутствие, как источник и горизонт письма только в Боге осуществляется без ущерба. Следовало бы показать, что исключительно эта отсылка к слову Бога отличает интенцию Левинаса от интенции Сократа в «Федре»; что для философии конечности это различие уже невозможно. И если письмо является, таким образом, вторичным, то все же ничто не может предшествовать ему.

В том, что касается связей Левинаса с Бланшо, нам кажется, что несмотря на частые сближения, предлагаемые Левинасом, их близость, глубокая и неоспоримая, целиком принадлежит моменту критики и негативности — в том полом пространстве конечности, где отзывается мессианская эсхатология, в том ожидании ожидания, в котором Левинас начал слышать ответ. Этот ответ, конечно, снова называется ожиданием, но для Левинаса это ожидание уже не заставляет себя ждать. Близость прекращается, как нам кажется, в тот момент, когда эсхатологическая позитивность в свою очередь проясняет общий путь, снимает конечность и чистую негативность вопроса, когда нейтральное определяет себя. Бланшо, без сомнения, мог бы распространить на все предложения Левинаса то, что он говорил об асимметрии пространства и коммуникации: «Вот что, я думаю, является решающим в утверждении, к которому мы должны прислушаться, и которое следовало бы сохранить независимо от богословского контекста, в котором это утверждение представлено». Но разве это возможно? Оказавшись независимым от своего «богословского контекста» (выражение, которое Левинас несомненно отверг бы), не обрушится ли весь этот дискурс?

Быть за знаком, находящимся в мире, значит *далее* оставаться невидимым для мира в эпифании. В лике иной предоставляет себя лично *как иной*, то есть как тот, который не открывается, как тот, который не поддается тематизации. Я не могу говорить о Другом, не могу сделать из него тему, говорить о нем как об объекте, в винительном падеже. Я могу лишь, я *должен* лишь говорить к Другому, обращаться к нему в звательном падеже, не являющемся категорией, *надежом, случаем* [cas] слова, но возникновением и самым возвышенным словом. Необходимо пренебречь ка-

тегориями, чтобы Другой не оказался в пренебрежении: но чтобы Другой не оказался в пренебрежении, необходимо, чтобы он представлял себя как отсутствие и являлся бы как не-феноменальность. Всегда за своими знаками и за своей работой, вечно в своей скрытной и тайной внутренности, разрывая свободой своего слова все тотальности истории, лик не есть нечто «от мира». Он — его начало. Я могу говорить *о нем*, только обращаясь *к нему*, и я *могу* его достигнуть, только как если бы я *должен* был его достигнуть. Но я должен *достигать* его только как недоступное, невидимое, неприкосновенное. Тайна, отделенность, невидимость Гигеса («само условие человека») суть само положение, статус того, что называется *psyhé*. Эта абсолютная отделенность, этот естественный атеизм, эта свобода лжи, в которой укоренены истина и речь, все это составляет «великую славу Творца». Утверждение, которое, по крайней мере, на этот раз, почти не смущает.

Для того, чтобы лик представлял иное безо всякой метафоры, слово должно не просто передавать мысль. Без сомнения, необходимо, чтобы мысль уже была словом, но особенно необходимо, чтобы и тело тоже оставалось языком. Необходимо, чтобы рациональное познание не было первым словом [mot] среди слов. Классическое подчинение языка мысли и тела языку, которое Гуссерль и Хайдеггер, как кажется Левинасу, в сущности приняли бы. Напротив, Мерло-Понти «лучше, чем другие» показывает, что «развоплощенная мысль, мыслящая слово прежде чем проговорить его, мысль, конституирующая мир слова, есть миф». Но в силу того движения, которое свойственно ему самому, Левинас принимает на себя крайнюю дерзость «модернизма» только для того, чтобы развернуть ее в инфинитизм, который эта дерзость, как ему кажется, должна предполагать, и форма которого часто является совершенно классической, докантовской скорее, чем гегелевской. Таким образом, темы собственного тела как языка и интенциональности могут обогнуть подводные камни классического подхода, и мысль может быть прежде всего языком, только если признать, что она является прежде всего и нередуцируемо отношением с иным (то, что, как нам кажется, не ускользнуло от Мерло-Понти<sup>37</sup>), но отношением с нередуцируемым иным, который не престанно зовет меня вовне, потому что в нем представляет себя бесконечное, которое мысль не может заключить в себе, запрещающее монолог «будь он даже «телесной интенциональностью» Мерло-Понти». Вопреки всякой вероятности и против всякого обыкновения следовало бы здесь признать, что разъединение мысли и языка, и подчинение мысли языку, свойственны философии конечности. И это доказательство нас снова отсылает к декартовскому *cogito* из третьего «Размышления», минувшая Мерло-Понти, Хайдеггера и Гуссерля. Это соответствует той схеме, которая, как нам кажется, составляет костяк этой мысли: иное является иным только если его инаковость является абсолютно нередуцируемой; то есть бесконечно нередуцируемой; и бесконечно Иное может быть только Бесконечностью.

Будучи словом и взглядом, лик не находится, тем самым, в мире, потому что он раскрывает и превосходит тотальность. Вот почему он отмечает границу всякой власти, всякого насилия, и одновременно начало этики. В некотором смысле убийство всегда направлено на лик, но все-

гла упускает его. «Убийство применяет силу [pouvoir] по отношению к тому, кто ускользает от силы. Еще сила, потому что лик выражается в чувственном, — но уже бессилие [impuissance], потому что лик разрывает чувственное». «Другой есть единственное существо, которое я могу хотеть убить», но также и тот единственный, кто приказывает мне «не убий» и абсолютно ограничивает мою власть. Не противопоставляя мне другую силу в мире, но обращаясь ко мне и глядя на меня из другого начала мира, оттуда, куда никакая конечная власть не в состоянии дотянуться. Странное, невысказанное понятие нереального сопротивления. После своей работы 1953 года (уже цитированной) Левинас больше не говорит, насколько нам известно, об «умопостигаемом сопротивлении» — выражение, смысл которого принадлежит, по крайней мере в его буквальности, сфере Тождественного, и который был использован, как кажется, чтобы обозначить нереальное сопротивление. В «Тотальности и Бесконечном» Левинас говорит об «этическом сопротивлении».

Таким образом, то, что властно ускользает от концепции, не есть существование вообще, но существование Другого. И в первую очередь потому, что понятия Другого, в отличие от того, что нам кажется, не существует. Следовало бы творчески поразмыслить над словом «Другой» [Autrui] в том направлении, в котором философия и филология контролируют себя и соединяют свойственные им озабоченность предметом и строгость подхода; над этим словом «Другой», заставляющим нас смолкнуть перед прописной буквой, возвеличивающей нейтральность *ино-го*; над словом «Другой», которое мы используем столь непринужденно, хотя оно есть само нарушение концептуальности. Правда ли, что это всего лишь имя нарицательное, не соответствующее никакому понятию? Но сперва — правда ли, что это имя существительное? Это не прилагательное, не местоимение, следовательно, субстантив, — согласно словарной классификации, — но это субстантив, который не является, в отличие от обычных ситуаций, каким-то именем существительным: ни именем нарицательным, так как он не может иметь, в отличие от категории иного вообще, от категории *этеров*, определенного артикля. Ни множественного числа. «В канцелярском выражении «*l'autrui*» не следует воспринимать *le* как артикль к *autrui*: здесь предполагается *имущество, право; имущество, право другого* [*le bien, le droit d'autrui*]», отмечает словарь Литтре, где словарная статья начинается так: «*Autrui*, от *alter-huic*, этот другой, в падежах управления [*à un cas régime*]: вот почему *autrui* всегда является дополнением, и почему *autrui* является менее общим чем *les autres* (иные, другие)». Таким образом, следовало бы, не делая из языка акциденцию мысли, отдавать себе отчет в следующем: то, что в языке всегда является «управляемым» [*au régime*] и грамматически наименее общим, по своему смыслу оказывается несклоняемым и не имеющим рода. Каково же происхождение этого смыслового *падежа* в языке, этого *управления*, в котором язык устанавливает смысл? Другой тем более не есть имя собственное, хотя его анонимность означает только лишь невыразимый источник всякого имени собственного. Следовало бы терпеливо поразмыслить над тем, что выживает в языке, когда у греческого мышления [категории] *этеров* словно сбивается дыхание перед *alter-huic*, когда оно как бы становится не в состоянии господство-



вать над тем, что только оно одно, впрочем, позволяет пред-понимать, скрывая это в понятии *инаковости* (иного вообще). господствовать над тем, что, в свою очередь, откроет греческой мысли нередуцируемый центр ее собственного смысла (иное *как* другой). Следовало бы поразмыслить над сообщничеством этого сокрытия и этого пред-понимания, которое не производится внутри какого-либо концептуального движения, потому что французское слово *autrui* не указывает ни на какого представителя родового понятия *иное*. Следовало бы продумать эту мысль об ином вообще (не являющемся родовым понятием), греческую мысль, внутри которой это неспецифическое *различие* производит нашу историю (происходит в нашей истории). Более того: что означает *иное* до греческого определения [категории] *ἕτερον* и иудео-христианского определения *Другого*? Это род вопроса, который Левинас, по-видимому, в корне отвергает: согласно ему, только вторжение Другого позволяет достигнуть абсолютной и нередуцируемой инаковости иного. Следовало бы, таким образом, поразмыслить над этим *Huic* Другого, трансцендентность которого отличается от трансцендентности некоего «ты». Именно здесь коренится смысл оппозиции Левинаса Буберу и Г. Марселю. Противопоставив внушающую почтение высоту *Вы* интимной взаимности Я-Ты (ТБ), Левинас, как кажется, обращается к философии *Он* [*Ille*, *Il*] (философии ближнего как далекого чужака, согласно изначальной двусмысленности слова, переводимого как «ближний», которого надо возлюбить) в своих размышлениях о *Следе*. Некоего *Он*, являющегося не безличным объектом, противопоставляемым *ты*, но невидимой трансцендентностью Другого<sup>38</sup>. Если в лике выражение не есть откровение, тогда то, что не может быть открыто, выражается по ту сторону любой тематизации, любого конститутивного анализа, любой феноменологии. На различных своих этапах трансцендентальное конституирование *alter ego*, каким Гуссерль стремился его описать в пятом из «Картезианских размышлений», уже предполагало бы то, чей генезис оно (согласно Левинасу) стремилось проследить. Другой не может быть конституирован как *alter ego*, как феномен *ego*, монадическим субъектом и для монадического субъекта, действующего путем аппрезентативной аналогии. Все встретившиеся Гуссерлю трудности оказались бы «преодоленными», если бы этическое отношение было признано как изначальное [отношение] лицом к лицу, как возникновение абсолютной инаковости, внешности, не допускающей ни соотношения, ни порождения, ни конституирования себя, исходя из другой, отличной от самой себя инстанции. Абсолютное вовне, внешность, бесконечно превосходящая монаду *ego cogito*. Здесь снова Декарт против Гуссерля. Декарт третьего «Размышления», недопонятого Гуссерлем. Также как и в размышлении о *cogito*. Декарт осознает, что бесконечное не только не может быть конституировано как объект (путем сомнения), но что бесконечное уже делает его возможным как *cogito*, превосходя его (превосхождение непространственное, о котором разбивается метафора). Что касается Гуссерля, то он «видит в *cogito* субъективность без какого-либо опорного пункта вне нее, он конституирует саму идею бесконечного и дает ее себе как объект» (ТБ). Однако, бесконечно(е) (иное) не может быть объектом, потому что оно

является словом, истоком смысла и мира. Никакая феноменология, таким образом, не может дать отчет в том, что касается этики, слова и справедливости.

Но если всякая справедливость начинается вместе со словом, то любое слово не справедливо. Риторика может вернуть к насилию теории, которая *редуцирует* иное, когда она им *управляет* в психоггии, демагогии и даже педагогике, не являющейся поучением. Поучение спускается с высоты учителя, абсолютная внешность которого не ранит свободу ученика. По ту сторону риторики слово обнаруживает наготу лика, без которой никакая нагота не имела бы смысла. Любая нагота, «даже нагота тела, обнаруживающаяся в стыдливости», есть только «образ» для неметафорической наготы лика. Это тема уже дана очень открыто в «*Является ли онтология фундаментальной?*» «Нагота лика не есть фигура речи.» И, как обычно, в форме отрицательного богословия показано, что эта нагота не является даже и путем открытия, потому что относительна по отношению к «окружающей полноте». Слово «нагота» таким образом разрушается, будучи использованным для того, чтобы указать на нечто, его самого превосходящее. Любое прочтение и любое вопрошание «Тотальности и Бесконечного» могли бы быть развернуты вокруг этого утверждения. Оно, как нам кажется, поддерживает очень неявно, — может быть, слишком неявно — решающее разделение между тем, что Левинас называет лик и *по ту сторону Лица*, в части ТБ, которая посвящена, как и «*Феноменология Эроса*», любви, плодovitости, времени. Эта нагота лика — слова и взгляда — не будучи ни теорией, ни теоремой, предложена и выставлена как лишение, как требовательная мольба, невысказанное единство слова, могущего прийти себе на помощь, и взгляда, который взывает о помощи.

Асимметрия. не-свет, заповедь сами явились бы насилием и несправедливостью — и именно поэтому они воспринимаются вместе, — если бы они создавали отношение с конечными существами, или если бы иное было лишь отрицательным определением тождественного (конечного или бесконечного). Но мы видели, что это не имеет места. Бесконечное как бесконечно иное не может быть. в отличие от тотальности, насилием (от тотальности, которая, тем самым, всегда *определяется* Левинасом, всегда по умолчанию определена начальным решением дискурса как *тотальность конечная*: тотальность значит для Левинаса конечная целостность. Это определение является молчаливой аксиомой). Именно поэтому только Бог препятствует миру Левинаса стать миром худшего и чистого насилия, миром самой безнравственности. Структуры живого и голого опыта, который описывает Левинас, являются теми же для мира, в котором буйствовала бы война, — какое странное сослагательное наклонение! — если бы бесконечно иное не было бесконечным, если бы это было приключением одного, конечного и обнаженного человека. Но в этом случае Левинас, без сомнения, сказал бы, что войне не было бы места, потому что не было бы ни лика, ни истинной асимметрии. Речь бы уже не шла, таким образом, о живом и голом опыте, когда Бог уже начал говорить. Иначе говоря, в мире, в котором лик был бы совершенно почитаем [respecté] (как то, что не от мира), не было бы войны. В мире, где лик абсолютно не был бы почитаем, где лика уже не было бы, не было бы места

для войны. Бог, таким образом, оказывается замешан в войне. Также и Его имя, как имя мира [paix], действует в системе войны, единственное имя, исходя из которого мы могли бы говорить, то единственное имя, которое язык мог когда-либо произнести. Без Бога или с Богом, войны бы не было. Она одновременно предполагает и исключает Бога. Мы можем иметь отношение с Богом только в такой системе. Война — *потому что война есть* — является, таким образом, различием [différence] между ликом и конечным миром без лика. Однако, это различие — не является ли оно тем, что всегда называли тем Миром [Monde], где *разыгрывается* отсутствие-присутствие Бога? Только игра мира позволяет *мыслить сущность* [essence] Бога. В некотором смысле, который наш язык, — также как и Левинас, — принял бы с трудом, игра мира предшествует Богу.

Таким образом, отношение лицом к лицу изначально определяется Левинасом не как отношение двух стоящих друг напротив друга и равных между собой людей. Левинасовское отношение предполагает [отношение] лицом к лицу у человека, склонившего голову и поднявшего глаза к высоте Бога. Язык является одновременно возможностью отношения лицом к лицу и бытия-стоя, но он не исключает смиренного, снизу вверх, взгляда на отца, подобного взгляду ребенка, помнящего, что он был исторгнут до того, как научился ходить, что он был оставлен, предоставлен, уложен и *infans\** в руках своих взрослых учителей. Человек, как можно было бы сказать, является Богом, пришедшим слишком рано, иначе говоря, Богом, осознающим себя всегда опаздывающим к уже-здесь Бытия. Однако несомненно, что эти последние замечания, и это самое меньшее, что можно было бы сказать, не принадлежат к жанру комментария. И здесь мы не отсылаем ни к темам, известным под именем психоанализа, ни к гипотезам эмбриологии или антропологии относительно структурно преждевременного рождения ребенка. Все, что нам необходимо знать — это то, что человек рождается<sup>39</sup>.

Имя Бога часто произносилось, однако, это возвращение к опыту и «к самим вещам» как отношение с бесконечным (бесконечно) иным не является теологическим, даже если только оно одно способно в дальнейшем основать теологический дискурс, который до этого момента «неосторожно трактовал в терминах онтологии идею отношения между Богом и творением» (ТБ). В возвращении к самим вещам могло бы обнаружиться основание метафизики, — в левинасовском смысле, — общий корень гуманизма и богословия: подобие между человеком и Богом, лик человека и Божие Лицо. «... Другой напоминает Бога» (там же). Через это подобие, человеческое слово может подняться к Богу, и эта почти неслышанная *аналогия\*\** есть само движение дискурса Левинаса о дискурсе. Аналогия как диалог с Богом: «Дискурс есть дискурс с Богом — Метафизика есть сущность этого языка [на котором ведется разговор] с Богом». Дискурс с Богом, а не в Боге — как *причастность*. Дискурс с Богом, а не о Боге и Его атрибутах — как *богословие*. И несимметричность моего отношения с иным, это «искривление интересубъективного пространства означает

\* *infans* (лат.) — неговорящий, немой, ребенок. (Прим. переводчика.)

\*\* Подобие (греч.) (Прим. переводчика.)

божественный замысел любой истины». Она «является, быть может, самым присутствием Бога». Присутствие как отделенность, присутствие-отсутствие, еще один разрыв с Парменидом, Спинозой и Гегелем, которое одно лишь способно вместить «идею творения *ex nihilo*». Присутствие как отделенность, присутствие-отсутствие как подобие, но подобие, не являющееся «онтологическим клеймом» рабочего, отпечатавшимся на его произведении (Декарт) или на «существах, сотворенных по его образу и подобию»<sup>40</sup> (Мальбранш), подобие, которое не позволяет понять себя ни в терминах причастия или познания, ни в терминах причастности или воплощения. Подобие, не являющееся ни знаком, ни действием Бога. Ни знак, ни действие не превосходят Тожественное. Мы находимся «в Следе Бога». Утверждение, которое рискует оказаться несовместимым с любой аллюзией к «самому присутствию Бога». Утверждение, полностью готовое к тому, чтобы превратиться в атеизм: а если бы Бог оказался *эффектом следа*? Если идея божественного присутствия (жизни, существования, парусии и т.д.), имя Бога были бы только жестом стирания следа в присутствии? Речь идет о том, чтобы понять, позволяет ли след мыслить присутствие в своей системе, или же обратный порядок есть истина. Несомненно, что это *истинный порядок*. Но здесь именно *порядок истины* ставится под вопрос. Мысль Левинаса расположена между этими двумя способами ведения дела.

Лицо Бога навсегда ускользает, являя себя. Таким образом, в сердце опыта, обнаженного Левинасом, оказываются собранными в единстве своего метафизического значения различные воспоминания о Лице Яхве, который, конечно же, ни разу не называется в «Тотальности и Бесконечном». Лицо Яхве есть личность *целостная* [totale] и *целостное* присутствие «Господа, говорящего лицом к лицу с Моисеем», но также и говорящего ему: «Лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых ... стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо» (Исход). Лицо Бога, который заповедует, скрывая себя, одновременно есть более и менее лик, чем [другие] лики. Отсюда, возможно, несмотря на все предосторожности, это двусмысленное сообщничество между богословием и метафизикой в «Тотальности и Бесконечном». Подписался ли бы Левинас под этой бесконечно двусмысленной фразой из «Книги Вопросов» Э. Жабеса:

«Все лики — Его; вот почему ОН не имеет лика?»

Лик не является лицом Божиим, ни фигурой человека: он есть их подобие. Подобие, которое нам, однако, следовало бы мыслить до или без помощи Тожественного<sup>41</sup>.

# Примечания

<sup>1</sup> *Levinas E. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Vrin. 1963. [Теория интуиции в феноменологии Гуссерля (ТГИ)]; De l'existence à l'existant. Vrin. 1969. [От Существования к существующему (СКС)]; Le temps et l'Autre. (Отдельное издание: Fata Morgana, 1979.) [Время и Другой (ВД)]; En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. (Отдельное издание: Vrin, 1949.) [Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером (ОГХ)]; Totalité et Infini. La Haye, M. Nijhoff, 1961. [Тотальность и Бесконечное (ТБ)]; Difficile liberté. Albin Michel. 1963. [Трудная Свобода (ТС)].*

Это эссе писалось тогда же, когда вышли два важных текста Э. Левинаса: «След Другого» и «Значение и смысл» в «Revue de Métaphysique et de morale». 1964. № 2. К несчастью, нам пришлось ограничиться только краткими упоминаниями [этих двух статей].

<sup>2</sup> Хайдеггер, желавший восстановить собственно онтологическую интенцию, дремавшую в метафизике, разбудивший «фундаментальную онтологию» внутри «метафизической онтологии», в конце концов предлагает вообще отказаться, из-за устойчивой двусмысленности традиционной терминологии, от слов «онтология», «онтологический» (см. «Введение в метафизику»). Вопрос о бытии не подчинен никакой онтологии.

<sup>3</sup> То есть релятивизм: философская истина не зависит от своего отношения к событийности греческого или европейского мира. Следует, напротив того, подойти к восприятию греческого или европейского эйдоса начиная с этого вторжения или призыва, происхождение которого было по-разному определено Гуссерлем и Хайдеггером. Для обоих «вторжение философии» («Aufbruch oder Einbruch der Philosophie»: Гуссерль, Кризис...) является «исходным феноменом», который характеризует Европу как «духовно значимый образ» (ibid.). Для обоих «слово философия» говорит нам, что философия является чем-то, что до всего и прежде всего определяет существование греческого мира. Более того — философия определяет также и самую глубину внутреннего движения нашей западноевропейской истории. Избитое выражение «западноевропейская философия» является, по сути дела, тавтологией. Почему? Потому что философия является греческой по своей сущности — греческой, означает здесь: философия имеет, в истоке своей сущности, такую природу, что она [философия] сперва греческий мир, и только его, схватила в притязании раскрыться». *Heidegger M. Was ist das — die Philosophie?* Относительно того, как именно следует воспринимать эти аллюзии по поводу Греции, см. также *Heidegger M. Holzwege*.

<sup>4</sup> Гуссерль: «Разум не нуждается в том, чтобы быть разделенным на «теоретический», «практический» или эстетический etc.» («Истина и Свобода»), Хайдеггер: «Такие термины как «логическое», «этическое», «физическое» появляются только в моменты, когда изначальная мысль начинает двигаться к своей гибели» («Письмо о гуманизме»). (Цитата неточна. См. пер. Библихина В.В. в кн. *Хайдеггер М. Время и Бытие. М. 1993. С. 215. Прим. переводчика.*)

<sup>5</sup> Частичного не только по причине выбранной точки зрения, размаха трудов Левинаса, ограниченности, в материальном и прочих отношениях, этого эссе. Но частичного также и потому, что стиль письма Левинаса, который заслуживал бы отдельного изучения и в котором меньше, чем где-либо, представляется возможным различить стилистический жест и намерение, сам этот стиль письма запрещает прозаическое развоплощение в концептуальную схему, развоплощение, в котором состоит первое насилие всякого комментария. Левинас, разумеется, рекомендует обратиться к прозе, которая разрушает дионисийское очарование или насилие и которая противоречит поэтической «восхищенности» [арт], но это

ничего не меняет: в «Тотальности и Бесконечном» изумительное использование метафоры не является злоупотреблением риторикой потому, что, чаще всего, если не всегда, оно укрывает в своем пафосе наиболее решающие моменты дискурса. Наш отказ, возможно слишком частый, от их [этих затанчившихся в метафоре движений дискурса] воспроизведения в нашей раз-очарованной [désenchantée] прозе, является ли он искажением или нет? Кроме того, развитие тем в «Тотальности и Бесконечном» не является ни чисто дескриптивным, ни чисто дедуктивным. Оно разворачивается с бесконечной настойчивостью волн, набегающих на песок: возвращение вновь и вновь одной и той же волны на один и тот же берег, где, каждый раз резюмируя свое содержание, развитие темы бесконечно обновляется и обогачается. Бросая этот вызов комментатору и критику, «Тотальность и Бесконечное» представляет себя как художественное произведение, а не как трактат.<sup>6</sup> В конце «Трудной Свободы», в главе «Подпись», содержатся основные пункты философской биографии Левинаса.

<sup>7</sup> Ср. «Феноменологическая техника» // Husserl. Cahiers de Royaumont, и «Интенциональность и метафизика» // Revue philosophique. 1959.

<sup>8</sup> Другой предок, латинский, является картезианским: идея Бесконечного, объявляющего себя мысли как то, что ее постоянно превосходит. Мы только что назвали два единственных философских жеста, которые, в отличие от их авторов, будут Левинасом целиком оправданы, признаны полностью невиновными. За исключением этих двух предчувствий, традиция под именем бесконечного знала только «ложно-бесконечное», не способное абсолютно превзойти Тожественное: бесконечное как неопределенный горизонт, или как трансцендентность целого по отношению к частям.

<sup>9</sup> Ср. философские и поэтические примеры, которые приводит Г. Башляр в «La Terre et les rêveries du repos», С. 22 и ниже.

<sup>10</sup> ТГИ. С. 190; Идеи. С. 244. (Прим. переводчика.)

<sup>11</sup> Эта схема всегда будет определять отношение Левинаса к Гуссерлю. Теоретизм и объективизм превратятся в гуссерлианские выводы и букву, предающие дух интенционального анализа и феноменологии. Ср., например, в «Интенциональности и метафизике»: «Основной вклад гуссерлианской феноменологии состоит в этой идее интенциональности или отношения с инаковостью, которое не застывает, поляризуясь, в отношениях субъект-объект. Конечно, способ, которым сам Гуссерль интерпретирует и анализирует это превосхождение объективирующей интенциональности интенциональностью трансцендентальной, состоит в сведении последней к другим интуициям и к трактовке ее как «малых перцепций». (Подписался бы Гуссерль под этой интерпретацией своей «интерпретации»? Мы далеки от того, чтобы быть в этом уверенными, но здесь не место обсуждению этого вопроса.) Далее следует описание пред-объектной сферы интенционального опыта, абсолютно исходящего из себя к другому (описание, которое нам никогда не представлялось, однако, превосходящим определенную гуссерлевскую буквальность). Та же схема построения дискурса в «Феноменологической технике» и в «Тотальности и Бесконечном»: «сущностное учение» Гуссерля противопоставляется «букве». «Какая важность, если в гуссерлианской феноменологии, воспринимаемой буквально, эти неожиданные горизонты интерпретируются, в свою очередь, как мысли, направленные на объект!»

<sup>12</sup> Утверждение, с которым Гуссерль, безо всякого сомнения, вряд ли бы с легкостью согласился. Тем не менее, весь анализ, посвященный докисческому тезису и 117 параграфу Идеи (ТГИ, с. 192), отмечает ли он исключительное расширение понятий «тезис» и «докса», произведенное Гуссерлем, который здесь выказывает себя столь шепетильно уважающим самообытность практического, аксиологического, эстетического? Что касается исторического значения [феноменологической] редукции, то, действительно, в 1930 году в опубликованных работах Гуссерль еще

не делал ее предметом отдельного рассуждения. Мы еще вернемся к этому вопросу. В данный момент нас интересует не гуссерлевская истина, а путь Левинаса.

<sup>11</sup> ТГИ. С. 97. (Прим. переводчика.)

<sup>11</sup> ТГИ. С. 98. (Прим. переводчика.)

<sup>15</sup> Что касается репрезентации, важного мотива расхождения, то относительно ее достоинства и статуса в гуссерлианской феноменологии Левинас, как кажется, никогда не переставал колебаться. Но опять, почти всегда, между духом и буквой. Иногда между принципом и фактом [entre le droit et le fait]. Можно проследить это движение в следующих фрагментах: ТГИ, с.90 и ниже. ОГХ, с.22-23 и особенно с.52. «Феноменологическая техника», с. 98-99, ТБ, с.95 и ниже.

<sup>16</sup> В ОГХ, в то время (1940-49), когда уже не было места неожиданностям в этой области, направление этой критики по-прежнему останется центральным: «У Гуссерля феномен смысла никогда не определялся историей». (Мы не хотим утверждать здесь, что эта фраза находится, в конечном счете, в противоречии с известными в то время интенциями Гуссерля, однако эти последние, чем бы они ни были в конечном итоге, не являются ли они гораздо более проблематичными, чем казалось Левинасу?)

<sup>17</sup> СКС. С. 138. (Прим. переводчика.)

<sup>18</sup> Там же. (Прим. переводчика.)

<sup>19</sup> ВД («Le temps et l'Autre». Цит. по Fata Morgana. 1979.) С. 88. (Прим. переводчика.)

<sup>20</sup> Там же. (Прим. переводчика.)

<sup>21</sup> Там же. С.20. (Прим. переводчика.)

<sup>22</sup> *Хайдеггер М.* Время и Бытие. Москва. 1993. С.31. пер. Библихина В.В.(Прим. переводчика.)

<sup>23</sup> Там же. С.38. (Прим. переводчика.)

<sup>24</sup> Там же. С. 22. (Прим. переводчика.)

<sup>25</sup> ВД. С. 88-89. (Прим. переводчика.)

<sup>26</sup> Гегель тоже не был бы исключением из этого правила. Противоречие оказывалось бы нескончаемым и в конце концов преодоленным. Высшая дерзость состояла бы в том, чтобы обернуть против Гегеля обвинение в формализме и отвергнуть спекулятивное размышление как логику рассудка (способности суждения), как тавтологию. Можно представить себе трудность подобной задачи.

<sup>27</sup> *Хайдеггер М.* «Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М.* «Работы и размышления разных лет», пер. А.В. Михайлова. М., 1993, С. 217 («наипрямойший супотат мышления»). (Прим. переводчика.)

<sup>28</sup> ВД. С. 48. (Прим. переводчика.)

<sup>29</sup> Другая трудность: техника никогда не была прямо осуждена Левинасом. Она может спасти от чистого насилия, от насилия «реакционного», то есть от священного восторга, от укорененности в почве, от естественной близости к пейзажу. «Техника выдирает нас из хайдеггеровского мира и из пристрастия к Месту». Она открывает возможность «засиять человеческому лику в его наготe» (ТС). Мы еще вернемся к этому. Сейчас мы хотим только поделиться предчувствием того, что вся философия ненасилия никогда не сможет ничего иного в истории — но имеет ли она какой-либо смысл вне нее — кроме как выбирать меньшее насилие и экономику насилия.

<sup>30</sup> «Свобода и заповедь». *Revue de Métaphysique et de morale.* 1953.

<sup>31</sup> Среди многочисленных пассажей, утверждающих бессилие пресловутой «формальной логики» перед лицом голого опыта, отметим в особенности ТБ, с. 168, 237, 253, 345 [французского издания — прим. переводчика], где описание плодovitости должно признать «двойственность Идентичного». (Одно в двух, одно в трех... Не переживал ли уже греческий Логос потрясения подобного типа? Разве они не были уже однажды им в себя приняты?)

<sup>32</sup> Утверждение одновременно и очень верное духу Канта («Уважение всегда про- является исключительно к личности») и, в то же время, резко антикантовское, потому что без формального элемента всеобщности, без чистого порядка закона уважение к иному, уважение и иной уже не ускользают из патологической и эм- пирической непосредственности [immédiateté]. Каким же образом они тем не менее ускользают от нее согласно Левинасу? Возможно, здесь следует выразить сожаление, что никакого систематического и терпеливого противостояния, в част- ности, Канту, не было организовано. Насколько нам известно, было лишь не- сколько упоминаний походя в одной статье о «кантовских отголосках» и о «прак- тической философии Канта, к которой мы ошущаем себя исключительно близ- кими» («Является ли онтология фундаментальной?», *Revue de Métaphysique et de morale*, 1951. Воспроизведено в «Phénoménologie, Existence»). Такое проти- востояние могло бы быть вызвано не только этической тематикой, но уже тем различием между тотальностью и бесконечным, относительно которого Кант, среди прочих, и, быть может, больше чем прочие, также имел определенные соображения.

<sup>33</sup> Левинас часто ставит в вину господству сократовской традиции то, что она ни- чему не учит, что она учит только уже известному и что она все выводит из себя, то есть из Я или из Тождственного, а не из Памяти. Забвение также оказывается шестивем Тождственного. По крайней мере в этом пункте Левинас не смог про- тивопоставить себя Кьеркегору (ср. например *Wahl J. Etudes kierkegaardienes*, pp.308-309); его критика платонизма является буквально кьеркегорианской. Дей- ствительно, Кьеркегор противопоставлял Сократа Платону всегда, когда подни- мался вопрос о воспоминании. Оно как бы принадлежит платоновской «спеку- ляции», от которой Сократ себя «отделяет». (Postscriptum.)

<sup>34</sup> «A priori et subjectivité». *Revue de Métaphysique et de morale*, 1962. // (Воспроиз- ведено в ОГХ, 1988. Прим. переводчика.)

<sup>35</sup> *M. de Gandillac*. Introduction aux œuvres choisies de Nicolas de Cues. P. 35.

<sup>36</sup> *Connaissance de l'inconnu*. N.R.F. déc. 1961.

<sup>37</sup> Действительно, для Мерло-Понти — в отличие от Левинаса — феномен инако- вости является первоначально, если не исключительно, феноменом движения темпорализации.

<sup>38</sup> Левинас, отрицая, что у него имеется «смешная претензия «исправить» Бубе- ра», в сущности ставит в вину отношению Я-Ты следующее: 1) то, что это отно- шение является взаимным и симметричным, тем самым, осуществляющим наси- лие над высотой и, в особенности, над отделением и тайной [secret]; 2) то, что оно является формальным, способным «объединить как человека с вещью, так и Че- ловека с человеком» (ТБ); 3) в том, что оно одобряет предпочтение, «частное от- ношение», «подпольное» существование пары, «довольствующейся друг другом и забывающей о вселенной» (ТБ). Вобщем, в мысли Левинаса, несмотря на прот- ест против нейтральности, существует также требование третьего, универсаль- ного свидетеля, лица мира, хранящего нас от «пренебрежительного спиритуализ- ма» я-ты. Можно было бы спросить, согласился ли бы Бубер с этой интерпрета- цией. Можно уже мимоходом заметить, что Бубер, как кажется, предусмотрел эти упреки. Разве он не уточнил, что отношение я-ты не есть ни предпочтение, ни исключительность, предшествуя всем этим эмпирическим и случайным модифи- кациям? Основанное в абсолютном Я-Ты, поворачивающем нас к Богу, это от- ношение, напротив того, открывает возможность любого отношения с Другим. Взятое в своей изначальной аутентичности, оно не развращает и не отвлекает нас. Как и многие из противоречий, в которых стремились обвинить Бубера, это пос- леднее уступает, как нам сказано в Постскриптуме к «Я и Ты», более высокому уровню суждения и парадоксальному называнию Бога абсолютной личностью». «Бог — делает свое качество абсолютного участником отношения, в которое Он



входит вместе с человеком. Оборачиваясь к Нему, у человека, тем самым, нет необходимости отвернуться от какого-либо отношения Я-Ты. Он их ведет к Себе законно и предлагает им возможность преобразиться «пред лицом Божиим».

<sup>39</sup> Относительно темы высоты Бога по отношению к лежащему положению ребенка или взрослого человека (например, на ложе болезни или смерти), относительно клиники и богословия ср., например, Фейербах, там же, с. 233.

<sup>40</sup> Здесь следовало бы задать вопрос Мальбраншу, также бившемуся над проблемой света и лица Бога (ср. особенно X «Разъяснение»).

<sup>41</sup> Мы не выйдем за пределы этой схемы. Было бы бесполезно пытаться сейчас вникнуть в дескрипции, посвященные внутренности, экономике, наслаждению, жилищу, женственному, Эросу, всему, что предлагается под названием «по ту сторону Лица», чье положение заслуживало бы дальнейших вопросов. Этот анализ является не только неистощимым и нескончаемым разрушением «формальной логики», он является настолько тонким и свободным по отношению к традиционной концептуальности, что любой комментарий в несколько страниц безмерно бы его предал. Для нас достаточно знать, что этот анализ зависит от концептуальной матрицы, которую мы только что обрисовали, хотя и не может быть из нее выведен, и при этом вновь и вновь возрождает ее.

Перевод первой части эссе Ж.Деррида выполнен А.В. Ямпольской по изданию: *Derrida J. L'Écriture et la Différence*. Paris. Seuil.1967. P. 117-161.

## Безмерность в мире мер

Эммануэль Левинас родился в Ковно в 1905 году, умер в Париже в 1995 году. В 1961 году он опубликовал свою докторскую диссертацию «Тотальность и Бесконечное», книгу, которая по праву считается одним из наиболее значительных философских текстов нашего века. Морис Бланшо, близкий друг Левинаса, писал: «Не следует отчаиваться в философии. Этой книгой ... мы призваны стать ответственными за то, чем философия является по своей сути, принимая, во всем сиянии и бесконечной требовательности, которые ей присущи, именно идею Иного, то есть отношение с другим. Здесь философия как бы начинается с начала, здесь прыжок, который нам самим и ей предложено совершить<sup>1</sup>.» Однако Бланшо принадлежал к числу немногих, с самого начала оценивших беспрецедентность вызова, который этот уже не молодой и сравнительно малоизвестный ученый бросил всей философской традиции от Платона и Аристотеля до Гуссерля и Хайдеггера.

В 1967 году Жак Деррида опубликовал книгу «Письмо и различие», содержащую в качестве одной из глав эссе «Насилие и метафизика», посвященное детальному разбору всех опубликованных к этому моменту работ Левинаса. Это эссе, которое Левинас в 1992 году назвал «убийством под наркозом», привлекло к Левинасу внимание не только франко-, но также и англоязычного мира, положив начало его широкой известности. Между тем истинное признание начало приходить к Левинасу лишь в конце 80-х годов.

Левинас переехал во Францию в 1923 году и поступил на философский факультет в Страсбурге; учился у Гуссерля и Хайдеггера в Германии в 1928-1929 годах. В 1930 году он опубликовал первую во Франции книгу о Гуссерле — «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля», и в том же году принял французское гражданство. Левинас очень рано заметил увлечение Хайдеггера, которого он боготворил, нацизмом и сопоставил это увлечение с соблазном философского подчинения личности почве и бытию. Левинас воспринял это не только как личную катастрофу, но и как крах всей европейской философской традиции, вершиной которой для него являлось «Бытие и время». Оставив в стороне дискуссию о «деле Хайдеггера», подчеркнем здесь одно:

Левинас так никогда и не простил Хайдеггера<sup>2</sup>, и навсегда отверг онтологию. В 1940–45 годах он находился в немецком плену. Размышляя об ужасе минувшего, Эмманюэль Левинас выбирает путь ответственности и осмысления происшедшего и восстает против истории, которая в своем всепримиряющем и обобщающем взгляде безразлична к судьбе отдельного человека, истории, которую он в «Тотальности и Бесконечном» назовет «историей историографов, то есть выживших». Отказавшись от феноменологии и онтологии, Левинас в качестве «первой философии» выдвигает этику.

Со времен Аристотеля этика воспринималась как нормативная наука, но смысл, который Левинас придает своим ключевым терминам, не всегда совпадает с общепринятым. Для Левинаса «этика» не есть ни свод правил человеческого поведения, ни наука о том, как мы должны вести себя. Порывая с аристотелевской традицией, Левинас вновь связывает этику с познанием, Благом и истиной, но он не подчиняет этику, а точнее, этическое, ни познанию, ни бытию, ни свободе: его проект заключается в том, чтобы заменить спекулятивные построения дескрипцией этического отношения — «ненасильственного отношения к бесконечному как бесконечно-иному, к другому, — отношения, которое одно могло бы открыть пространство трансцендентности»<sup>3</sup>. Этическое отношение абсолютно первично, оно не может быть подчинено ничему другому. В предисловии к «Тотальности и Бесконечному» он говорит: «Этика ... рождается не для того, чтобы подготовить теоретическое упражнение мысли, которая монополизировала бы трансцендентность. Традиционная оппозиция между теорией и практикой стирается, если исходить из метафизической трансцендентности, в которой выстраивается отношение с абсолютно иным или с истиной, отношение, царским путем которого является этика» (курсив мой — А.Я.). Если Аристотель, создавший само понятие этики, произвел его от слова «этнос», означающего устойчивое, привычное, то Левинас хочет не просто «этики до и по ту сторону онтологии, ... но также и этики по ту сторону этики»<sup>4</sup>. Язык, которым он пользуется, заимствовал свои основные термины (Тожественное и Иное — *le Même et l'Autre*) у Платона, однако Левинас совершает здесь радикальную перестановку акцентов. Иное, являясь совершенно Иным, оказывается неприсутственным в этимологическом, а не расхожем смысле этого слова, оно недоступно даже взгляду. Таким образом, этическое является условием трансцендентности, но одновременно оказывается, что этическое построено на трансцендентности — на отношении с Иным. Отношение Я и Другого есть та арена, на которой разыгрывается драматургия мысли Левинаса, и радикальность требований, предъявляемых им к этому отношению, делает его философию столь уникальной. Левинас определяет этику как «постановку под вопрос моей спонтанности присутствием Другого». Он называет этику «духовной оптикой», осуществляющей «критический аспект знания», то есть этика, по сути дела, предстает как аскетика, как процесс постоянного скрупулезного испытания себя и Тожественного — своего «места обитания», житейского и философского, — этой невозможной возможностью присутствия Другого, все превосходящей святостью другой личности. И в конечном

итоге интенция всей его работы состоит в том, чтобы создать *философию*, в которой эта святость была бы не поправа, а — философскими средствами — сохранена и ограждена.

Левинас видит корни насилия в философии, в господстве безличного обобщения (будь то идея для Платона, понятие для Гегеля или бытие для Хайдеггера) над сущим — личным, частным, конкретным и беззащитным. Осмысливая философскую подоплеку насилия, Левинас восстает против безличности понятия бытия, которое, согласно Левинасу, в философии Хайдеггера поставлено прежде сущего. В 1947 году он публикует книгу «От существования к существующему»<sup>5</sup>, состоящую в основном из эссе, которые он писал, находясь в немецком лагере для французских военнопленных, — в ней он впервые замисливает небывалое: поставить сущее впереди его бытия; в ней он определяет подчинение сущего бытию этого сущего как инверсию, то есть как жест насилия. Любое обобщение, любая нейтральность, безличность есть насилие, и далеко не последним в этом ряду является насилие теории. Левинас отвергает чисто теоретический, то есть умо-зрительный, подход к Другому, требуя заменить его живым опытом такого отношения с Иным, которое не несло бы в себе никакого насилия по отношению к Иному. Он решается перевернуть всю философию — как *теорию*, как умо-зрение, как взгляд наблюдателя, набрасывающего паутину тотальности на Иное попыткой синоптического понимания. Именно поэтому Левинас так упорно подчеркивает происхождение понимания [*comprendre*] из одновременного схватывания [*com-prendre*] Тожественного и Иного, он видит в этом уже изначально заложенную в стремлении к пониманию тягу к господству, своего рода «волю к власти», рождение которой он видит уже в греческой философии, в преимуществе Тожественного перед Иным, в той роли, которую Платон отводил свету<sup>6</sup>. Левинас противопоставляет опыт, а опытом *par excellence* для него является отношение с Другим, любой априорной установке, которая могла бы этот опыт исказить. И если этот опыт требует отказа от подчинения классическим парадигмам философствования, то у Левинаса хватает дерзновения покинуть привычное «место» греческой традиции. Именно об этом Деррида пишет: «Мысль, которая хочет, без какой-либо филологии, а только единственно из верности самому опыту, его непосредственной, но одновременно сокрытой наготы, освободиться от греческого господства Тожественного и Единого (другие имена для света бытия и феномена) как от гнета, не подобного ничему в мире, гнета онтологического или трансцендентального, однако являющегося одновременно началом и алиби всякого угнетения, существующего в мире»<sup>7</sup>.

Однако этот жест движения вовне, жест покидания места, сферы Тожественного ни в коей мере не является движением экстаза. Левинас ищет «безмерности в мире мер» не потому, что он хотел бы выплеснуться из этого мира в безмерность, в трансцендентное. а потому, что он хочет перестроить этот мир мер так, чтобы в нем присутствовала размерность безмерности, измерение, которое задает направление к Другому. Речь идет о том, чтобы перестроить мир Тожественного так, чтобы дать место Иному, так перестроить Я, чтобы Я, принадлежащее миру Тожественного, могло принять Другого, который по определению всегда обладает

«дипломатическим иммунитетом» Чужестранца. Для этого Я должно проделать работу в мире, чтобы Я было обустроено и имело жилище, где оно могло бы принимать Другого и принимать от Другого. Полемизируя с Бубером — отвергая обратимость, взаимность отношения с Другим, — Левинас, тем не менее, определяет отношение с Другим как отношение «лицом к лицу», как речь, как возможность услышать, воспринять выражение Другого; самоидентификация Я и принятие Другого в «Тотальности и Бесконечном» взаимно обуславливают друг друга. Уже сама возможность обращения к Другому является даром со стороны Другого, который Я должно уметь принимать.

Описывая отношение с Иным, Левинас вводит понятие лика [visage]<sup>8</sup> — одно из самых фундаментальных и загадочных в его философии. Деррида говорит: «Иное не указывает на себя своим ликом, оно есть этот лик: ... абсолютно присутствующий в своем лике Другой — без какой-либо метафоры — поворачивается ко мне лицом»<sup>9</sup>. Таким образом, иное дает себя «лично» и без аллегорий только в лике. То есть принятие Другого возможно только в его лике. В то же время лик не есть просто лицо: Левинас, в более ранней работе, подчеркивает его несходство с пластической формой и говорит, что «эпифания лика полностью является языком»<sup>10</sup>, «лик говорит... и именно он делает возможной и начинает любую речь»<sup>11</sup>. Лик — который являет себя, не являя себя, нередуцируемый к перцепции, «значение без контекста»<sup>12</sup> — отмечает отход Левинаса от языка феноменологии и начало построения им собственного, крайне сложного философского языка, зависимость от которого особенно заметна в поздних работах Деррида, в частности, например, в его интересе к «негативному богословию». Однако лик, как то, что выражает себя, тем самым восстанавливает свою смысловую зависимость от лица [face]. «Лик — это не просто лицо, внешность... Это не просто, как утверждает происхождение слова, то, что видимо, видимо, так как обнажено. Это также то, что видит. Не столько то, что видит вещи — теоретическое отношение, — но то, что обменивается взглядом. Лицо есть лик только внутри ситуации лицом к лицу»<sup>13</sup>. В этом одна из причин, по которой Левинас отвергает хайдеггеровское *Miteinandersein*, противопоставляя предлогу «с», соответствующему в его глазах отношению «бок о бок», непосредственность отношения «лицом-к-лицу», которое есть встреча.

Понятие лика связывает между собой основные уроки философии Левинаса: абсолютную незащищенность и наготу Другого, речь, с которой начинается ответственность и справедливость, признание и принятие Другого как «пришельца, вдовы и сироты», как нищего и голодного — и одновременно как господина, к которому можно обращаться только на «Вы», отношение с которым обуславливает наше собственное появление как субъекта, как личности. Левинас был человеком, не мыслившим себя вне традиции Пушкина, Толстого и Достоевского, и его призв взяв на себя ответственность за каждого униженного и оскорбленного возвращает нам эту великую традицию, призывающую нас к философскому со-мыслению, достойному глубины той проблематики, которая встает перед нами.

# Примечания

- <sup>1</sup> *Blanchot M.* *Connaissance de l'inconnu* (1961) // *L'Entretien infini*. P. 1969. P.73-74.
- <sup>2</sup> Ср. «Можно простить многих немцев, но есть немцы, которых простить тяжело. Тяжело простить Хайдеггера.» *Levinas E.* *Quatre lectures talmudiques*. P. 1968. P.56.
- <sup>3</sup> *Derrida J.* *Violence et métaphysique* (1964) // *L'écriture et la différence*. P. 1967. P.123. Далее цитируется как VM.
- <sup>4</sup> *Derrida J.* *Adieu à Emmanuel Levinas*. P. 1997. P. 15.
- <sup>5</sup> *Levinas E.* *De l'existence à l'existant*. P. 1947.
- <sup>6</sup> См., например, ТБ, глава «Лицо и чувствительность».
- <sup>7</sup> VM, P.123.
- <sup>8</sup> Мы хотели бы избежать всякой априорной аллюзии к понятию «лик» в русской религиозной философии.
- <sup>9</sup> VM, P.149. Ж. Деррида цитирует статью: *Levinas E. A. priori et subjectivité* // *Revue de Métaphysique et de morale*. 1962
- <sup>10</sup> *Levinas E.* *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. P., 1949, 1967. P.173.
- <sup>11</sup> *Levinas E.* *Ethique et Infini*. P., 1982. P. 82..
- <sup>12</sup> *Ibid.* P. 80.
- <sup>13</sup> VM, P.146.

# Основные труды Э. Левинаса

La Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. P., Vrin, 1963 (P., Alcan, 1930).

De l'évasion. Edition annotée par J. Rolland. Montpellier, Fata Morgana, 1982 (1935).

Le Temps et l'Autre. Montpellier, Fata Morgana, 1979: collection «Quadrages», PUF (P., Arthaud, 1947).

De l'existence à l'existant. P., Vrin, 1986 (éditions de la Revue Fontaine, 1947).

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P., Vrin, 1988 (1949).

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. P., Le Livre de Poche, Biblio-Essais, № 4120; La Haye, Martinus Nijhoff, 1971 (1961).

Difficile liberté. Essais sur le judaïsme. P., Le Livre de Poche (Albin Michel, 1963, 1976).

Quatre lectures talmudiques. P., éditions de Minuit, 1968.

Humanisme de l'autre homme. P., Le Livre de Poche (Montpellier, Fata Morgana, 1972).

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.

Noms Propres. Le Livre de Poche (Montpellier, Fata Morgana, 1976).

Sur Maurice Blanchot. Montpellier, Fata Morgana, 1976.

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. P., éditions de Minuit, 1977.

L'Au-Delà du verset. Lectures et discours talmudiques. P., éditions de Minuit, 1982.

De Dieu qui vient à l'idée. P., Vrin, 1982. Deuxième édition revue et augmentée, 1986.

Ethique et Infini. P., Le Livre de Poche (P., Fayard, 1982).

Transcendance et Intelligibilité. Genève, Labor et Fides, 1984.

Hors Sujet. Montpellier. Fata Morgana, 1987.

A l'heure des nations. P., éditions de Minuit, 1988.

Entre-nous. Essais sur le penser à l'autre, P. Grasset, 1991.

La Mort et le Temps. Le Livre de Poche, 1992 (P., L'Herne, 1991).

Les Imprévus de l'histoire. Montpellier, Fata Morgana, 1994.

An andern Denken//Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas. Stuttgart, 1991.

# Указатель имен

<b>Августин, св.</b>	195
Анри М.	347, 348
Аристотель	8, 22, 24, 46, 78, 87, 112, 196, 201, 221, 258, 282, 310, 371, 390, 404, 405
Аристофан	98, 248, 275
Арнольд М.	367
<b>Батай А.</b>	392
Башляр Ж.	400
Беңдер Х.	350-352
Беньямин В.	351, 352
Бергсон А.	18, 31, 38, 46, 47, 59, 220, 255, 270, 291, 304-306, 308, 326, 380
Беркли Д.	83, 89
Бернар С.	14
Бланшо М.	38, 60, 280, 288, 392, 404
Бодлер Ш.	13, 19, 171
Борхес Х. Л.	381
Брюнsvик Л.	198, 263
Бубер М.	102, 103, 170, 288, 321, 351, 357, 395, 402
Бутру Э.	175
<b>Вайль С.</b>	355
Валери П.	65, 291, 313, 318
Валь Ж.	291, 292, 347, 382
Вейль Э.	310
Веланс А. де	264, 295, 365
Вольтер Ф.	240
Вюймен Ж.	303, 307
<b>Гамелен О.</b>	46
Гегель Г. В. Ф.	42, 68, 76, 95, 117, 130, 201, 220, 240, 258, 277, 280, 286-287, 306, 310, 314, 354-355, 367, 369, 381, 389, 398, 401, 406
Гельдерлин Ф.	351
Гераклит	66, 95
Гёте И. В.	121
Гоббс Т.	301, 314, 357
Гончаров И. А.	15
Готье Т.	21
Гофман Э. Т. А.	35
Гуссерль Э.	21, 24, 27, 43, 72, 83, 93, 101, 120, 124, 143, 209, 213, 214, 294, 303, 332-334, 338, 340, 347, 355, 369-371, 373-376, 380, 387, 393, 395, 399-401, 404



Гюго В.	33
Гюисманс Ж. К.	36
<b>Декарт Р.</b>	29, 46, 50, 61, 63, 69, 80, 86, 110, 112, 114, 113, 117, 119, 120, 122, 129, 201, 214, 284, 294, 297, 310, 343, 352, 368, 387, 395, 396
Делакруа Э.	33
Делом Ж.	348
Джемс У.	13
Достоевский Ф. М.	314, 357, 359, 405
Дэв Ж.	353
Дюркгейм Э.	36, 37, 102, 262
Дюфрэнн М.	303-308, 347
<b>Жабес Э.</b>	391, 398
<b>Золя Э.</b>	36
<b>Ионеско Э.</b>	321
<b>Кант Э.</b>	28, 29, 30, 111, 195, 201, 303, 312, 351, 370, 402
Кафка Ф.	351
Клодель П.	382
Коклен Б. К.	14
Коген Г.	105
Кратил	95
Кьеркегор С.	79, 286, 293, 326, 330, 402
<b>Леви-Брюль Л.</b>	36, 37, 234, 265, 293
Левинас Э.	367-407
Лейбниц Г.	95, 221, 310
Людовик XIV	157
<b>Малларме С.</b>	304, 354
Мальбранш Н.	29, 46, 47, 63, 299, 351, 352, 398, 403
Маркс К.	367
Марсель Г.	102, 321, 395
Мен де Биран М. Ф.	50
Мерло-Понти М.	209, 210, 305, 308, 314, 361, 393, 402
Монтень М. де	234, 290
Мопассан Г. де	36
Моцарт В. А.	304
<b>Николай Кузанский</b>	391
Ницше Ф.	207, 287, 367, 392
<b>Парменид</b>	130-132, 377-379, 398
Паскаль Б.	35, 85, 351
Платон	11, 28, 46, 53, 61, 77, 87, 98-100, 104-106, 112, 122, 130, 136-138, 140, 145, 192, 196, 248, 276, 278, 292, 297, 299,

	300, 311, 313, 314, 317, 362, 371, 374, 377, 378, 382, 387, 389, 402, 404-406
Плотин	130, 132, 321, 352
По Э.	235
Протагор	95
Пруст М.	198
Пушкин А. С.	152, 222, 407
<b>Равель М.</b>	304, 307
Рамну К.	349
Расин Ж.	55
Рембо А.	13, 16, 36
Рильке Р. М.	351
Роден О.	33, 44
Розенцвейг Ф.	72
Ромен Ж.	41
<b>Сартр Ж. П.</b>	284, 308, 317
Сократ	82, 84, 86, 105, 189, 197, 262, 294, 296, 385, 392, 402
Спиноза Б.	51, 117, 130, 141, 220, 324, 398
<b>Толстой Л.Н.</b>	407
Тракль Г.	351
<b>Фейербах Л.</b>	102, 390, 403
Финк О.	32, 33
Франк С.	304, 307
Фрейд Э.	188, 262, 265
Фуко М.	347
<b>Хайдеггер М.</b>	9, 10, 14, 26, 28, 38, 43, 46, 47, 51, 52, 56, 59-61, 63, 71, 84, 85, 102, 109, 119, 136, 153, 195, 196, 201, 209, 220, 264, 270, 276, 280, 295-297, 303, 306, 310, 313, 333, 339, 347, 350, 355, 361, 367, 369-372, 376-380, 387, 393, 398, 400, 404-406
<b>Целан П.</b>	350-355
<b>Шекспир У.</b>	37, 121
Шелер М.	43, 347, 388
Шеллинг Ф. В. И.	258, 291
Шестов Л.	351
Шиллинг К.	288
Шопенгауэр А.	358
<b>Эпикур</b>	26, 169, 223
<b>Юм Д.</b>	304
<b>Янкелевич В.</b>	279, 292, 347

# Содержание

<b>От существования к существующему. Перевод Н.Б. Маньковской</b> .....	7
Предисловие .....	7
Введение .....	7
Связь с существованием и мгновением .....	10
1. Связь с существованием .....	10
2. Усталость и мгновение .....	16
Мир .....	21
1. Намерения .....	21
2. Свет .....	27
Существование без мира .....	31
1. Экзотика .....	31
2. Существование без существующего .....	34
Ипостась .....	39
1. Бессонница .....	39
2. Позиция .....	41
3. К времени .....	53
Заключение .....	61
Комментарии .....	64
<b>Тотальность и Бесконечное. Перевод И.С. Вдовиной</b> .....	66
Предисловие .....	66
Раздел I. Тожественное и Иное .....	73
А. Метафизика и трансценденция .....	73
Б. Отделение и речь .....	90
В. Истина и справедливость .....	113
Г. Отделение и абсолют .....	130
Раздел II. Интериорность и экономика .....	132
А. Отделение как жизнь .....	132
Б. Наслаждение и представление .....	143
В. «Я» и зависимость .....	160
Г. Жилище .....	167
Д. Мир феноменов и выражение .....	186
Раздел III. Лицо и экстериорность .....	194
А. Лицо и чувствительность .....	194
Б. Лицо и этика .....	199
В. Этическое отношение и время .....	222

Раздел IV. За пределами лица .....	246
А. Двойственность любви .....	248
Б. Феноменология эроса .....	249
В. Плодовитость .....	258
Г. Субъективность и эрос .....	260
Д. Трансценденция и плодовитость .....	263
Е. Родственные узы и братство .....	266
Ж. Бесконечность времени .....	268
Заключение .....	272
1. От подобного к Самождественному .....	272
2. Бытие это экстериорность .....	272
3. Конечное и бесконечное .....	274
4. Творение .....	275
5. Экстериорность и язык .....	276
6. Выражение и образ .....	278
7. Против философии Нейтрального .....	280
8. Субъективность .....	280
9. Поддержание субъективности. Реальность внутренней жизни и реальность Государства. Смысл субъективности .....	281
10. За пределы бытия .....	282
11. Права свободы .....	283
12. Бытие как доброта — Я — плюрализм — Мир .....	285
Примечания .....	287
Комментарии .....	289
<b>Ракурсы.</b> <i>Перевод Н.Б. Маньковской</i> .....	292
Философия и идея бесконечного.....	292
1. Автономия и гетерономия. ....	292
2. Примат Самождественного, или нарциссизм. ....	293
3. Идея Бесконечного. ....	297
4. Идея бесконечного и лик Другого. ....	298
5. Идея бесконечного как желание. ....	299
6. Идея бесконечного и нравственное сознание. ....	300
Аргюи и субъективность .....	303
След другого .....	309
1. Бытие и Самождественное. ....	309
2. Необратимое движение. ....	311
3. Потребность и Желание. ....	313
4. Диакония. ....	315
5. След. ....	317
6. След и “Оность” .....	319

Загадка и феномен .....	321
Разумный дискурс и сдвиг. ....	321
Призыв к порядку. ....	323
Близость, выражение и загадка. ....	324
Новая модальность. ....	326
Субъективность и “оность”. ....	328
Этика. ....	330
По ту сторону Бытия. ....	331
Речь и близость .....	332
1. Идеальность и значение .....	332
2. “Пассивный синтез”. ....	336
3. Особенное без общего. ....	337
4. Язык и чувственное. ....	338
5. Сознание и наваждение. ....	341
6. Знак. ....	342
7. От наваждения к заложничеству. ....	344
8. Это лишь слово. ....	345
Примечания .....	347
Комментарии .....	349
<b>От бытия к иному.</b> <i>Перевод Б.В. Дубина</i> .....	350
К иному .....	350
Запредельное .....	351
В ясном свете утопии .....	353
Примечания .....	355
<b>Философия, справедливость и любовь.</b> (Беседа с Левинасом.)	
<i>Перевод И.С. Вдовиной</i> .....	356
<b>Жак Деррида.</b> <i>Насилие и метафизика.</i> <i>Перевод А.В. Ямпольской</i> ...	367
I. Насилие света .....	373
II. Феноменология, онтология, метафизика .....	381
Примечания.....	399
<b>А. В. Ямпольская.</b> <i>Безмерность в мире мер</i> .....	404
<b>Основные труды Э. Левинаса</b> .....	409
<b>Указатель имен.</b> <i>Составители М.Я. Кротов, И.А. Осиповская</i> .....	410



