



Эмманюэль Левинас:
Путь к Другому

АВТОРИИ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС: ПУТЬ К ДРУГОМУ

Сборник статей и переводов, посвящённый
100-летию со дня рождения Э. Левинаса

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2006

ББК 87.3

Э56

Редакционная коллегия: Н.В. Голик, И.Н. Зайцев,
О.К. Кошмило, А.Н. Крюков, И.В. Кузин,
Е.А. Маковецкий, Ю.С. Медведев,
К.С. Пигров, Л.Ю. Соколова

*Печатается по постановлению
Редакционно-Издательского Совета
философского факультета
С.-Петербургского государственного университета*

ЭММАНИЮЭЛЬ ЛЕВИНАС: ПУТЬ К ДРУГОМУ.
Э56 Сборник статей и переводов, посвящённый
100-летию со дня рождения Э. Левинаса. - СПб.:
Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. - 239 с.
Серия "АПОРИИ"- выпуск 1.
ISBN 5-288-04026-5

Настоящее издание является результатом работы теоретического семинара, посвящённого творчеству Э. Левинаса, проходившего на философском факультете СПбГУ в 2004-2005 гг. Книга содержит исследование наследия французского философа, переводы его работ, библиографию.

ББК 87.3

В оформлении обложки использован рисунок Юлии Ребровой

ISBN 5-288-04026-5

© Коллектив авторов, 2006

© М.В. Маковецкая, оформление
обложки, 2006

Предисловие

Имя Эммануэля Левинаса совсем недолго окружено славой: всего каких-то тридцать с небольшим лет, да и славу эту еще трудно назвать соразмерной его делу. Пожалуй, только в конце семидесятых годов, когда вышла в свет книга Ж. Деррида «Письмо и различие», сделавшая известным и самого ее автора, в мире заговорили о Левинасе. Но как заговорили? Левинас назвал интерпретацию своего соотечественника «убийством под наркозом» - вот что случилось с мыслью. Смерть, овеванная славой – пусть Левинас это не приветствовал, но смириться с этим у него явно хватило мужества. Ему хватало мужества всегда: и когда он потерял семью, и когда жил в немецком концлагере, когда приходилось начинать заново, и когда в конце академической карьеры был вынужден выслушивать от коллег обвинения в отступлении от феноменологии. Сохранились кинозаписи его лекций в Сорбоне: на них уже почтенного возраста философ при битком набитом зале читает куда-то мимо микрофона как бы совсем не задумываясь о том, что его необычной мысли еще и плохая артикуляция уж никак не идет на пользу. С другой стороны, с его поздних фотографий на нас смотрит добрый и умный старик, которого легко принять за собственного дедушку и приклеить фото на самое видное место в семейном альбоме. Кажется, что он все понимал, даже то, что многие не понимают его – это ведь такое обычное среди людей дело, а Левинас, похоже, ничего необычного для себя и не ждал: ничего необычно хорошего. Все обычно плохое для людей его поколения он получил сполна.

Философ родился в 1905 году в Ковно (ныне Каунас), учился в Харьковской гимназии и только в 1923 году переехал в Страсбург: восемнадцать первых лет своей жизни он был нашим соотечественником – вот еще один замечательный повод для несоразмерной славы. Насколько каждому ясно, что не место и не время делает философа, настолько же каждый жаден до таких интимных подробностей чужого пути. К Левинасу такой аршин лучше и не подносить – вспомним как во «Времени и Другом» чита-

телю недостает феноменальной базы: примеры Левинаса не всегда убедительны, мысль не набита войлоком чужих авторитетов, в то же время она беспредельно точна, а примеры все множатся и множатся. Уже в этой ранней работе мы встречаем сразу двух Левинасов: Левинаса собственной мысли и Левинаса нашей собственной контекстуальности. Его примеры многолики, его жизненный путь ветвист, каждая почка дает побеги интерпретаций в какую угодно сторону: от феминизма до шовинизма. Но, размышляя над его главным делом, – его философией, – не стоит ли исходить из принципа тождества: душа, равно как и любая другая идея, должна быть тождественна себе, она не может зависеть от времени и пространства? Есть Левинас мысли и есть Левинас культурных контекстов, естественно, первая слава достается последнему. Сборник статей, который Читатель держит в руках, представляет собой одну из пока немногочисленных попыток поговорить о Левинасе голосом, очищенным от вредных примесей местечковости и субъективной скудости. Есть в Левинасе одна замечательная черта: как пристально в него не вглядывайся, свое отражение ты там вряд ли обнаружишь, – это и заставляет вглядываться все глубже и глубже. Он завораживает и отталкивает, притягивает и навеивает скуку – он настолько необычен для философа, что невольно задумываешься, – а какими же еще могут философы быть? И еще одна цель, которую преследовали авторы этой книги: хотя бы начать соскребать налет экзотичности, скрывающий Левинаса от российского философского сообщества. Про Левинаса можно писать, о нем можно говорить, он не более странен, чем любой настоящий философ. И не менее интересен.

А.В. Ямпольская

Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса

Чему, чему свидетели мы были...

Левинас - крупнейший французский философ XX века, и этот век, со всеми его трагическими противоречиями, прошел и через его философию, и через его биографию, в которой нашлось место двум мировым войнам, русской революции и Катастрофе европейского еврейства. Но философия Левинаса – не очередная «философия после Освенцима», это требование философствовать так, чтобы предотвратить будущий Освенцим или Гулаг. Дело Левинаса есть в первую очередь его свидетельство - свидетельство очевидца о том, что и в «некалендарном двадцатом веке» задача философии состоит в первую очередь в том, чтобы вопрошать о «смысле человеческого¹» в человеке. Философски осмысленное свидетельство есть для Левинаса событие, в котором осуществляется и субъективность, понимаемая как субъективность «для Другого», и свобода быть ответственным перед Другим.

Поэтому, с нашей точки зрения, введение в философию Левинаса не может обойтись без биографического очерка, в котором этапы его творческой эволюции были бы показаны как органический и одновременно неслышанно дерзкий ответ на вопросы эпохи.

Эмманюэль Левинас родился 30 декабря 1905 года (ст. ст.)/12 января 1906 года (н. ст.) на территории Российской Империи, в городе Ковно (ныне Каунас, Литва) в еврейской семье. Дома говорили по-русски: отец Левинаса был владельцем небольшого книжного магазина, и русская культура была в доме основной, хотя мальчик, как и полагается религиозному иудею, с пяти лет начал учить иврит и классические комментарии к библейским тек-

1 *Levinas E. Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris, 1982. P. 21.* Далее цитируется как *EI*.

стам. Детство было идиллическим - до тех пор, пока не началась первая мировая война: для того, чтобы избежать немецкой оккупации, в 1915 году Леви́насы бежали на Украину, в Харьков. Будущий философ поступил в русскую гимназию, где сформировалась его любовь к Пушкину, Толстому и особенно Достоевскому, оказавшему значительное влияние на его будущую философию. Гимназист Леви́нас задавал себе вопросы о смысле жизни, которые были тем актуальнее, что за окном бушевала революция с неизбежной чехардой власти. В Харькове Леви́насы прожили до тех пор, пока на Украине не установилась Советская власть, а Литва не оказалась независимой страной, в общей сложности 5 лет. В 1920 году им удалось вернуться в Каунас.

В 1923 году Леви́нас переехал из Литвы во Францию, поступив на философский факультет университета в Страсбурге, который в то время был одним из лучших французских университетов. Достаточно упомянуть, что в 20-х годах там работали историки Марк Блок (Marc Bloch) и Люсьен Февр (Lucien Febvre), основатели знаменитой школы «Анналов». Страсбург, столица Эльзаса, до 1918 года принадлежал Германии и был своеобразным перекрестком двух культур. Именно там работали авторы первых французских работ по феноменологии, которая в двадцатых годах во Франции была практически неизвестна.

Первой работой о Гуссерле на французском языке был обзор «Гуссерль, его критика психологизма и его понятие о чистой логике», написанный В. Дельбо (V. Delbos), и опубликованный в 1911 году в *Revue de métaphysique et de morale* (С. 685-698). Второй работой была «Феноменология и религиозная философия»¹ Жана Херинга (Jean Héring), опубликованная в 1926 году. До первой мировой войны Херинг учился в Геттингене у Гуссерля вместе с Романом Ингарденом, Александром Койре и Александром Пфендером. И Дельбо, и Херинг преподавали в Страсбургском университете.

Вокруг Херинга сформировался круг молодых людей, интересовавшихся феноменологией. В частности, в него входила Габриэль Пфейфер, рекомендовавшая Леви́-

1 Héring J. *Phénoménologie et philosophie religieuse*. Paris, 1926.

нашу изучать труды Гуссерля. Левинас немедленно оказался увлечен философией этого «трудного немецкого автора»¹. В 80-х годах Левинас скажет: «В философии Гуссерля мне открылся конкретный смысл возможности философской работы без погружения в систему догм» (ЕІ, Р. 19). Херинг составил для своего кружка маленькую библиографию, включавшую «Логические исследования», «Философию как строгую науку», «Идеи I», «Философию арифметики», а также работы Эдит Штайн, Макса Шелера и книги Александра Койре, посвященные онтологическому доказательству у Декарта и св. Ансельма². Однако в своем кружке Херинг пропагандировал не только Гуссерля, но и Хайдеггера. Однажды Херинг показал Левинасу новый, восьмой том «Ежегодника философии и феноменологических исследований» - «Бытие и время» Хайдеггера. Левинас просмотрел его и сказал с недоумением: «Но ведь тут совсем нет Гуссерля!» На что Херинг ответил: «Он пошел дальше Гуссерля». Вскоре Левинас становится горячим адептом нового учения.

В 1927 году, получив лиценциата по философии, Левинас начинает работать над диссертацией под руководством Мориса Прадина (Maurice Pradines), который занимался происхождением и значением боли. Прадин тоже входил в кружок почитателей Гуссерля. Темой работы Левинас выбирает теорию интуиции в феноменологии Гуссерля. Первая работа Левинаса о Гуссерле называлась «Об Идеях г-на Гуссерля». Она появилась в «Revue philosophique de la France et de l'étranger» в 1929 году (номер за март-апрель). Желая познакомиться с феноменологией из первых рук, на летний семестр 1928 и зимний

1 *Lévinas E., Poirié F.* Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens. Arles, 1996. P. 76.

2 *Koyré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris, 1922. *Koyré A.* L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. Paris, 1923. Невозможно переоценить влияние этих работ Койре на молодого Левинаса. Упомянем только ряд тем, в которых это влияние можно проследить: значимость идеи бесконечного у Декарта и общее восприятие Декарта как «мистического апологета», связь интенции и репрезентации, восприятие Бога как в первую очередь верховного Блага (а не красоты), и наконец, даже в выборе слов Левинас во многом следует Койре (например, термин Другой (autrui) использовался Койре применительно к Богу в контексте, чем-то предвосхищающем размышления Левинаса об «идее творения»).

семестр 1928-1929 года он едет во Фрайбург, как сказали бы сейчас - по обмену.

В 1928 году Гуссерль читал свой последний курс, посвященный теории конституирования intersубъективности. Вместе с Левинасом его посещали Ойген Финк (Eugen Fink) и Людвиг Ландгребе (Ludwig Landgrebe). В письме Ингардену от 13 июля 1928 года Гуссерль пишет: «Херинг прислал мне очень талантливого литовского студента¹». В конце июля 1928 года Левинас выступает с докладом на последнем заседании семинара Гуссерля перед его уходом на пенсию. К тому моменту во Фрайбург уже приехал из Марбурга окруженный толпой почитателей Хайдеггер, и Левинас записывается на все его курсы. Позже Левинас говорил, что он приехал во Фрайбург слушать Гуссерля, а нашел там Хайдеггера². Левинас оказался настолько увлечен философией Хайдеггера, что поехал в Давос на знаменитый диспут между Хайдеггером и Кассирером. На студенческой вечеринке после диспута Левинас смешно представлял Кассирера, который в его изображении был в состоянии только лепетать «Humboldt Kultur» и «пацифизм». Годы спустя Левинас горько сожалел о своем легкомыслии.

Парижские доклады Гуссерля состоялись 23 и 25 февраля 1929 года в амфитеатре Декарта в Сорбонне под названием «Введение в трансцендентальную феноменологию». На обратном пути из Парижа Гуссерль остановился в Страсбурге. По инициативе Жана Херинга, который в это время был профессором протестантско-богословского факультета, он прочел там еще две лекции. По содержанию они были близки парижским докладам, однако их тексты остались неизвестны, хотя по воспоминаниям Херинга и жены Гуссерля проблема intersубъективности занимала в них гораздо большее место, чем в парижских докладах. Как парижские, так и страсбургские лекции пользовались во Франции огромным успехом, и Гуссерль

1 *Husserl E.* Briefe an Roman Ingarden. Den Haag, 1968 (Phaenomenologica 25). S. 48.

2 *Lévinas E.* Freiburg, Husserl et la phénoménologie // *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* №5 (1931). P. 403-414 (Les imprévus de l'histoire. Fontfroide-le-Haut, 1994. P. 94-106). Там же Левинас вспоминал, как для того, чтобы попасть на семинар Хайдеггера в 5 часов вечера, надо было занимать место в аудитории в 10 утра.

решил познакомить французскую публику подробнее со своим восприятием трансцендентальной феноменологии. Тогда же он попросил Херинга подыскать ему переводчика. Тот порекомендовал Эмманюэля Левинаса и Габриэль Пфейфер. 17 мая 1929 года Гуссерль отправил окончательный текст Левинасу и Пфейфер в Страсбург. Перевод, отредактированный Александром Койре, вышел в издательстве «Арман Колэн» в 1931 году. Левинас переведил пятую медитацию, как наиболее трудную, а Пфейфер четыре остальные¹. Гуссерль не был удовлетворен переводом и резко отозвался о нем в письме от 31 августа 1931 г. к Роману Ингардену: «Неудивительно, что Вы запутались - переводчик Мед[итаций] зачастую не понимал текста. В важной V-й [медитации] целые пассажи переведены ничего не значащими расплывчатыми фразами»². Немецкий текст «Картезианских медитаций» вышел только в 1950 году в первом томе «Гуссерлианы».

Диссертация Левинаса «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля»³ была опубликована в 1930 году. Книга содержала осторожную критику Гуссерля в вопросе о теоретическом сознании,⁴ а также ряд неумеренных похвал в адрес Хайдеггера (ср. *ibid.*, P. 14, 35, 106). Гуссерль был недоволен усилением хайдеггеровского влияния в феноменологии, которое он в 30-х годах рассматривал как

1 См. *Lavigne J.-F. Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl. // Emmanuel Lévinas. «Positivité et transcendance». Suivi de «Lévinas et phénoménologie», sous la direction de J.-L. Marion. Paris, 2000. P. 50.*

2 *Husserl E. Briefe an Roman Ingarden. Op.cit. S. 71.*

3 *Lévinas E. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris, 1930. Русский перевод Вдовиной Г.В. см. в Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 7-161.*

4 Разбор этой критики, на наш взгляд, исчерпывающий, см. уже у Деррида: «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". "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» (*VM, P.129*). О влиянии Хайдеггера на эту работу см. также *Lavigne J.-F. Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl.*

резко негативное. Не избежала его отрицательной реакции и работа Левинаса. Вот что пишет Гуссерль в 1933 году в письме Уэлчу (E. Parl Welch): «Тот факт, что некто был моим учеником в академическом смысле слова или стал философом под воздействием моих книг, не означает и далеко не означает, что он поднялся до истинного понимания внутреннего смысла моей феноменологии, исходной феноменологии и ее метода; ... Это относится почти ко всем ученикам времени моего пребывания в Геттингене и начала работы во Фрайбурге, равным образом и к таким известным людям как Макс Шелер и Хайдеггер, в чьих философских трудах я вижу только изощренное возвращение к прежней философской наивности. Я должен здесь назвать и моего близкого друга из Страсбурга Жана Херинга, имея в виду его во многом интересный труд «Феноменология и религиозная философия»... Как следствие этой ситуации, вы окажетесь в заблуждении, если станете основываться на любых изложениях моей феноменологии, предлагаемых в философской литературе (в том числе и на совсем недавнем изложении Левинаса «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля»), которая ставит мою феноменологию на одну плоскость с феноменологией Хайдеггера, тем самым лишая ее собственного смысла»¹.

Книга Левинаса, несмотря на имеющиеся в ней недостатки, стала одним из основным источников, по которым франкоязычные читатели знакомились с феноменологией. Например, Жан-Поль Сартр первый раз услышал слово «феноменология» из уст Раймона Арона (Raimond Aron) в 1933 году, о Левинасе же Сартр ничего не знал. Однако из всех книг по феноменологии ему оказалась доступна лишь диссертация Левинаса, немедленно им купленная и с жадностью прочитанная. Возможно, именно хайдеггерианское прочтение Гуссерля Левинасом оказало свое влияние на то, как сам Сартр позже читал Гуссерля (см. ниже 2.1).

В начале тридцатых годов Левинас начинает работать над книгой о Хайдеггере², однако события 1933 года

1 Husseliana Dokumente VI. Dordrecht, 1997. S. 457-458.

2 Подготовительные замечания к этой работе (это была первая французская публикация о Хайдеггере) были опубликованы в статье

вынуждают его пересмотреть свою позицию в отношении «некоронованного короля философии» (Х.Арендт). Он пишет для католического журнала *Esprit* полупублицистическую статью «Некоторые размышления о философии гитлеризма»¹, где раздаются упреки в адрес (неназванного по имени, но легко узнаваемого) Хайдеггера. В то же время эта работа содержит важные размышления о субъективности, например, в ней уже ясно просматриваются такие существенные для послевоенных работ Левинаса темы, как непоправимость прошлого, неспособность Я к обновлению, к началу и подлинной инициативе без помощи извне, эсхатологическая тема обновления и изменения прошлого в прощении. Первая философски самостоятельная работа Левинаса «О побеге»² осталась практически незамеченной, хотя в ней задолго до Сартра трактовались такие модные «экзистенциалистские» темы, как стыд (который интерпретируется как «невозможность для Я укрыться от себя самого»³, там же Р. 113) и тошнота, которую он противопоставляет хайдеггеровской тревоге (там же, Р. 115): если тревога есть тревога перед ничто, то тошнота происходит из «прикованности к бытию», это «опыт чистого бытия» (там же). Уже в своей ранней критике Хайдеггера, содержащейся в этой работе⁴, Левинас выбирает существующее, а не существование (там же Р. 120), требует вернуться к опыту, и настаивает на «разрыве с традицией, идущей от Парменида» (тезис, который он повторит в своих послевоенных работах), поднимая вопрос о необходимости покинуть дилемму бытие-небытие ради того, что находится «по ту сторону бытия».

“Martin Heidegger et l’ontologie”//*Revue Philosophique* 1932, №3 (воспроизведено с сокращениями в *EDE*. Р. 53-76).

1 *Lévinas E. Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme // Esprit*, 1934 (воспроизведено в *Cahiers de L’Herne*. Emmanuel Lévinas. Paris, 1991. Р. 113-121).

2 *Lévinas E. De l’évasion*. 1982. Первое издание - 1935.

3 Следует отметить, что в шестидесятые годы Левинас трактовал стыд совершенно другим образом.

4 О полемике с Хайдеггером в этой работе подробнее см. превосходную статью Ж. Роллана в предисловии к переизданию 1982 года.

Работы «От существования к существующему»¹ и «Время и Иное»² представляют собой первую значительную попытку Левинаса выступить в качестве оригинального философа. Именно эти две работы - небрежно написанные, косноязычные, страдающие непоследовательностью, и почти незамеченные французским философским сообществом - не только отмечают переходный момент в мысли Левинаса, но и позволяют нащупать ее внутренние пружины, определившие развитие его философии вплоть до «Тотальности и бесконечного». Молодой человек, начинавший как автор книги о Гуссерле и горячий почитатель Хайдеггера, превратился в зрелого мыслителя, выстрадавшего свой протест против онтологии и феноменологии. Но в то же время Левинас не мыслит философии вне путей, проложенных Гуссерлем и Хайдеггером, он во многом сохраняет их проблематику, их методы, их язык – и радикальная новизна подхода, содержащегося в этих работах, может с легкостью ускользнуть от читателя.

Маленькая книжка «От существования к существующему», вышедшая с надписью на обложке: «здесь нет ни слова про тревогу», была написана по большей части в немецком лагере для военнопленных, где Левинас, военный переводчик с русского и немецкого, находился с 1940 по 1945 год. Однако если Поль Рикёр, тоже находившийся в плену у немцев французский офицер, смог за пять лет плена перевести на французский «Идеи» Гуссерля, то у Левинаса, который, в отличие от Рикёра, попал в специ-

1 *Lévinas E. De l'existence à l'existant. 1969.* (первое издание - Editions de la Revue Fontaine, Paris. 1947) Русский перевод см. в книге: *Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное.* Пер. Н.Б. Маньковской. М.- СПб., 2000. С. 7-63, В дальнейшем цитируется как *EE*, нумерация страниц дается по французскому изданию 1969 г.

2 *Lévinas E. Le temps et l'Autre. 1979.* (Первое издание – в сборнике *Le Choix, Le Monde, L'Existence, J. Wahl, éd., Arthaud, Montpellier. 1947. P. 125-196.*) Русский перевод см. в книге: *Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека.* Пер. А. В. Парибка, вступительная статья и комментарии В.Г. Беневича. СПб., 1999. С. 23-103. В дальнейшем цитируется как *TA*, нумерация страниц дается по французскому изданию 1979 г. Мы выбираем перевод «Время и Иное», а не «Время и Другой» для того, чтобы, с одной стороны, сохранить имеющуюся в тексте Левинаса аллюзии к платоновскому противопоставлению Тожественного и Иного, а, с другой стороны, подчеркнуть, что *l'Autre* в этой книге - это не только и не столько другой человек (*autrui*), сколько Иное (время или смерть) вообще.

альный лагерь для евреев-военнопленных и должен был выходить на общие работы, возможностей для систематической работы с текстами и доступа к выходившим в это время философским новинкам не было. Темы, затронутые в этой работе, получили дальнейшее развитие в его следующей книге, «Время и Иное».

«Время и Иное», вторая послевоенная книга Левинаса, представляет собой отредактированную стенограмму четырех докладов в Collège Philosophique, сделанных Э. Левинасом в 1946 - 1947 годах. В этой работе Левинас открыто признает свой разрыв с гуссерлевской феноменологией, он восстает против Хайдеггера (как он его понимает) и всей философской традиции вплоть до Парменида. В этой работе он фиксирует ключевые темы своей философии: чудовищность безличного бытия, абсолютная инаковость иного (времени и смерти), лицо (лик, visage), отношение «лицом к лицу» с Другим, женское как иное. Позднее именно это последнее утверждение вызвало самый сильный протест (со стороны Симоны де Бовуар). В целом работа осталась почти незамеченной. Несмотря на то, что Левинас был членом философского кружка Габриэля Марселя и Жана Валя, его положение как человека, не имеющего прямого отношения к системе университетского образования и далекого от любых модных веяний, было достаточно двусмысленным. Хотя Левинас уже был автором целого ряда философских работ, вопиющая новизна его мысли и недостатки ее изложения вызывала у современников искушение рассматривать его как дилетанта.

Обе послевоенные работы построены примерно по одной схеме: дескрипция и обличение анонимного бытия (il y a); анализ и дескриптивный подход к таким сторонам человеческого существования, в которых особенно ощущим момент потери власти сознания над собой - бессонницы, страдания, страха смерти; описание одиночества; несколько ярких, но не вполне феноменологических дескрипций, включающих дескрипции усталости, лени, слушания музыки; введение и описание «ипостаси» - появления сознающего себя сущего в безличности il y a; построение новой теории субъекта и его отношений с миром, описание времени как «иного» (autre) и попытка

описания отношения субъекта с временем и с «Другим» (*autrui*). Иными словами, до известной степени была предпринята попытка переписать «Бытие и время»¹, исправив основные ошибки или даже просто указав путь к их исправлению. Разумеется, это была попытка с негодными средствами. Но результатом оказался не ухудшенный Хайдеггер и не еще одна версия экзистенциализма, а поворот к совершенно новой проблематике, окончательно сформулированной в «Тотальности и бесконечном»² (1961 г.) и высвободившейся из языка онтологии в «Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности»³ (1974 г.).

Начало пятидесятых годов отмечено поворотом Левинаса к теме свободы, проявившемся в двух программных статьях: «Является ли онтология фундаментальной?»⁴ (1951 г.) и «Свобода и заповедь»⁵ (1953 г.), а также циклом публицистических выступлений, собранных в сборнике «Трудная свобода»⁶. В 1957 году выходит ито-

1 Термины *exister* и *existant* выбраны Левинасом «ради благозвучия» для перевода *Sein* и *Seiendes*. Деррида отмечает, что этот выбор «не перестает поддерживать определенную двусмысленность: в действительности Левинас под словом “*существующее* [*existant*]” почти всюду, если не всегда, подразумевает бытующего-человека [*l'étant-homme*], сущее [*l'étant*] в форме *Dasein*. Потому что так понятое существующее [*l'existant*] не есть сущее (*Seiendes*) вообще, а выбранный для перевода термин отсылает нас - и прежде всего потому, что используется тот же самый корень - к тому, что Хайдеггер называет *Existenz*» (*VM*. P.133).

2 *Levinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Den Haag, 1961. (В дальнейшем цитируется как *TI*, нумерация страниц дается по изданию Kluwer Academic, 1996.) Русский перевод И.С. Вдовиной см. в книге *Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное*. М.-СПб., 2000. С. 61-291.

3 *Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 1974. (В дальнейшем цитируется как *AQE*.)

4 Воспроизведено в *Lévinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset, Paris, 1991. P.12-22.

5 Воспроизведено в книге: *Lévinas E. Liberté et commandement*. Montpellier, 1994, в дальнейшем цит. как *LC*.

6 *Lévinas E. Difficile Liberté*. Paris, 1963 (1976). Русский перевод Г.В. Вдовиной см. в *Левинас Э. Избранное: Трудная свобода*. М., 2004. С. 319-590. В дальнейшем цитируется как *DL*. Нумерация страниц дается по французскому изданию.

говая статья «Философия и идея Бесконечного»¹, посвященная в основном обсуждению проблем автономии и гетерономии. Именно в этих работах Левинас впервые обозначает свою философию как этику, и рассматривает в качестве фундаментального, первоисходного опыта отношение к Другому, которое в конкретной жизни разыгрывается как язык (EN, P. 20-21); в этих же работах Левинас соединяет «клик» Другого с речью, завершив тем самым создание одного из самых привлекательных терминов своей философии.

Защищая гетерономную концепцию свободы, Левинас подчеркивает в новом подходе к свободе конституирующую роль языка, утверждая, что Другой, будучи не просто сущим, а собеседником, не может быть понят исходя из бытия, его понимание неотделимо от обращения (invocation) к нему (EN, P. 17), и, тем самым, к Другому оказывается неприменимой хайдеггеровская свобода как *Seinlassen*, как позволение быть²; исходным модусом языка выступает звательный падеж, вокатив; слово Другого, несводимое ни к бытию, ни к знанию, гнозису³, оказывается не только источником свободы как заповеди, но одновременно и источником значения вообще. С этого момента Левинас начинает систематически переосмысливать гуссерлевское понятие *Sinnggebung*⁴, смыслонаделения. Внимательное чтение Гуссерля красной нитью проходит через всю философию Левинаса 1950-х годов (к столетию со дня рождения Гуссерля в 1959 году Левинас публикует четыре новых работы); решение вопроса о том, интенционально ли отношение к Другому, оказывается

1 Воспроизведено в книге: *Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, 1949 (2001). P.165-175, русский перевод Н.Б. Маньковской см. в книге: *Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное*. М.-СПб., 2000. С. 292-302.

2 Этот тезис был оспорен Деррида (VM, p. 202-203), см. также обсуждение этой работы в: Critchley S. Introduction // Critchley S. and Bernasconi R. (ed.) *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge, 2002. P. 10-11.

3 Интересное сопоставление позиций Левинаса и Канта по этому вопросу см. в работе: Davies P. Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Levinas and Kant // Critchley S. and Bernasconi R. (ed.) *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge, 2002. P. 161-187.

путеводной нитью всех работ, следующих за «Тотальностью и Бесконечным».

В 1961 году Левинас (фактически под давлением Ж. Валя) защищает в качестве докторской диссертации (*doctorat d'état*) свой первый *opus magnum*, «Тотальность и Бесконечное» (книга, отвергнутая издательством Gallimard, выходит в Гааге в престижной серии *Phenomenologica*). В число членов жюри входят Ж. Валь, Г. Марсель, В. Янкелевич, П. Рикёр (членом жюри также должен был быть М. Мерло-Понти, умерший в тот год). Присутствующих больше всего поразила неожиданная трактовка Левинасом «Третьего размышления» Декарта: картезианская идея Бесконечного, которая со времен Канта воспринималась как основание «онтологического доказательства бытия Божия», была переосмыслена Левинасом как модель принципиально неадекватного (и, тем самым, неинтенционального) опыта Другого, который Я всегда уже обнаруживает в себе. Такое прочтение Декарта вызвало максимальное количество вопросов и недоумений¹. Именно эта книга впоследствии оказалась наиболее известной среди работ Левинаса, его имя чаще всего связывают с выдвинутыми в ней тезисами: с представлением об этике как о «первой философии», с «метафизической» трактовкой отношений абсолютно отделенных друг от друга Я и Другого как полюсов Тожественного и Иного соответственно, с темами «насилия понятия» и лика, который «дает заповедь “не убий” самим своим выражением». До начала 70-х годов практически никто² в философском сообществе не откликнулся на появление этой книги сколько-нибудь серьезным текстом за исключением вышедшей в 1964 году статьи (а по объему - целой книги) «Насилие и Метафизика» совсем молодого и малоизвестного тогда Ж. Деррида. Убийственная, хотя и по-

1 Стенограмма заседания воспроизведена в *LC*, p.59-123 под названием «Трансцендентность и высота».

2 Кроме старого друга Левинаса М. Бланшо, опубликовавшего в 1961-1962 две статьи, посвященные чтению «Тотальности и бесконечного»: *Connnaissance de l'inconnu*. // *La Nouvelle Revue Française* 108, P. 1081-1094, и *Être juif* (I). // *La Nouvelle Revue Française* 116, P. 279-285; *Être juif* (II). // *La Nouvelle Revue Française* 117, P. 471-76. Обе статьи были воспроизведены в: Blanchot M., *L'Entretien infini*. Paris. 1969.

читительная по тону¹ критика, которой Деррида подверг труды Левинаса, произвела неожиданный эффект: вместе со стремительно растущей в англоязычном мире модой на Деррида стала расти и известность Левинаса.

В шестидесятые годы Левинас начинает преподавать философию в университете (в 1964 г. он получил место в университете Пуатье, где в это время работали Ж. Делом и Мишель Дюфрэнн, с которыми он много полемизирует в своих работах того времени, а в 1967 г. он переходит в университет Париж-Нантерр, под начало к Полю Рикёру). Его философские интересы в этот момент оказались сосредоточены вокруг проблемы возникновения смысла. Левинас окончательно отказывается от предпринятых им в «Тотальности и Бесконечном» попыток объяснить восприятие Другого не-репрезентативной интенциональностью, какой своеобразной она бы не была. Еще до появления критики Деррида Левинас публикует несколько программных работ («След Другого»², «Значение и смысл»³), отмечающих своего рода «поворот» в его философии. Сам Левинас всегда отрицал наличие такого «поворота»⁴, однако смена философского языка очевидна и бросается в глаза. Если архитектура «Тотальности и Бесконечного» подчеркивала классическую постановку проблемы (Иное, Тождественное), то работы начала шестидесятых, собранные в 1967 году воедино в переиздании «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером»⁵, отмечают отход Левинаса от традиционной феноменологии, вызванный, с нашей точки зрения, невозможностью решить те задачи, которые он поставил в «Тотальности и бесконечном», теми средствами, которые были в его распоряже-

1 Левинас в одном из своих поздних интервью назвал ее «убийством под наркозом».

2 *La trace de l'autre* // Tijdschrift voor Filosofie. №25 (1963). P. 605-623.

3 *La signification et le sens* // Revue de Métaphysique et de Morale №69 (1964). P. 125-156, воспроизведено в сб. «Гуманизм другого человека» (1971).

4 «Я не Хайдеггер», - с некоторым ядом говорил Левинас.

5 Кроме «Следа Другого» туда вошли «Интенциональность и ощущение» (*Intentionnalité et sensation*) // Revue Internationale de Philosophie №19 (1965). P. 34-54), «Загадка и феномен» (*Enigme et phénomène* // *Esprit* №33 (1965). P. 1128-1142) и написанный специально для этого сборника текст «Язык и близость».

нии. Как и в сороковые годы, одним из главных результатов работы стала неудача, и как в сороковые годы, эта неудача была принята с удивительной честностью и оказалась исключительно плодотворной.

Отказываясь от языка онтологии, Левинас разрабатывает свой собственный, очень изощренный философский язык, основными понятиями которого стали след, незапамятное прошлого и сказывание, доступное только в своем следе, то есть в высказанном. Эта разработка философских оснований позволила ему переосмыслить свою этику во второй своей книге – «Иначе чем бытие или по ту сторону сущности». В центре размышлений Левинаса о субъективности – неравенство этического смысла, несводимое к отношению к другому человеку (в семидесятые Левинас предпочитает пользоваться религиозно окрашенным словом «ближний») как всего лишь другому существу. Смысл инаковости Другого находится, согласно Левинасу, «вне бытия», т.е. не может быть понят из рассуждений о сущности. Тематизация ближнего в нарративе философского дискурса, т.е. в высказанном – в отличие от обращенного к ближнему невербального сказывания – деформирует тот этический смысл, который мы получаем от Другого в необъективирующем его диахроническом отношении «близости». Материальная, живая телесность Я (ранимость) делает субъект открытым для Другого на принципиально нетеоретическом уровне: на уровне наслаждения или страдания. Ответственность за Другого, лежащая в основании свободы субъекта, есть восприятие значимости Другого, которое мы получаем в близости.

Семидесятые годы отмечены большей открытостью к религиозно окрашенной философии, чтобы не сказать: большей смелостью в обращении к религиозной терминологии. В 1975-1976 гг. Левинас читает два курса в Сорбонне, опубликованных позднее в книге «Бог, смерть и время»¹, в 1982 году выходит сборник «О Боге, который приходит в мышление»². Эти книги не просто являются итоговыми работами Левинаса – прояснение места Бога в

1 *Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps. Etablissement du texte et postface de Jacques Rolland. Paris, 1993* В дальнейшем цитируется как *DMT*.

2 *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. Paris, 1992.* В дальнейшем цитируется как *DQVI*.

философском размышлении необходимо для полной картины философии французского мыслителя. Следует подчеркнуть, что речь идет именно о философском, а не о богословском подходе: в отличие от своих экзегетических сборников, ориентированных в основном на читателя-иудея, в этих книгах Левинас стремится избежать не только любой конфессиональной платформы, но и опоры на библейские тексты как на истину в последней инстанции. В то же время в этих книгах Левинас, следуя примеру Паскаля, отказывается превратить «Бога Авраама, Исаака и Иакова» в пустое философское понятие, в «Бога философов и ученых». Как и Хайдеггер, он постоянно подвергает критике онто-тео-логию, рассматривая ее как одну из форм философского насилия. Однако если слово «Бог» присутствует в языке, следовательно, его смысл должен быть введен в философское рассмотрение (вне зависимости от существования или не-существования объекта, описываемого этим словом). Описание мышления Бога как мышления абсолютно трансцендентной, но в то же время всегда уже присущей мне Идеи Бесконечного как того, что не может быть объектом и не может быть описано в какой-бы то ни было тематизации, открывает нам философию Левинаса в ее внутреннем единстве.

Эмманюэль Левинас умер 25 декабря 1995 года, не дожив нескольких дней до девяноста лет. Согласно его завещанию, надгробную речь прочел Ж. Деррида¹.

1 Опубликована в *Adieu*.

Ирина Полещук

Понятие интерсубъективной темпоральности в философии Левинаса.

Традиционная философия всегда ставила вопрос о способе существования одинокого субъекта. Понятие времени либо полностью оказывалось включенным в субъект, либо оставалось внешним, временем-объектом, по отношению к субъекту. Анализируя значимость времени в конституировании свободы субъекта, Левинас пишет, что в классической парадигме философствования «субъект черпал свою свободу в неопределенности бытия, 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»¹. Когда классическая онтология использует такие термины как первопричина, начало, конец, первичны, она понимает их в невременном, логическом или онтологическом смысле. Хайдеггер отмечал, что различие между временем и бытием, полагавшее в таком использовании, совсем не является понятным, ясным и что мы не можем отделять темпоральное измерение от бытия через простую абстракцию. Будучи ключевыми концептами для построения хорошо сконструированной модели мира, эти абстрактные понятия вынуждают нас воспринимать универсум как целое, которое может быть понято здесь и сейчас. Однако, такая ситуация представляет мир и время, в котором он разворачивается, в качестве тотальности настоящего. Прошлое и будущее представлены как вторичные формы настоящего;

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000. С. 59.

воспоминание или ожидание возвращает их обратно или редуцирует к настоящему мысли, которая связывает все проявления темпоральности в одно вечное «сейчас». Для Левинаса ситуация отношений между субъективностью и Другим задает несколько иное понимание времени.

Впервые основная линия этической интерсубъективной теории времени Левинаса была намечены в работе «Время и Другой», опубликованной в 1948, а затем, получив более детальную разработку в «Тотальности и Бесконечном» (1961), продолжена в работе «По другому чем быть или по ту сторону сущности» (1974). Основанием интерсубъективной теории времени можно считать прежде всего гуссерлевскую концепцию времени, которой Левинас уделил большое внимание в работе «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером» (гл. «Интенциональность и ощущение»). Именно здесь Левинас впервые акцентирует внимание на этических основаниях темпоральности.

Для объяснения проблемы сознания времени Гуссерль приводит пример мелодии или последовательности тонов. Вопрос, который ставит Гуссерль и на который позднее обращает внимание Левинас, состоит в следующем: благодаря какой продуктивности сознания имеет место то, что мы воспринимаем не просто последовательность отдельных тонов, а мелодию. Это изменение не может быть объяснено только благодаря наличию акустических чувственных впечатлений. Гуссерль прелагает другое объяснение: как только первый тон отзвучит, начинает восприниматься второй, и далее следующий. Последовательность тонов будет восприниматься как мелодия, когда будет иметь место связь между актуальным и уже отзвучавшим тоном. Эта связь представляет собой результат работы сознания, которую Гуссерль объясняет, анализируя сознание времени.

Для анализа сознания времени Гуссерль использует три понятия: 1. Праимпрессия. 2. Ретенция. 3. Протенция. Праимпрессия – первое чувственное впечатление. Это способность сознания отделить тон мелодии от окружающих его шумов. Праимпрессия соответствует ощущению настоящего момента, временному теперь. За одной праимпрессией следуют следующие. Согласно Гуссерлю в

ряду праимпрессий возникает некая связь: первый тон мелодии уже исчез, но все еще существует в сознании. С каждым новым тоном мелодии только что исчезнувший тон все еще ретенционально создается. Таким образом возникает некий ретенциональный ряд, который с каждым новым тоном все более отдаленно от праимпрессии. Гуссерль отмечает, что праимпрессия перетекает в пустое ретенциональное сознание. Сквозь протекание последовательности тонов мелодия схватывается как некое содержательное единство. Однако при восприятии сознание ожидает дальнейших тонов до тех пор, пока не будет получено впечатление, что мелодия закончена. Так, каждый теперь-момент оказывается связанным с некоторым перспективным моментом. Ретенциальное сознание делает возможной перспективу ожидания, которую Гуссерль обозначает как протенция. В результате постоянного соединения теперь-момента, ретенции и протенции возникает временной ряд.

В главе «Интенциональность и ощущение» Левинас обращает внимание на значимость ощущения в конституировании теории intersубъективной темпоральности. Если для Гуссерля ощущения суть элементы внутри *Erlebnis*, которые сами по себе не являются интенциональными актами и не играют активной роли в конституировании смысла, но скорее являются не-интенциональными содержаниями (и требуют иного к себе подхода через пассивность ощущения), то для Левинаса именно ощущение и не-интенциональные содержания являются тем центральным моментом, который задает новое прочтение интенциональности. Несмотря на тот факт, что Гуссерль допускает присутствие гилетических данных в основании интенциональности, он не придает должного значения конституирующей роли пассивности ощущения. В пределах статического анализа, однако, пассивность ощущения остается скрытой, поскольку статический анализ всегда производит подобие или аналогию между ощущениями и объективными качествами. Это значит (даже несмотря на то, что Гуссерль признает не-интенциональный статус ощущений), что статический метод анализа не справляется с задачей сохранения этой не-интенциональности. Не-интенциональность первич-

ных ощущений требует генетического учета впечатленного сознания. Понятие времени, возникающее в левинасовском анализе впечатленного сознания, позволит говорить о инаковости первичного чувства в терминах радикального и нередуцируемого.

Только темпоральный анализ ощущения позволит Левинасу прояснить не-интенциональные содержания, обозначенные в основании интенциональности. Гуссерль моделирует ощущение исходя из характера появления внешнего объекта. В этом случае ощущения даны как бы идеально, но одновременно в некотором «сокращенном виде». Дж. Драбински, рассматривая в работе «Sensibility and Singularity. The problem of phenomenology in Levinas» аспекты темпоральности в философии, обращает внимание на два типа отношения, возникающих между сознанием и его объектом: конститутивное, или коррелятивное, отношение и контрастирующее отношение¹. Конститутивное отношение сознания к своему объекту – где объект является чистым ощущением – определяет ощущение как вплетенное в идеальность, и впредь ощущение проявляется как идеальность, отягощенная аспектами субъективности, или как объективное внутри субъективного. В контрастирующем же отношении возникает нередуцируемое различие между идеальностью и материальностью ощущения. Эта нередуцируемость учреждается благодаря источнику ощущения – впечатлению.

Для Левинаса, как и для Гуссерля, важным моментом оказывается двойной характер ощущения. С одной стороны первичное чувствование возникает благодаря наличию «чужого». Именно «чужое» впечатляет. С другой стороны, впечатление принадлежит Эго – тому, что затронуту впечатлением пережитого опыта. Когда структурированное ощущение модифицировано в параимпрессию, впечатление имеет два отличительных момента – момент, когда впечатление появляется в качестве ощущения, и момент, в отношении которого параимпрессия есть «не идеальность»: «любое различие восприятия и воспринятого основано на времени, на сдвиге по фазе между направленностью и тем, на что она направлена. Только про-

1 *Drabinski, John E. Sensibility and Singularity. The problem of Phenomenology in Levinas. State University of New York, 2001, P.141.*

то-впечатление свободно от всякой идеальности. ... прото-впечатление преимущественно не-идеально»¹.

В свою очередь конститутивное отношение является отношением отождествления идеальности и ощущения, несмотря на изначальное феноменальное кажущееся отличие. Различие значимое, т.е. различие, которое обозначает за пределами диапазона каких-либо возможных совпадений, артикулируется только в контрастирующем отношении, берущее начало в первичном, производящем впечатление ощущении.

Здесь для Левинаса и возникает другой смысл интенциональности, интенциональности, которая демонстрирует иную структуру отношений между ощущением и свершившейся интенцией. Для Левинаса время есть «не только форма, живущая в ощущениях и влекущая их в будущее; это чувство ощущения – не просто совпадение ощущающего и осязаемого, но интенциональность и, следовательно, минимальная дистанция между ощущающим и осязаемым – дистанция как раз временная»². Осмысленная таким образом интенциональность открывает фундаментальное различие между «интенциональностью, которая направлена на опознаваемые идеальности» и «впечатленным сознанием»³. Внутри такого различия лежит то, что Левинас обозначает как связь (*lien*) и сдвиг (*ecart*). Сдвиг – «уже не», но также и «еще здесь», то есть, также «присутствие для». Эта связь обозначает, в качестве отделенного, впечатленное сознание, сознание, которое направлено на впечатление, но не является сознанием впечатления, и идеальность в свершившейся интенции. Идея сдвига позволяет Левинасу акцентировать значение момента прошлого, который принадлежит первичному ощущению: «Уже прошедшее» «прошедшее только что» - это сам сдвиг прото-впечатления, модифицирующегося по отношению к совершенно новому прото-впечатле-

1 *Левинас Э.* Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. М., 2004. С. 302.

2 *Левинас Э.* Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. М., 2004. С. 299.

3 Там же.

нию»¹. Связь и разрыв, присутствующие в интенциональности, представляют собой диахроническое отношение, в рамках которого для Левинаса становится возможным описать этическое отношение к инаковости.

Такая комбинация впечатления и идеальности, создаваемая Левинасом при помощи на первый взгляд парадоксальных понятий разрыва и связи, возможна только лишь в контрастирующем отношении. Так, в самой интенциональности Левинаса отмечает наличие временной дистанции, эксплицированной как диахрония. Такого рода диахрония указывает на некий провал, существующий между сознанием как свершенным в интенции, которое нацелена на идеальное и впечатленным сознанием, которое структурировано исходя из первичного ощущения. Сама интенциональность как таковая не делает очевидным наличие диахронии, скорее, диахрония заявлена в связи с проблемой темпоральности сознания. Несмотря на то, что этот провал открывается между двумя моментами сознания, это не означает, что диахрония, присутствующая в интенциональности, обозначает абсолютное разделение. Как раз потому, что диахрония присутствует исключительно в интенциональности, впечатленное сознание и свершенная интенция сплетаются в самом истоке.

Согласно Гуссерлю, параимпрессия представляет собой «первичное создание» сознания. Затем она модифицируется в ретенцию в потоке абсолютной субъективности. В свою очередь ретенция, несмотря на свою модифицированную структуру, связана с первичным ощущением, параимпрессией. Параимпрессия предшествует ретенции и делает ретенцию возможной, что означает тот факт, что первичное ощущение не модифицировано полностью. Однако параимпрессия лежит в самом источнике сознания, и этот чувственный источник, во время и после его творческой функции, обречён на неспособность поддерживать своё присутствие в пределах жизни сознания: первичное ощущение всегда отсутствует, поскольку существует временной промежуток между первичным ощущением и свершившейся интенцией.

¹ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. М., 2004. С. 300.

Первичное ощущение Левинас определяет как «начало всякого сознания и всякого бытия». Мысль как интенция, возникает из своего чувственного истока в параимпрессии. Левинас указывает на этот исток как на присутствие инаковости, чуждости. В гуссерлевской концепции внутреннего сознания времени Левинас обнаруживает качество инаковости, составляющей аспект темпоральности: «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. ... 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»¹. Этот чувственный источник подвергается модификации в процессе перевода чувства в ретенцию. Для Левинаса ретенция не есть конституированное содержание, в том смысле, что она не конституирована свершившейся интенцией. Единственный конститутивный пункт ретенции есть состояние параимпрессии, которая сама по себе только проходит через абсолютную пассивность чувственного ощущения. Несмотря на свою модифицированную структуру, ретенция несет в себе след первичного ощущения параимпрессии. Темпоральная интерпретация ощущений в качестве параимпрессии, даже в своей модификации в качестве ретенций, представлена как неинтенциональное содержание, которое находится в самой интенциональности. Так, исходя из всех вышеизложенных размышлений, ощущение лежит у самого истока интенциональности и само по себе является временем. Иначе говоря, время ипмлицировано в ощущение постольку, поскольку структурные компоненты ощущения неизбежно влекут за собой темпоральную артикуляцию. Левинас указывает на тот факт, что время обозначает и описывает разрыв и дистанцию, которая характеризует ощущение как изначально предданное. С другой стороны ощущение также структурирует переход от неинтенционального к интенционального. Ощуще-

1 *Левинас Э. Тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000.*

ние дает возможность возникнуть времени, моменту живого настоящего, и является основанием для рождения абсолютной субъективности.

Итак, речь идет о не-интенциональном ощущении (времени), которое указывает на первичную неразличимость двух моментов, каждый из которых обуславливает другой: ощущение как темпоральный разрыв и время как переход отсутствия к присутствию через ощущение – ощущение инаковости. Данный тезис можно проиллюстрировать известным примером со звучащей мелодией. Левинаса интересует не восприятие звука, а восприятие музыки как некоего смыслового произведения. Гармоничность звучания мелодии может нарушить присутствие фальшивого тона. Такое появление фальшивого тона не укладывается в гуссерлевскую концепцию темпоральности. Для Гуссерля фальшивый тон не нарушает ретенциально-протенциальной структуры, но является лишь моментом суждения. Для Левинаса же само присутствие фальшивого тона есть момент рождения субъективности, самосознания.

Таким образом, темпоральности Гуссерля Левинас дает иное измерение, артикулируя аспект инаковости через понятие ощущения: «прото-впечатление предстает как восприимчивость «иного», проникающая в «то же самое»¹. То, что Левинас определяет как тайну интенциональности, состоит для него в фундированности интенциональности на неинтенциональных содержаниях. Неинтенциональное содержание оказывается источником свершившегося интенционального сознания. Левинас уточняет, что размышления о темпоральности сознания не приводят к пониманию лишь того факта, что сознание есть сознание времени. Как раз наоборот, важнейшее достижение Левинаса состоит в том, что «Осознание времени – не рефлексия о времени, но сама темпорализация: после осознания есть после самого времени»². Время источника ощущения, которое не включено во время живого настоящего трансцендетального сознания, всегда уже

1 Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. С. 302.

2 Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. С. 300.

прошло в момент, когда ощущение ретенционально модифицировано в качестве данного сознанию содержания. Сознание для Левинаса это не момент-теперь, но момент прошлого, оно всегда запаздывает по отношению к самому себе: то первичное время источника ощущения всегда остается в прошлом и не совпадает с моментом живого настоящего.

Если в своих ранних работах «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером» и «Время и Другой» Левинас только намечает концепцию интересубъективной темпоральности, то в работах более позднего периода вопрос о взаимосвязи времени и Другого занимает центральное место. В эссе «Диахрония и репрезентация» тезис от том, что субъект всегда уже запаздывает и «сознание есть задержка по отношению к самому себе, способ задержаться в прошлом» связывается с понятием ответственности: «темпоральность, которая оформляется в своеобразное «от меня к Другому», но которая также сгущается, свертывается в абстракцию синхронного в синтезе «я мыслю», который схватывает ее предметно. Следует ли в означивании отдать безусловный приоритет этому предметному и теоретическому схватыванию и тому порядку, который является его нозматическим коррелятом порядку присутствия, бытию в качестве бытия и объективности? Появляется ли здесь значение? Способно ли вообще познание вопрошать себя о самом себе и о собственном обосновании? Не возвращают ли нас эти принципы к теме ответственности перед Другим, то есть к теме близости ближнего, к теме подлинной разумности?»¹. В противовес феноменологической традиции Левинас утверждает, что субъект не может быть сведен к некоему событию, внутри которого всякое сущее разворачивается в своем бытии. Субъективность не может ограничиваться ролью, которую она играет в качестве сознания. Если принять во внимание возможность феноменологии включить нечто большее чем сознание, то это откроет ряд смыслов, находящихся за пределами того, что описывает сознание. Это нечто большее, чем сознание, может быть описано в терминах «себя самого», своей уникальности, что свидетель-

1 *Levinas E. Diachronie et representation. // Entre nous: essays sur le penser-a-l'Autre. Paris, 1991. P. 183.*

ствуует о невключенности этого в сознание. Субъект феноменологии заключает в себе некий скрытый аспект «самого себя», что остается недоступным для философии в целом постольку, поскольку субъект, в конце концов, оказывается растворен в потоке сознания. Ощущение самого себя существует прежде всякой рефлексии о самом себе и лежит в основе всякого дальнейшего отношения с другими сущими. Этот аспект самого себя становится возможным в левинасовой интерпретации параимпрессии и не-интенциональных содержаний интенционального акта. Ощущение самого себя — это впечатленное сознание, сознание структурированное из первичного ощущения. Левинас находит в субъекте некую такую отличительную особенность, которая не конституируется самим субъектом и не может быть интерпретирована в терминах сознания. Это своего рода трансценденция в имманентном. Согласно Левинасу, сознание не может совершить рефлексиию до конца, если до этого момента оно не имело представления о самом себе. На наш взгляд, понятие «самого себя» является в некотором смысле продолжением чистого Эго, которому Гуссерль не уделил должного внимания, поскольку его феноменология остается феноменологией интенциональности. Понятие самого себя может быть сравнимо с понятием чистого Эго не потому, что оно является зрителем в сознании, но потому, что оно является важнейшей предпосылкой идентичности субъекта.

Понятие самого себя предшествует интенциональному акту; такое сознание ни на что не направлено, т.е. ни на что не нацелено. Левинас определяет его как не-интенциональное сознание. Не-интенциональное сознание невинно, но одновременно оно уже обвинено; оно обвинено в своем праве быть здесь и сейчас, поскольку оно было определено инаковостью, Другим задолго до того как смогло сказать «Я». Не-интенциональное сознание — это сознание пассивности, потому, что оно опоздало по отношению к самому себе и по отношению к Другому. Оно не имеет ни места, ни имени; это — некое состояние присутствия, но присутствия не в моменте настоящего, но всегда в прошлом. Оно лишено той дерзости, которая свойственна интенциональному сознанию, дерзости утвердиться в своем бытии. В то же время оно боится этого факта при-

сутствия. Такое сознание не имеет «родины» и «жилища», оно не осмеливается войти, совершить действие. Не-интенциональное сознание – это бытие не как бытие-в-мире, а как бытие под вопросом. Мое ощущение Другого всегда в прошлом, оно всегда уже прошло в момент, когда я готов ответить Ему. Именно поэтому мое сознание это «всегда старение и поиски утраченного времени». Я всегда запаздываю, и факт моего опоздания обуславливает мою пассивность. Только в пассивности не-интенционального сознания, прежде всякой формулировки метафизических вопросов, ставится под сомнение сама справедливость места в бытии, которое утверждает с интенциональной мыслью. В отношении с Другим я с самого начала обнаруживаю себя как уже «обеспокоенный» лицом Другого, как заложник Другого. Поэтому невозможно рассматривать себя в качестве какого-либо начала. До какого-либо свободного выбора, до возможности принять или не принять обязательства Я уже выбран Другим. Я являюсь заложником ещё до того, как узнаю об этом.

Согласно Левинасу, ответственное Я не способно реализовать свою собственную идентичность только путем рефлексии над своим собственным сознанием. Поскольку ответственное Я мобилизовало себя (или открыло себя) в ответственности, благодаря наличию Другого или абсолютной инаковости, оно уже было идентифицировано извне еще до того, как эго генерировало себя в интенциональном акте. Это означает, что ответственное Я не является объективацией себя через Эго, но представляет собой идентичность, конституируемую стремлением к Другому, стремлением, которое существует еще до того как, Эго заявит о себе. В своей пассивности, ответственное Я не свободно оценивать или осудить призыв идущий от Другого, так же как и не способно принять или отказать Другому. Ответственность, согласно Левинасу, не является сознанием себя самого или сознанием Другого, который призывает субъективность к ответственности. На самом деле, там, где возможно говорить о наличие сознания, ответственности более нет. Я могу предложить себя Другому только в пассивности, ее невозможно конвертировать в акт. С одной стороны, ответственность не есть

акт сознания Эго, которое существует прежде всего для себя и затем принимает решение быть ответственным. С другой стороны, ответственность не есть вид пассивности, принадлежащей сознанию Эго, пассивности, которая способна получать нечто через модификацию протенции и ретенции; пассивность не возможно обратить в удовлетворенность Эго или в высокомерность Эго. В ответственности я сдерживаю свои ожидания того, что может произойти и что может быть результатом моего отношения с Другим. Ответственность есть что-то вроде бездны в центре Эго. Она возникает благодаря диахронии, значение которой было описано выше. В поздних работах, а именно в эссе «Диахрония и репрезентация», Левинас идентифицирует момент, когда субъект чувствует себя ответственным, с моментом разрыва (*ecart*). Ответственность – это не-интенциональное ощущение, ощущение как темпоральный разрыв и время, как переход от отсутствия к присутствию. Поэтому возможно сказать, что ответственность – незапамятна, это и не память и не свободный выбор.

Субъект в пассивности не может быть описан на основе интенциональности или объективизации, но только на основе темпоральности. Согласно Левинасу, в ответственном Я время темпорализуется несколько другим образом, нежели это происходит в сознании: время понимается как некий провал во времени, некое упущение времени. Вместо того, чтобы описать пассивность субъекта, субъекта без интенциональности, Левинас указывает на темпорализацию времени, но делает он это постольку, поскольку эта темпорализация понимается не как накопление темпоральных модификаций в и посредством интенциональных актов сознания (концепция времени у Гуссерля), но как разрыв. Момент настоящего, таким образом, не схватывается, а теряется: «В этической первичности ответственности «для-Другого», в ее примате над рассуждением существует прошлое, не сводимое к настоящему, которое должно было уже когда-то состояться. Это прошлое существует вне какого бы то ни было отнесения к тождеству; оно – простодушно, безыскусно, обеспечено сами правом на присутствие, где все должно было когда-то начаться. В этой ответственности я отброшен назад

к тому, что никогда не было моей виной или моим поступком, к тому, что никогда не было в моей власти, не было моей свободой, моим настоящим, что никогда не запечатлевалось в моей памяти. В этой анархической ответственности, не требующей воскрешения в памяти каких-либо обязательств, заключена этическая значимость. В этом обнаруживается смысл прошлого, которое затрагивается меня, «имеет ко мне отношение», но это «имеющее ко мне отношение» находится за границей какой-либо реминисценции, ретенции, репрезентации или связи с запоминаемым настоящим»¹.

Факт того, что я не могу оказаться в моменте настоящего, что я всегда отброшен в прошлое, подтверждается еще и тем, что ответственное Я, идентифицируемое извне еще до того, как оно оказалось способным ответить на просьбу Другого, всегда оказывается опоздавшим; Я никогда не нахожусь в полном распоряжении Другого, чтобы взять на себя ответственность целиком. Мой ответ Другому всегда запаздывает. Поскольку Я всегда определено в своей идентичности определением, которое предшествует его существованию, ответственное Я не способно ухватить истоки своего происхождения. Оно никогда полностью не является самому себе. Невозможность ухватить себя целиком не есть результат неких перерывов в сознании, того, что рефлексия еще не смогла прояснить. Это скорее результат запаздывания. Ответственность подвергает меня давлению еще до того, как я начинаю осознавать это. Она воздействует на меня, не давая возможности появиться настоящему в сознании. Запаздывание ответственного Я означает, что оно не разделяет момент настоящего с тем, что воздействует на него, т.е. с Другим. Настоящее всегда принадлежит Другому. Ответственное Я прибывает на помощь всегда слишком поздно, поскольку просьба со стороны Другого остается в прошлом, она существует до того момента, когда Я оказывается способным ответить на нее. Таким образом, я всегда оказываюсь обвиненным, я вынужден отвечать за свое опоздание.

Если прошлое проявляется для меня в том, что я всегда запаздываю, всегда прихожу слишком поздно на при-

1 *Levinas E. Diachronie et representation. P. 189.*

звывая Другого, то будущее является для меня как угроза смерти Другого. «Будущность будущего не наступает меня как «наступающее», как горизонт моих предчувствий и предвидений»¹. Смерть ассоциируется с Другим не потому, что я отношусь к своей собственной смерти, но потому, что испытываю потерю своей сингулярности только в случае смерти Другого: «Лицо другого человека демонстрирует свой собственный, императивный способ надления смертного Эго тем или иным значением путем истощения его эгологического *Sinngebung*»². Если понятие собственной сингулярности приходит ко мне от Другого, то тогда мое собственное самосознание в своей основе есть сознание чувства обязанности, чувство обязанности, которое оборачивается опять же бесконечной ответственностью за Другого.

Время как соотнесенность настоящего, прошлого и будущего не может возникнуть вне отношения с Другим, оно возможно только в рамках ответственности. «Значимость прошлого, которое не было бы моим настоящим и не затрагивало моих воспоминаний, и значимость будущего, которое управляет мной в смертности или перед лицом Другого – за пределами моих сил, моей конечности, поверх моего бытия-к-смерти, более не членят готовое к репрезентации время имманентного и его историческое настоящее»³.

Важный момент в понимании концепции темпоральности состоит, на наш взгляд, в интерпретации ситуации лицом-к-лицу не как момента настоящего принадлежащего субъекту, или момента, в котором Я и Другой встречаются в одно и то же время. Время интересубъективности не синхронно. Только перед лицом инаковости интересубъективного контакта Я сталкивается с необратимым сломом реальности. Время Другого и мое время не происходят одновременно. Интересубъективное время или, следуя определению Левинаса, подлинное время, представляет собой эффект или событие разъединенного соединения двух различных темпоральностей: время Другого разрывающее мое время. Однако время Другого и мое время яв-

1 *Levinas E. Diachronie et representation. P. 193.*

2 *Levinas E. Diachronie et representation. P. 192.*

3 Там же.

ляются всего лишь выражениями для определения понятия темпоральности, время не является в полном смысле моим, или временем Другого. Это некое странное соединение, не интегративное введение времени Другого в мое. В этом одновременно присутствующем и разрыве и не интегративном соединении Левинас видит подлинное время – интересубъективное.

Если феноменология времени Гуссерля приводит к принципу синхронизации, то Левинас стремится к диахронии, где изначальная инаковость не схватываема памятью. Ретенциально-протенциальная концепция времени Гуссерля приводит к тому, что субъект оказывается лишенным таких понятий как надежда, спасение, прощение, которые могут быть сформированы только благодаря присутствию другого человека. Главная особенность понимания времени Левинасом состоит в том, чтобы найти возможности этического изменения человека, которое может состояться только благодаря фигуре другого человека – этическая интересубъективная темпоральность.

Л.Ю. Соколова

Трансцендентальная тема в феноменологии М. Анри и Э. Левинаса

Во французской постклассической философии трансцендентальная тема получила своеобразное развитие в религиозной феноменологии – направлении, которое сложилось во второй половине XX в. и стало во Франции центром дискуссий вокруг метафизики, феноменологии и теологии особенно в последние два десятилетия. В современной франкоязычной феноменологии можно выделить два направления, или, по выражению Ф.-Д.Себба,¹ две «семьи»: во-первых, последователи М.Мерло-Понти (А.Мальдине, М.Гарелли, М.Ришир и др.), который апеллировал к анонимному бытию-в-мире как изначальному опыту, являющемуся условием смысловых единств, будь то рефлексивный субъект или объекты («мир» – предварительный горизонт обнаружения любого смысла); во-вторых, «радикалы», религиозные феноменологи М.Анри, Э.Левинас, Ж.-Л.Марион и др., которые, делая еще более смелый шаг, открывают трансцендентальное поле «по ту сторону» любой видимости.

В качестве истока и парадигмы «теологического поворота французской феноменологии»² Д.Жанико рассматривал программу «феноменологии невидного (*das Unscheinbare*)», представленную М.Хайдеггером на семинаре в Церингене (1973), где немецкий философ впервые использовал это выражение, ставя вопрос о подступе к бытию «кружным путем возвращения к началу» и оценивая сформулированную в «Бытии и времени» подобную попытку возвращения, выраженную в виде деструкции

1 См.: *Sebbah F.-D. L'exception française // Magazine littéraire, № 408, november 2001. P. 50.*

2 *Janicaud D. Le tournant théologique de la phénoménologie française. Paris, 1991.*

истории онтологии, как «наивную» и «неуклюжую». Известно, что в фундаментальной онтологии до «поворота» Хайдеггер видел свою задачу в нахождении последнего основания, или смысла бытия, сокрытого и кажущего себя только «искаженным». Бытие сущего не «ближайшим образом», но все-таки «кажет себя», поэтому возможно и требуется трансцендентальное феноменологическое исследование: «Феноменологическое понятие феномена имеет в виду как кажущее себя бытие сущего, его смысл, его модификации и дериваты»¹, а «феноменологическое размыкание» бытия выступает как трансцендентальное познание. Трансцендентальная постановка вопроса об основании сущего характеризует концепции и вышеназванных религиозных феноменологов, но находясь в редукции изначальный «феномен» они лишают любой кажимости, осуществляя тем самым «поворот» не менее «радикальный», чем осуществленный Хайдеггером в концепции «тавтологического мышления», которое имеет в виду не схватываемое в понятии, но все-таки видимое феноменологическому взору. На семинаре в Церингене философ через обращение к мысли Парменида раскрывая «первоначальный смысл феноменологии», развивает идею о мышлении как пути, который «позволяет показываться тому, к чему он ведет. Эта феноменология есть феноменология невидного»². Феноменология не как научный метод, но как путь мысли остается по ту сторону теории с сопринадлежащим ей понятийным схватыванием. Так, мысль Парменида «не представляет собой ни суждения, ни доказательства, ни обоснованного объяснения. Она есть, скорее, самоукоренение в том, что обнаружилось взору. (...) В понятийном схватывании заключен именно овладевающий способ действий. Греческий *ορισμος*, напротив, окружает сильно и нежно то, на что видение направляет взор; он не схватывает»³.

Рассмотрим два оригинальных варианта религиозной феноменологии, появившихся почти одновременно, вне

1 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 35.

2 Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 г. Перевод И.Инишева // Исследования по феноменологии и герменевтике. Минск, 2001. № 122.

3 Указ. соч. С.122-123.

связи друг с другом, на пересечении во многом различных историко-философских и культурно-конфессиональных традиций, объединенных главным образом только стремлением в редукции более радикальной, чем гуссерлевская рефлексивно-трансцендентальная или хайдеггеровская и мерло-понтиевская экзистенциальная, найти «действительно» последнее основание сущего – «сущность обнаружения феномена» у Анри и «Бесконечное в конечном» у Левинаса.

В девятистастраничном труде «Сущность обнаружения» (1963) Мишель Анри ставит задачу построения метафизики, первой философии, как «универсальной феноменологической онтологии». В основе любого региона сущего лежит универсальное начало – бытие, являющееся сущностью обнаружения феноменального сущего, обеспечивающей его явленность. Сущность феномена в качестве первоначала должна быть понята из себя самой, безотносительно к тому, что является, т.е. как абсолют и имманенция, причем в своей «наивысшей конкретности». Противопоставляя свою концепцию феноменологической философии от Платона до Хайдеггера и Сартра, Анри полагает, что сам вопрос о «выведении на свет» последнего основания является крайним онтологическим абсурдом, ибо каким «светом» мы осветим такое основание? Для Хайдеггера (Анри ссылается на «Бытие и время») «прояснение», «выведение на свет» означает интуитивное осуществление феноменолога, прогресс в очевидности: то, что требует прояснения, не показывает себя сразу. Т.е. феноменологический метод у него опирается на полагание трансценденции бытия, скрытого в сущем, и возможность его интуитивного усмотрения исходя из сущего. В рамки интуитивизма и «философии трансценденции» была заключена также трансцендентальная феноменология Гуссерля, считает Анри. Трансцендентальное его, якобы абсолютное начало, само становится в поздних работах Гуссерля предметом феноменологии, другими словами, превращается в обычный феномен, схватываемый эвиденциальной интуицией в горизонте «трансценденций» – означающих интенций, которые актуально еще не заполнены, но примыкают к любому актуальному у Гуссерля означает ла-

зейку, через которую проникает в его философию трансценденция. Если сознание никогда не исчерпывается актуальным переживанием, а полный горизонт предмета («мир») раскрыть невозможно¹, то абсолютность трансцендентального *эго* Гуссерля оказывается мнимой, поскольку его живое присутствие соотносится в феноменологическом описании с нераскрываемым до конца горизонтом «трансцендентных» потенциальностей.

Метод «универсальной феноменологической онтологии» не может быть интуитивным – продолжает дистанцироваться Анри от классической феноменологии и учений вышеназванных немецких философов. Интуитивизм ориентируется на определенное бытие и актуальный конкретный акт его переживания: «Интуиция – это конечная мысль»². Актуальный акт сознания всегда отсылает к горизонту потенциальных актов, использует философ мысль Гуссерля. Отсюда следует, что доступность первого основания, абсолюта, не может быть интуитивной: абсолют не должен отсылать нас к трансценденции горизонта. Универсальная феноменологическая онтология, имея предметом абсолютно изначальное общее (*généralité*) для всех регионов – сущность обнаружения, осуществляющую условие возможности любого феномена и являющуюся настолько фундаментальной, что она сама не может подчиняться никакому условию, – не может использовать интуицию, схватывающую всегда частное содержание. Отсюда вытекает методологическая задача, состоящая в разыскании такого «вида знания», которое апеллирует не к интуитивному разуму, но покоится на действительном опыте таинства (*mystère*), «не-знания». Апеллируя к переживанию абсолюта в таинстве, Анри осуществляет методологический поворот (едва ли не разрыв) в феноменологии, но только по осуществлению его, пишет он, «онтология еще возможна как феноменология». Не в прогрессе очевидности интуитивного разума, но в сразу данном абсолютном «не-знании» таинства открывается антиномичная структура сущности обнаружения феномена: она исчезает в самом акте обнаружения,

1 См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1997. С. 113 и след.

2 Henry M. L'essence de la manifestation. Paris, 1963. P. 17.

когда она открывает горизонт света, видимости. Поэтому сущность в принципе не показывается, она обскурантна, у нее «нет лица»: лишенная того «дня», о котором Парменид говорил, что в его свете мы видим, она отступает в ночь, «коченеет в холоде мрака». Сущность является условием истины, но сама – не-истина. Феномены трансцендентны по отношению к своему основанию, сущность имманентна: форма ее откровения (*révélation*), способ ее свершения, имеет материальное значение: «как», форма этого откровения есть его собственное содержание, материя.

«Универсальная феноменологическая онтология» превращается в мистическое предприятие, близкое Мейстеру Экхарту, у которого Анри заимствует идею о внутренней связи Божественного Откровения и человеческой души, которую (связь) немецкий мистик называл «Божеством». Симптоматичными являются ссылки и на молодого Гегеля, в «Духе христианства и его судьбе» писавшем о христианской любви как о примирении с жизнью внутри самой жизни, о совпадении жизни и истины. Наконец, обращение к Киркегору имеет целью подтвердить идею единства человека и Бога. Опыт откровения сущности следует искать в самой жизни, внутри человека: он и есть «человеческая реальность», «экзистенция без трансценденции», больше похожая на в себе существующую имманентную монаду. Жизнь является самооткровением (*auto-révélation*), обнаруживается без дистанции, скачка, разрыва в радикальной имманентности своего чистого пафоса. В каждой модальности жизни – радости, страдании, плаче – присутствует имманентность: только страдание позволяет нам узнать, что такое страдание. Жизнь для Анри – не специфический феномен, не бытие и не вид бытия, к которому мы получаем доступ лишь «извне мира». Она обнаруживается в радикально проведенной редукции, на которую еще не была способна традиционная феноменология. В отличие от наук феноменология, напоминает он, изучает не специфические феномены, но то, что позволяет каждому из них быть феноменом, показываясь нам, то есть его чистую «феноменальность», она изучает не то, что обнаруживается (*ce qui apparaît*), но само обнаружение (*apparaître*). В этом отношении Гуссерль ос-

тался узником древнего предрассудка, когда отождествлял обнаружение с появлением «извне», с «внешностью» (*extériorité*) мира. Жизнь как изначальная феноменальность не является обнаружением другой вещи, она доступна лишь себе самой. Для описания сущности как жизни Анри вводит ключевое понятие – самоаффектация (*auto-affectation*), когда я страдаю и чувствую, что страдаю, я вижу и одновременно я чувствую, что вижу, я мыслю и чувствую, что мыслю и т.д. Но самоаффектация – это определение не индивидуального субъекта, а сущности обнаружения, то есть самоаффективно откровение, абсолютное в своем внутреннем опыте.

Полемизируя на протяжении всей работы с Гуссерлем, Хайдеггером, Сартром, Анри строит феноменологию, менее всего обязанную этим мыслителям и оправдывающую свое название лишь постольку, поскольку сущность обнаружения автор определяет как «изначальный феномен», или «феноменальность». Исходя из религиозной философии и мистики и очевидным образом порывая с гуссерлевской идеей феноменологии как науки, признающей только очевидности разума, Анри определяет трансцендентальную сферу, сущность, как Бога (атрибуты которого иные, нежели в католической ортодоксии), радикальную имманенцию, остающуюся после заключения в скобки сущего и категорически отказывающуюся от какого бы то ни было следа этого сущего, даже в форме различия.

В центре трансцендентальной этической философии Эмманюэля Левинаса внешне другая категория – Трансценденция (или Другой), которая, однако, как имманенция у Анри, также описывает трансцендентальное поле как условие сущего. Переходя от одного философа к другому, мы оставляем романтическую атмосферу мистического витализма и оказываемся среди этических трансценденциалей, смысл которых раскрывает, по Левинасу, рациональная философия. Философ создает «этическую модель рациональности»¹, отвергающую, однако, логико-дедуктивную форму науки, в рамках которой мыслила себя классическая философия и феноменология Гуссерля. Под влиянием антисциентистского историзма Дильтея и

1 См. *Lévinas É. Dieu, la Mort et le Temps*. Paris, 1993

Хайдеггера в работе «Иначе чем быть, или по ту сторону сущности» (1974) он строит философию как герменевтику, которая выявляет смыслы этических событий (прежде всего из Библии и Талмуда) претендуя тем самым на построение такой философии, где роль трансценденталий играют этические понятия. Философ полагает, что данные события – именно они, считает он, являются смысловым ядром Ветхого Завета и Талмуда – не укладываются в онтологическую схему, но, наоборот, выступают как условие сущего. Место хайдеггеровской трансценденталии бытия занимает у Левинаса трансценденталия добра, осмысливаемая им в системе других фундаментальных этических понятий, многие из которых являются вполне оригинальными и образуют в совокупности неповторимое своеобразие левинасовской мысли. Мы видим также, что трансцендентальная этика Левинаса связана с его философией религии, и эта связь проблематизируется им опять-таки весьма оригинально. Слово Божие, утверждает философ, мы слышим, когда беспрекословно подчиняемся требованию, исходящему от Лица, то есть от контрафеноменальной ипостаси другого человека: «Трансценденция не существует вне этики», в этом смысле «Бог нуждается в людях».

Отсюда исходной проблемой философии (этики как «метафизики») является, по Левинасу, проблема Другого, который дан человеку в особом опыте – не сущего, а должного. Подчеркивая свою связь с феноменологией Гуссерля, философ занят дескрипцией этических фактов, однако он исключает понятие интенциональности в анализе коммуникации: субъект не направлен на Другого, он лишь пассивно отвечает на его этическое требование. Субъект – это принятие Другого, «трудная свобода» ответственности, изначальное гостеприимство, которое является его самостоятельным и первичным определением: главное в человеке – бытие-ради-другого, а не раскрытость миру, как для Хайдеггера, и не чистота трансцендентального опыта субъективности, как для Гуссерля. Левинас не приемлет ни трансцендентальную редукцию к чистому сознанию, ни экзистенциальную – к бытию сущего. «Заклучая в скобки» онтологические определения человеческого бытия в мире, он стремится доказать, что

нередуцируемым остается этический опыт бесконечной ответственности за Другого, опыт «Бесконечного в конечном». Развивая «респонзивную феноменологию» (выражение Б.Вальденфельса) Другого, Левинас не только перешел ту «границу феноменологии», о которой писал Мерло-Понти (и которая означала для последнего пределы рефлексивной философии Гуссерля, но также и возможность феноменологического усмотрения дорефлексивных онтологических структур, «собственного тела» или, позднее, «плоти»), но осуществил еще более радикальную редукцию и вышел в сферу трансцендентного: Другой – это «контрфеномен» (выражение издателя Левинаса Ж. Роллана), это Лицо как след Бога.

Левинас пишет, что хочет мыслить Бога «по ту сторону бытия», который в эпоху конца онтоотеологии уже не может мыслиться как высший род сущего. «По ту сторону бытия» толкуется Левинасом как феноменологическое эпохе, заключение в скобки сущего, в том числе Бога онтоотеологии, открывающее радикальную трансценденцию ветхозаветного Бога. Уточняя смысл данной редукции, философ развивает концепцию «изрекать и отрекаться» (*le dire* и *le dédire*): «изреченное слово» (*le dit*) – это тематизированный Бог; «отречься» – распрямление, деонтологизация. «Отречься от изреченного слова» аналогично гуссерлевскому заключению в скобки и имеет целью противодействовать тенденции превращения мысли о трансценденции в сущность. Диахроническое время изречения сопротивляется синхронии изреченного слова и ему предшествует. Левинас полагает, что хайдеггеровская программа деструкции онтологии недостаточна для выхода «по ту сторону сущего» и преодоления господства онтологии: мало обнаружить неизреченное в изреченном. Он полагает, что для того, чтобы превзойти онтологию, надо идти по направлению к диахроническому времени изречения, из которого вырастает синхрония изреченного слова. Настаивая на важности разделения изреченного слова и изречения, Левинас критикует Ж. Деррида, противопоставившего устную речь и письмо и стремившегося освободить последнее от «репрессивности» первой: изреченное слово, будь то написанное или устное, в любом случае относится к онтологической сфере. Концепция

«отстранения от изреченного слова», требующая идти к изначальному процессу изречения, что возможно, поскольку изреченное слово несет след изречения, имеет, по Левинасу, большое значение – именно к акте изречения, к которому мы приближаемся в отречении от сказанного слова, актуализируется близость как бесконечная ответственность за Другого. Проблематизация этических трансценденталий у Левинаса, таким образом, происходит в русле поиска неметафизической философии, которая учла бы аргументы Хайдеггера против метафизики как антропологической философии, подменяющей бытие человеческими образами сущего. Антигуманизму Хайдеггера Левинас противопоставляет «гуманизм другого человека», где, однако, не суверенное «Я» рефлексивной философии, а находящийся по ту сторону сущего Другой является источником смысла.

Этический трансцендентализм Левинаса вызвал дискуссии. Даже испытавший влияние Левинаса Марион подверг критике его слабо обоснованное «этическое идолопоклонство», то есть попытку представить трансцендентальную сферу как этическую. Доказывая в своей герменевтической концепции «себя самого как другого» присутствие общественной ипостаси в самости субъекта, в полемику с философией Левинаса вступил Рикер, указав, что исходя из примата чуждости Левинас делает ложный вывод о том, что «я» абсолютно пассивно и лишено любой самостоятельности. К тому же Рикер не согласен с Левинасом в том, что этика должна быть построена без онтологии, так как онтология якобы всегда тоталитарна: этики Спинозы, Лейбница, Шеллинга, построенные на онтологических основаниях, представляют прецедент иного рода.¹ Но особенно резкая критика прозвучала во Франции в адрес феноменологии Левинаса, а именно ее религиозного обращения. Странник «минималистской феноменологии» Д.Жанико, ратовавший за возврат к методологической строгости феноменологии, понимаемой, в частности, как ограничение описанием и отказ от «предписаний» политического, религиозного и т.д. рода, видел

1 Interrogations Ricoeur Paul. J'attends la renaissance // A quoi pensent les philosophes contemporaines. Autrement, № 102, novembre 1988. P. 175-183.

в концепциях Левинаса и Анри только «феноменологическую риторику», позволившую построить просроченную метафизику. Ж.-Ф.Лиотар, считая, что для подлинного феноменолога нет других очевидностей, кроме очевидностей сознания, рассматривал философию Левинаса как нефеноменологическую и религиозную: «Вся Ваша мысль отталкивается от неудачи пятого картезианского размышления и обходит ее в полагании истины Откровения».¹ Гуссерль как феноменолог, сторонник «философии внутреннего» опыта сознания, показал *de facto*, что лицо другого не феноменально, а трансцендентно, как трансцендентен ветхозаветный Бог, и поэтому будет всегда представлять герменевтическую проблему для философии. Значение эволюции Гуссерля в том, что по мере развития своих идей, попыток в рамках эгологии решить проблемы времени, интересубъективности, мира, он эксплицирует недостаточность своей концепции. И Левинас, и Хайдеггер демонстрируют, что невозможно удержаться в пределах гуссерлевской феноменологии, когда речь идет о трансценденции – бытии или другом. Таковы доводы Лиотара.

В этих дискуссиях мы сталкиваемся с разными моделями феноменологии, и остается пока открытым вопрос о законности расширения ее предметного поля и трансформации метода. Сам Левинас до конца жизни считал себя феноменологом, однако на вопрос о гарантиях феноменологической аутентичности дал однажды весьма неопределенный ответ, сославшись на молодость и незавершенность феноменологического проекта: хотя феноменологический метод не имеет таких четких гарантий, как математика, но всех учеников Гуссерля характеризует «строгость и убедительность» рассуждений.²

Характерная для Анри и Левинаса разработка трансцендентальной проблемы с опорой прежде всего на религиозные переживания и Писание, какие бы строки которого – у каждого свои – ни избирались в качестве ключевых, свидетельствует с очевидностью о разрыве с декартовско-гуссерлевской идеей рациональной достоверности и в определенном смысле о разрыве со всей идущей от

1 См. *Autrement que savoir*. Paris, 1986.

2 *Ibid.*

греков западной феноменологической традицией, которая понимала феномен как явленность предмета, или эйдоса, обнаруживающегося в горизонте света, внутри которого любая вещь может быть видимой. В обоих вариантах религиозной феноменологии мы наблюдаем попытку за сферой феноменально видимого найти в качестве его условия возможности «контрфеноменальную» трансцендентальную реальность, которая является самой живой и абсолютной Божественной Реальностью, неподвластной тем познавательным усилиям человека, которые он использует в мирском опыте сущего. «Иначе чем быть» означает «по ту сторону знания», какая бы эпистемологическая трактовка знания при этом ни избиралась. С этой точки зрения, более последовательной является феноменологическая философия Анри, поскольку он открыто признает несопоставимость своей концепции с гуссерлевским учением и методом. Терминологические заимствования Левинаса у Гуссерля («одушевление», «интенциональность наоборот» и др.) не должны вводить в заблуждение, так как речь идет о принципиально ином – нежели гуссерлевская телеология разума, безмерно доверяющая классической идее интуитивного интеллекта, – проекте: построить философию, оставив нетронутыми феноменологическим эпохе представленные в Писании исторические события.

И.Н.Зайцев

Уточнение «начала» философии: Хайдеггер и Левинас

«Только в новейшее время зародилось сознание, что трудно найти начало в философии, и причина этой трудности, равно как и возможность устранить ее были предметом многократного обсуждения»¹. Это знаменитое место выглядит как трюизм: с чего же еще можно начать философию, как не с «начала»? Раскрытие смысла кажущегося трюизма, претендующее хоть на какую-нибудь историко-философскую полноту, не входит в нашу задачу, — мы будем говорить о нем только применительно к позициям Хайдеггера и Левинаса. Предварительно следует заметить, что под «началом» мы будем понимать характер исходного опыта, положенный философом в основание своей концепции. Исходным толчком нашему рассмотрению послужило следующее место у Левинаса: “Dasein не берет на себя начало существования»².

Хайдеггер выстраивает фундаментальную онтологию посредством осуществления Dasein-аналитики. Подобный ход выглядит более чем логичным: и в самом деле, задавшись вопросом о бытии, нельзя не остановить своего внимания на весьма специфичном существе — имя ему Dasein. Ведь если все остальные сущие просто есть, то он есть тем способом, что понимает свое бытие. «“Сущность” этого сущего лежит в его быть. Что-бытие (essentia) этого сущего должно пониматься из его бытия (existentia)»³. Под Dasein’ом разумеется человек, точнее говоря, человек как онтологическая структура. «Своеобразие присутствия как бытийной конституции сущего “человек” только тогда усматривают сразу, когда в “вот”, в раскрытости, видят не только характер бытия

1 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М., 1970. С. 123.

2 Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером//Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 237.

3 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 42.

человека, но сущностную связь между характером бытия человека и бытием сущего в целом как таковым»¹.

Сделаем отступление для устранения возможных недоразумений. В нашем философском сообществе не принято использовать термины «Dasein» и «человек» как синонимы. Основание приводится следующее: «человек» есть предмет исследования философской антропологии; Хайдеггер же специально останавливается на отграничении аналитики присутствия от антропологии²; следовательно, нельзя понимать «Dasein» как «человек». Но мы не случайно оговорились: «человек как онтологическая структура», с такой поправкой наше выражение не может вызвать протеста даже у самого ортодоксального хайдеггерианца (пример тому вышеприведенная цитата из фон Херрманна). И в самом деле, какое сущее, кроме человека, способно не просто быть, но быть и понимать себя в качестве существующего? Эту особенность человека в разные периоды истории философии толковали по-разному: как ум, как сознание, как мышление и пр. Хайдеггер полагает наиболее адекватным толкование указанной способности как понимания, но речь все равно идет о человеке. Кроме того, подобное употребление терминов не есть сугубо наше изобретение, мы лишь следуем традиции, сложившейся во французской феноменологии. Согласитесь, что в контексте обсуждения соотношения позиций Хайдеггера и Левинаса это более чем уместно. (Вот образцы формулировок, в которых Левинас излагает позицию Хайдеггера: «Понимание бытия – характерная черта и основополагающий факт человеческого существования»; или: «Именно потому, что сущность человека заключена в существовании, Хайдеггер и обозначает человека термином Dasein (вот-бытие³), а не Daseindes (сущес-

1 Херрманн фон Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997. С. 41.

2 См. § 10 Бытия и времени. И при этом ср. со словами Левинаса: «Философия Хайдеггера не занимается человеком ради него самого». и несколько далее – «Но “Бытие и время” – также и антропология» (см. Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 246-247).

3 В.В. Библихин переводит как *присутствие*.

твующее)»¹; «Dasein, поставленное Хайдеггером на место души, сознания, Я...»².) Несмотря на определенную спорность такой традиции (которая заключается в том, что подобное словоупотребление все-таки несколько сужает поле интерпретации хайдеггеровской мысли), ее следует иметь в виду. Вот например что говорит Деррида, комментируя Левинаса: «Левинас под словом “существующее [existant]” почти всюду, если не всегда, подразумевает бытийствующего-человека [l'étant-homme], сущее [l'étant] в форме Dasein»³. И более того, такое направление понимания хайдеггеровской философии не есть собственно французское изобретение. С самого начала распространения и восприятия идей Хайдеггера наблюдается раскол, что видно на примере двух первых интерпретаций, данных «Бытию и времени» ближайшими сотрудниками и учениками Хайдеггера – Карлом Левитом и Оскаром Беккером. Беккер выступил со строго онтологической интерпретацией. Левит представил существенно иную позицию в своем габилитационном сочинении «Индивидуум в роли ближнего. Очерк антропологического обоснования этической проблемы» (1928). Фундаментальная онтология была заменена Левитом на антропологическую онтологию, руководящим принципом которой стало исследование конечного человеческого существа в современном мире.

Как видим, толкование позиции Хайдеггера с «антропологическим» уклоном обосновано по существу и укоренено в традицию философии XX века.

Вернемся к нашей теме и рассмотрим позицию Хайдеггера более подробно. «“Сущность” этого сущего лежит в его быть. Что-бытие (essentia) этого сущего должно пониматься из его бытия (existentia)». И далее: «бытие, о котором для этого сущего идет дело в его бытии, всегда мое»⁴. Определения крайне любопытные в

1 *Левинас Э.* Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 212-213.

2 *Левинас Э.* Ракурсы // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечность. М.-СПб., 2000. С. 295.

3 *Деррида Ж.* Насилие и метафизика // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000. С. 378.

4 *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 42.

историко-философской перспективе: достаточно заметить, что первая черта присутствия есть не что иное, как определение Бога, известное со времен схоластики. Но к этому мы еще вернемся, а пока сосредоточимся на смысле приведенных определений.

Если для рефлексивной феноменологии существенно представление об имманентности бытия феноменов сознанию, то для Хайдеггера, «"быть" в вот-бытии означает бытие-снаружи (*das Sein-ausserhalb-von*). Область, в которой все, что может быть названо вещью, может встречаться как таковое, есть сфера, предоставляющая этой вещи стать "там снаружи" общедоступной. Бытие в вот-бытии призвано это "снаружи" оберегать. Поэтому способ бытия вот-бытия в "Бытии и времени" охарактеризован через эк-стазы»¹. Так понимая человека, Хайдеггер устраняет главную трудность, стоящую перед рефлексивной феноменологией – невозможность достичь «самой вещи» с позиции самосознающего субъекта. Будучи присутствием, я осуществляю не себя, но вещь. Вещь есть, а я лишь условие данности вещи. Или так: вещь есть, даже если меня, констатирующего существование вещи, нет.

Но тогда в каком смысле существование в экстазе всегда мое? Мойность существования легко понятна для самосознающего субъекта, но в этом случае вещь есть всего лишь модус моего Я: происходит поглощение вещи сферой субъективного. Как совмещается экстатичность со всегдашней обращенностью присутствия на себя? Дело выглядит так, словно по поводу одной и той же ситуации в одном и том же отношении высказаны диаметрально противоположные суждения: «я поглощен вещью» и «вещь поглощена мною».

Оба суждения представляют собой абстрагирование моментов некой исходной целостной ситуации. Она состоит в том, что я застаю себя существующим, и существующим определенным образом. Я всегда уже вовлечен в некое существование, и в этом смысле я тождественен тому, что есть, но я застаю себя в существовании, и в этом смысле я отстранен от того, что есть, я рефлектирую происходящее. Мне принадлежит констатация происхо-

1 Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 114.

дящего, зато она всегда моя. До написания «Бытия и времени» (например, в лекциях летнего семестра 1923 г.) Хайдеггер именовал это двуединое обстоятельство фактичностью экзистенции: «Фактичность есть обозначение для бытийного характера “нашего” “собственного” вот-бытия»¹. Выражение «фактичность» удобно тем, что ясно указывает на наличие у присутствия специфической определенности. В «Бытии и времени» эта тема получает развитие в качестве вопроса о «кто» присутствия (см. § 25сл.).

Вообще, надо заметить, что хайдеггеровский текст ведет себя по отношению к читателю открывающе-скрывающим образом: разъясняя одно, ставит в недоумение по поводу следующего. Вот как сейчас: сущее, понимающее способ своего бытия, есть таким образом, что это бытие всегда мое (и это мы уже понимаем, но дальше сказано нечто неожиданное); с другой стороны, «два бытийных модуса собственности и несобственности коренятся в том, что присутствие вообще определяется через всегда-мое»². Тезис выглядит чрезвычайно странно: бытие может быть моим, но несобственным образом. Как это возможно? Все проясняется только при анализе экзистенциала «забота».

«Присутствие ближайшим образом и большей частью своим миром захвачено»³. Вещи, составляющие мир, характеризуются особым модусом существования – подручностью. Вещь представляет в этом модусе не только себя, но и то, для чего эта вещь предназначена; иными словами, вещь значит не только себя, но и нечто другое. Присутствие захватывают не вещи, но заинтересованность в значении вещи. В заинтересованности миром нам лучше именовать вещи не вещами, а утварью. Утварь – это не конкретное орудие, а тотальная расположенность чего бы то ни было в мире: мир предстает как тотальная подручность, орудийность. В этой тотальности

1 Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt/M., 1988. S. 7. Цит. по: Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 47.

2 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 43.

3 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 113.

прозревается заданность одного другим и отнесенность одного к другому. Подручность не есть внешняя явление (выставленность) вещи, а есть орудование утварью в соответствии с его внутренней природой, в соответствии с молотковостью молотка, или столовостью стола. Следуя подручности вещи, я проясняю для себя этот определенный мир, и, одновременно, я познаю себя как вполне определенного некто, участвующего в этом мире. Познав мир, я отвечаю на вопрос о кто присутствия. Обретенную определенность нельзя утратить с легкостью. «Кто – это то, что сквозь смену расположений и переживаний держится тождественным и соотносит себя притом с этой множественностью»¹. И, тем не менее, кто является не статической, но динамической характеристикой присутствия. Присутствие не парит как трансцендентальный субъект над миром и собой, но выступает как нечто живое, процесс существования.

Хайдеггер, впервые эксплицируя суть процесса существования (квинтэссенцией которого выступает забота), указывает три фундаментальных черты присутствия – экзистенция, фактичность и падение. (Эта триада в § 65 при обсуждении временности заботы преобразуется в более точную: *Geworfenheit* – покинутость, брошенность, фактичность; *Entwurf* – проект (аналог экзистенции); и *Verfall* – падение.) Человек есть присутствие, если участвует в жизни подручного бытия. Не он двигает поток жизни (т. е. поток отсылов от одной вещи к другой), он лишь отвечает на призыв бытия к участию. Что значит стол? Значит, пора обедать – если это сервированный стол. Присутствие не сервирует, напротив, стол своей сервированностью призывает значение, которое, в свою очередь, будучи значащим для присутствия, воспринимается последним как призыв, приглашение, зов. Присутствующий при подручном бытии не смешан с призывающей его чуждостью; и это присутствие как экзистенция.

С другой стороны, заботясь о бытии (что и есть ответ на зов бытия) присутствие не свободно от собственной определенности. Понимая свою определенность в качестве «кто», оно есть фактичное экзистирование. В свою очередь, «фактичное экзистирование есть не только вообще и

1 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 114.

индифферентно брошенная способность быть-в-мире, но всегда уже и растворившаяся в озаботившем “мире”»¹. Последний момент соответствует падению присутствия. В падении обнаруживается «возможность невозможности всякого отношения к..., всякого экзистирования»². Мы помним, что присутствие есть такое сущее, бытие которого всегда его собственное, и это сущее имеет определенность «кто», а не «что». Сказано, что в падении присутствие теряет собственность бытия, но что происходит с определенностью «кто»? Нельзя сказать, что она утрачена как определенность, ведь если не исчезает определенность мира, то никуда не денется и определенность присутствия. Скажем, я есть обедающий (кто) при сервированном столе (значащий мир). Но если утрачена собственность бытия, то утрачивается мойность «кто». Присутствие есть при не своем бытии и растождествляется со своей определенностью кто таким образом, что не может решить, кто же существует – я или кто-то другой – «не-Я». «Причем “не-Я” никак не означает тогда чего-то вроде сущего, которое сущностно лишено свойств “Я”, но имеет в виду определенный способ бытия самого “Я”, к примеру потерю себя»³. Отсюда ясно, почему речь идет о падении в безличное «люди». Вернемся к нашему примеру. Сервированный стол побуждает вести себя за ним так, как подобает, как ведут себя за ним приличные люди. Если я веду себя прилично (например, пользуюсь столовыми приборами и салфеткой по назначению), то тем самым я забочусь о сервированном столе, я пестую стол в его сервированности. Моя цель не утолить голод, а вести себя так, как подобает за столом. Но беда в том, что, поступая, как поступают люди, я утрачиваю себя. Ведь кто я такой? Я тот, кто поступает, действует тем, или иным образом, и если я поступаю как все, как люди, то я не отличаюсь от всех, я растворяюсь в людях. И чем более я воспитан, тем более я безлик.

Теперь, после аккуратного изложения позиции Хайдеггера, мы можем указать на его «начало», на тот опыт, что признается им исходным. Это опыт бытия в мире. Че-

1 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 252.

2 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 262.

3 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 116.

ловек (в том смысле, в каком он есть присутствие) обнаруживает себя вброшенным в некий определенный мир, он вовлечен в жизнь мира, в то обстоятельство, что любая вещь в мире живет в отсыле значений. И это вполне феноменологический опыт, он воспроизводим: всякий может поупражняться в деле заставания себя существующим в уже определенном мире. Но Левинас претендует на обнаружение более фундаментального опыта: опыта чистого существования до существующих, до сущего. Причина (побудившая его пересмотреть основание) в том, что он крайне серьезно (даже более серьезно, чем сам Хайдеггер) отнесся к попытке понять человека как экстатическое существо. «Главной идеей хайдеггеровской интерпретации человеческого существования представляется концепция существования как экстаза, возможного лишь как экстаз, устремленный к концу. Тревога, осознание небытия являются осознанием бытия в той мере, в какой само бытие определяется небытием. Бытие без тревоги было бы бесконечным бытием»¹. И если Хайдеггер исследует экстатичность уже сформировавшегося присутствия, то Левинас начинает с возникновения, с рождения экстатического существующего, с того, что ему предшествует – с анонимного акта-существования. Он рассуждает примерно следующим образом: уж если выходить из себя – то без остатка, и в первом экстазе меня нет вовсе – есть только ничье существование. Ну и, понятное дело, Левинас ясно отдает себе отчет в оригинальности этого тезиса, хотя нельзя сказать, что он сформулирован на пустом месте. «Мне не думается, чтобы Хайдеггер мог допустить акт-существования без существующего; для него это было бы нелепостью. Но все же есть понятие *Geworfenheit*... Таким образом, существующее вроде бы появляется только внутри предшествующего ему существования, а существование, похоже, не независимо от существующего»².

Развитие этой точки зрения представляет работа “От существования к существующему”. В тексте разрабатывается идея анонимного существования, когда нельзя от-

1 *Левинас Э.* От существования к существующему // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000. С. 9.

2 *Левинас Э.* Цит. соч. С. 31.

ветить на вопрос «что есть?» в форме личного предложения. Здесь уместны только безличные обороты: английское «there is», немецкое «es gibt» или русское «имеется» (в оригинале стоит «il y a»). Но это, так сказать, «речевая» сторона анонимного бытия, то, как оно выражается в речи, существо же его проясняется в сопоставлении с концепцией «жизненного мира» у Гуссерля. Жизненный мир есть мир «субъективно-соотносительного», мир-горизонт всех наших целей и устремлений, которые так или иначе реализуются в предметах; в нем наличествуют как вещи обыденного опыта, так и культурно-исторические реалии. В феноменологической установке мы осознаем жизненный мир как пред-данный и соотнесенный с нашей субъективностью, непрерывно наделяющей значениями (смыслами) предметы и отношения мира жизни¹. Конечно, некорректно понимать жизненный мир как нанизывание предметов и предметных областей, скорее, он есть универсальный горизонт. Интенциональная структура универсального горизонта характеризуется посредством связанного с каждым актуальным переживанием сознания горизонта дальнейших возможностей.

Искомый «ночной», анонимный мир лишен какой бы то ни было определенности, в нем нет никакого нечего, тут чистое существование без сущих. Любая «точка» в этом мире существует и не отсылает ни к какой другой точке. Последнее очень важно. В «жизненном мире» Гуссерля любое нечего значит другое нечего, отсылает к другому нечего, или просто что-то значит. Конечно, у Левинаса вообще не идет речи ни о каком нечего, но сопоставление с Гуссерлем все-таки корректно. В пределах жизненного мира любое «место» является определенным местом и отсылает к другому определенному месту (точнее, как мы уже упоминали, сознание удерживает дальнейшие возможности). «Осознание отдельной вещи, на которую в настоящий момент направлены мои интересы восприятия и действия, в сознание вводится из предметных внутреннего и внешних горизонтов. Внутренний горизонт охватывает все предметные определения, которые в на-

1 См. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Вопросы философии, 1992, № 7.

стоящее время не даны актуально, но которые, вероятно, со-представлены вместе с актуально данным. Внешний предметный горизонт относится к предметному полю, из которого выделен отдельный предмет. Остальные предметные поля тоже восприняты, т. к. они являются объектами моего поля восприятия»¹.

В «ночном» мире «имеется» мы погружаемся в неотвязное бдение, ум предельно пассивен и не может прервать бдение, не может выйти из тягостного присутствия пустоты. Чистое существование не порождено мыслью, но навязывается ей и, в сочетании с бесформенностью, может характеризоваться как страх бытия.

Начать с достоверности, лишенной всякого «нечто», значит решительно пересмотреть основы феноменологии (ср. у Гегеля: сознание знает нечто, с чем в то же время соотносится; и у Гуссерля: в исходном опыте туча значит дождь, нечто значит другое нечто, но и в том, и в другом случае определенное нечто выступает необходимой предпосылкой движения). Все сказанное по поводу отличия позиции Левинаса от позиции Гуссерля вполне применимо и по отношению к Хайдеггеру²; в самом деле, «структура бытия подручности [Zuhandensein] имеет характер онтологического отсылания от чего-либо к чему-либо»³, или так: «мир, как обладающая характером мира связность отношений таким образом заранее понимается присутствием, что оно отсылает себя по отношениям мира»⁴.

Суммируем первое возражение Левинаса. Опыт мира как системы пред-данных взаимосвязей (горизонтов), в которую вовлечен человек (в данном случае не важно, толкуем мы его как сознание или как присутствие), не есть начало философии, ему предшествует опыт чистого существования, лишённого сущих, а следовательно и взаимосвязей между ними. Правда, этот тезис выглядит несколько «умозрительно», а именно, остается под вопросом феноменологичность указанного опыта, его повто-

1 Херрманн фон Ф.-В. Жизненный мир и бытие-в-мире // Херрманн фон Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля: пер. с нем. Томск, 1997. С. 64.

2 Подробнее см.: Херрманн фон Ф.-В. Цит. соч. С. 58-76.

3 Херрманн фон Ф.-В. Цит. соч. С. 67.

4 Херрманн фон Ф.-В. Цит. соч. С. 70.

ряемость, воспроизводимость не только самим Левинасом, но и нами, читателями его текста. В 2003-2004 годах, в рамках нашего семинара мнения его участников разделились: большая часть коллег выразила серьезные сомнения в возможности опыта «il y a». Но в рамках данного сопоставительного исследования мы оставим в стороне выяснение этого вопроса и будем исходить из герменевтической «презумпции гениальности».

Следующий момент расхождения – хайдеггеровское понимание сути человеческого существования как заботы. Не следует упускать из виду тесную связь с предшествующими рассуждениями. «Dasein существует с намерением своего существования, то есть понимает его. Это “с намерением своего существования” характеризуется словом забота. Dasein берет на себя существование, заботясь о нем»¹. Существенно здесь то, что Dasein заботится не только о существовании (Левинас полагает даже, что не столько о существовании), а еще и о себе. Забота есть забота прежде всего о себе. Иными словами, Левинас упрекает Хайдеггера в некоторой «субъективности», в акценте на человеческой составляющей бытия в мире. Общеизвестно, что сходное обвинение новоевропейской философии выдвигал и сам Хайдеггер. Он тоже указывал на «субъективность» традиции, приведшей к забвению бытия и претендовал на выход за пределы этой традиции. Что же, Левинас полагает, что Хайдеггеру не удалось заявленное? Не вполне. С одной стороны, он замечает: «Хайдеггер описывает существование в терминах понимания – со всеми его удачами и неудачами. И он, тем самым, сближается с традицией классической философии»². Хайдеггер не изживает традицию, а лишь завершает ее. С другой стороны, нельзя не признать верность направления движения – именно обращенность на вопрос о бытии позволила ему подойти к пусть и частичному, но преодолению «субъективности» философской позиции. В этом отношении Левинас просто усиливает феноменологическую точку зрения: субъективность окончательно бу-

1 Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 237.

2 Левинас Э. Цит. соч. С. 260.

дет преодолена не в стремлении к самим вещам или к бытию, но в порыве к тому, что по ту сторону бытия.

Но мы несколько забежали вперед. Прежде всего следует аккуратно воспроизвести хайдеггеровское понимание заботы, чтобы яснее понять, от чего отталкивался Левинас.

С наибольшей ясностью тема заботы разработана в связи с анализом события присутствия с другими. «В структуре мирности мира лежит, что другие в своем озаботившемся бытии в окружающем мире кажут себя из подручного в нем»¹. «В способе бытия этого подручного лежит по сути указание на возможных носителей, кому оно должно быть скроено “по плечу”»². То есть ближайшим образом дело обстоит так, что, обнаружив себя вовлеченным в мир, я отдаю себе отчет в форме существования вещи: я вижу как есть утварь (не как наличноданное, но как подручное). Более того, форма существования вещи говорит не только о самой вещи, но и о возможности существования другого присутствия, которому подручно то же самое, что и мне. Подобно тому, как в мире отсылов (в жизненном мире) вещь значит не себя, но другую вещь, моя озабоченность вещью означает принципиальную озабоченность этой вещью (т. е. об этой вещи кто-то заботится, но не обязательно я).

Пока речь идет лишь о возможности другого, но уже ясна его принципиальная прозрачность, понятность. «В бытийной понятливости присутствия уже лежит понятность других»³. Другой понятен мне в силу того, что он доступен мне посредством мира. Другой опосредствован значащим, понятным миром, точнее говоря, «в мироокруженно озаботившем другие встречаются как то, что они суть; они суть то, чем заняты»⁴. Насколько понятен мир, ровно настолько же понятен и другой. Следует подчеркнуть: речь идет лишь о возможности другого, мы еще не находимся в действительном бытии к другому и не можем сказать каково наше отношение с другим. Пока ясно лишь то, что другой (как и я) есть присутствием-

1 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 123.

2 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 117.

3 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 123.

4 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 126.

размерное бытие. Как я есть то, чем я занят, так и другой есть то, чем занят он. Как я в некотором смысле не тождественен тому, чем занят, так и другой. Хайдеггер закрепляет это следующим образом: «способ бытия внутримирно встречного присутствия других отличается от подручности и наличности»¹, и «“другое” сущее само имеет бытийный род присутствия»².

Событие есть экзистенциальная определенность бытия-в-мире присутствия, т.е. присуще присутствию от него самого из его образа бытия, а не возникает на основе явления других. Воспроизведем, каким образом бытийствует присутствие. Я застаю себя существующим в определенном, значащем мире. Обнаружив определенность мира, одновременно я обнаруживаю себя как определенного некто. Мое кто выражается в орудовании утварью в соответствии с ее подручностью – это обстоятельство кратко именуется заботой. Теперь мы можем быть более точными: Хайдеггер различает – быть при подручном (при подручных вещах) есть экзистенциал озабоченности; а быть с внутримирно встречающим событием (с другим присутствием) есть экзистенциал заботливости. Забота выступает бытийным устройством присутствия в его бытии к озаботившему миру, в его собственном бытии к самому себе, и в совместном бытии с другим присутствием. «Соприсутствие должно интерпретироваться из феномена заботы. Этим сущим³ не озабочиваются, но заботятся о нем»⁴.

Есть две крайние возможности осуществления заботы:

1. заботливость берет на себя то, чем надо озаботиться, вместо Другого; Другой при этом выброшен со своего места, лишается причастности к бытию;

2. заботливость, сущностно касающаяся собственно заботы (т. е. экзистенции другого), а не чего, его озаботившего, помогает другому стать в своей заботе зорким и для нее свободным⁵.

1 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 118.

2 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 124.

3 Другим Я, другим присутствием – И.З.

4 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 121.

5 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 122.

Ранее мы говорили о возможности бытия с другими посредством подручного, теперь переходим к тому, каково это бытие как таковое. Тут мы можем подкрепить свое понимание ссылкой на анализ, проделанный Е.В. Борисовым. Ближайшим образом я и другие объединены только подручным (в заботе №1). Если я действительно забочусь о подручном, если я действительно понимаю этот мир и понимаю того другого, кому этот же мир подручен, то другого как Другого для меня нет. «В самом деле, в экзистенциальном рассмотрении понимание – это не знание о каком-либо внешнем (по отношению к понимающему Dasein) предмете, но ”бытийное исполнение открытости”, это осуществление понимаемого “предмета” в бытии самого понимающего – бытие понимающего в качестве понятого. Но очевидно, что это определение понимания неприложимо к собственному пониманию Другого в его инаковости»¹. Оказывается, ближайшее событие с Другим уничтожает Другого как иного для меня: «мое бытие – это и есть бытие другого»². Исчезает не только другой как другой, но и Я как собственное бытие. «Это означает, что я не существую в повседневности как я сам: несобственное бытие Dasein есть не что иное, как его собственное небытие. Я не существую как сам, но существую как другой, не “сходным образом”, но так, что Я есмь другой»³. При том, что нет ни меня, ни другого, присутствие погружается в некое безличное существование; и хотя говорится, что «повседневное бытие с другими не само есть, другие отняли у него бытие»⁴, но нельзя думать, что в тождестве Я и Другого торжествует другой. «Эти другие не определенные другие. “Кто” тут неизвестного рода, люди»⁵.

Очень важен вопрос о судьбе определенности «кто» присутствия. Как кажется, неопределенность «кто» людей следует понимать так, что присутствие вовсе теряет

1 Борисов Е.В. Негативность понимания Другого в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Понимание и существование: Сб. докл. международного науч. семинара / Отв. ред. Т.В. Щитцова. Минск, 2000. С. 25-26.

2 Борисов Е.В. Цит. соч. С. 24.

3 Борисов Е.В. Цит. соч. С. 24.

4 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 126.

5 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 126.

свою определенность «кто», и становится никем, пустым местом. Но это ложная интерпретация. «Люди существуют способом несамостояния и несобственности. Этот способ быть не означает никакого умаления фактичности присутствия, и человек как никто вовсе не ничто. Наоборот, в этом способе быть присутствие есть *ens realissimum*»¹. Фактичность присутствия, определенность кто, не утрачивается – изменяется экзистенциальная модификация присутствия; еще точнее сказать, что экзистенциальность присутствия сменяется его экзистентностью. Я, как определенный некто, неизменен в отношении своего содержания («кто» моего присутствия никуда не делось), изменяется то, как я существую, изменяется форма моего существования, экзистенции: «собственное бытие самости есть экзистенциальная модификация людей»². Ключ к пониманию того, чем различаются формы существования, заключен в титуле павшего присутствия – *realissimum*.

Перевод этого слова не очевиден. Вполне прозрачно, что перед нами прилагательное в превосходной степени, но каково его значение в нашем случае? Варианты «самое реальное» и «самое действительное» ничего не проясняют. Следует вернуться к значению корня *res* – вещь. Получается так: присутствие есть самое вещественное сущее, то сущее, которое более всего похоже на вещь. В падении присутствие утрачивает ту выделенность из всего прочего сущего, о которой шла речь с первых страниц трактата. Что случилось? Нельзя же предположить, что человек превратился в стол или стул. Речь не об этом, конечно, «не-Я» никак не означает чего-то вроде сущего, которое сущностно лишено свойств «Я», но имеет в виду определенный способ бытия самого «Я», к примеру, потерю себя»³. Изменился способ бытия, форма существования человека, и если раньше бытие присутствия не было ни наличностью, ни подручностью, то теперь бытие повседневного бытия-друг-с-другом онтологически приближается к чистой наличности⁴.

1 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 128.

2 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 130.

3 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 116.

4 см. Хайдеггер М. Цит. соч. С. 126-130.

Встает вопрос: можно ли прояснить чем именно различаются способы временения (формы бытийствования). В самом общем виде все достаточно прозрачно: присутствие сохраняет неизменным себя как содержание (чтойность, а точнее, ктойность), но это содержание существует разными способами, и вот то, как экзистирует ктойность, и составляет форму присутствия. Различие маркируется терминами «собственное» и «несобственное». Ктойность есть либо как собственная, либо как несобственная определенность присутствия. Но ведь совершенно недостаточно простого указания на различность форм, необходимо продемонстрировать действительное различие их. Мы полагаем, что ключ к этой действительности дает бытие-к-смерти. Очень любопытное обстоятельство: только смерть проясняет жизнь в ее действительности.

Все построения разворачиваются на почве фактичности, ктойности *Dasein*. Если речь идет о том, что присутствие, будучи определенным «кто», норовит утратить мойность фактичности, то говорят о падении присутствия в люди. Если же дело идет о динамике удерживания тождественности «кто» сквозь смену расположений и переживаний, то все о той же фактичности говорят как о брошенности присутствия. Тему внутренней динамики кто мы еще не затрагивали, суть ее в следующем: обнаружив свою захваченность миром, я одновременно обнаруживаю себя в качестве определенного некто. В того или иного кто меня превращает орудование утварью в соответствии с ее подручностью. А раз так, то со сменой мира должно смениться и мое кто. Но Хайдеггер говорит нечто другое: «кто – это то, что сквозь смену расположений и переживаний держится тождественным и соотносит себя притом с этой множественностью»¹. Я прилагаю определенные усилия к сохранению себя, своей ктойности. Моя фактичность как брошенность способна в расположении присутствия навязывать себя себе самому. «Присутствие, пока оно есть что оно есть, оказывается в броске»². Поскольку присутствие само себе навязывает свою фактичность, постольку Хайдеггер определяет на-

1 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 114.

2 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 179.

бросковый характер присутствия как с в о б о д у. Эмманюэль Левинас, демонстрируя собственное понимание фактичности, переформулирует эту же мысль острее: я п р и к о в а н к самому себе, я принужден снова и снова возвращаться к определенному себе. Он делает акцент на том, что если я не буду набрасывать себя как одного и того же некто, у меня не будет оснований к сохранению самотождества и я исчезну как существующий. Вопрос стоит так: либо я воспроизвожу себя как все такое же определенное кто, либо я попросту исчезну. Ни о какой свободе речь не идет. Понятно, что я выбираю воспроизводство себя, но не могу же я при этом не чувствовать принужденность собственного выбора.

Собственно говоря, мы можем уже сейчас выявить основания упрека Хайдеггеру в остаточной субъективности позиции. *Dasein* удерживает себя как вполне определенного кто, навязывает себя себе же – в этом и проявляется то, что Левинас называет заботой прежде всего о себе. Эта тема принимает интересный оборот в связи с обозначением сущности *Dasein* через понятие *conatus*¹. Последний термин Левинас извлекает из философии Спинозы. Ср. у последнего определение *conatus essendi*: «Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)»; и далее: «Стремление вещи пребывать в своем существовании есть не что иное, как действительная (актуальная) сущность самой вещи»². Не правда ли, чрезвычайно напоминает определение присутствия?

То, что в параграфе о смерти идет обсуждение динамики ктойности, видно из следующего места: «как брошенное бытие-в-мире³ присутствие всегда уже вверено своей смерти»⁴. Конечно, смерть есть некоторая предельная ситуация, но именно за счет этой крайности в присутствии яснее видно то, что составляет его (присутствия) существо. Сказано: «смерть как возможность не дает присутст-

1 Подробнее см.: *Левинас Э. Бог, смерть и время // Метафизические исследования. Вып. 10. Религия. СПб., 1999. С. 230-242.*

2 См. теоремы 6 и 7 в третьей части «Этики». *Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 432.*

3 Мы помним, что в брошке задается фактичность или ктойность.

4 *Хайдеггер М. Цит. соч. С. 259.*

вию ничего для осуществления и ничего, чем оно как действительное само могло бы быть. Она есть возможность невозможности всякого отношения к..., всякого экзистирования»¹. Быть присутствием значит относиться к тому, при чем присутствуешь. И если не можешь быть в отношении, то не можешь быть вовсе. То, что этот тезис выражает истину смерти, подтверждается Херрманном: «свою собственную смерть оно [присутствие] в том случае понимает изначально, если она раскрыта ему как возможность совершенной невозможности присутствия»².

Наблюдается диалектическое единство: присутствие есть как определенное некто, но умерло как способ существования. Любопытно, что для присутствия важен способ существования, и совсем не важна собственная определенность. Присутствие как присутствие состоит в том, чтобы быть в отношении и к миру, и к себе; как только присутствие как отношение утрачивает себя, оно тут же становится *ens realissimum*.

Повторимся, присутствие как присутствие есть отдающее в себе отчёт отношение. Тогда как следует понимать экстатическую природу присутствия? Ключевым тут является различие сущности и существования в предмете, различие сущего и бытия. Если присутствие экстатически погружается в сущее как сущее (в сущность вещи), то оно утрачивает себя как отношение, падает в люди, и превращается в *ens realissimum*. Такая возможность тематизируется как забота №1, и в нашем исследовании имеет ещё то значение, что делает невозможным опыт соприсутствия, встречу Другого как Другого. Иной исход экстаза предлагает забота №2.

«Заботливость, сущностно касающаяся собственной заботы – то есть экзистенции другого, а не чего, его озаботившего, помогает другому стать в своей заботе зорким и для нее свободным». В данном случае мы захвачены не вещью, а тем, как вещь озабочен некто другой. «Предметом» экстаза выступает не то, что есть, а то, как этим озабочен другой. Наряду с этим и в отношении соб-

1 Хайдеггер М. Цит. соч. С. 262.

2 Херрманн фон Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля: Пер. с нем. Томск, 1997. С. 91.

ственного существования нам должно быть интересно собственное как, а не что. Результат, в общем и целом, нам уже знакомый: предмет нашего устремления – бытие, т. е. экзистенция, не просто существование присутствия, а существование в своем как. Построение Хайдеггера тут не прерывается, но дальнейшее движение (разработка тем совести, решимости, временности) не является необходимым в рамках нашей работы.

Может сложится впечатление, что Левинас отрицает результаты предшественников, но ничего не утверждает положительно. Это не так. Собственно говоря, самое важное уже сказано: опыту бытия-в-мире предшествует опыт безличного существования. Разговор о заботе как центральном экзистенциале хайдеггеровского *Dasein*, потребовался для выявления, условно говоря, «субъективного» следствия из нового начала, того как повлияло новое начало на «человека», на «сознание». Изменения следующие: на смену свободной заботе приходит несвободная ответственность, и аффективность без интенциональности заступает место определенности «кто» присутствия, вброшенного в мир. Между прочим, уже из содержания выдвигаемых тезисов видна оригинальность Левинаса как мыслителя. В самом деле, будь он просто отрицателем позиции Хайдеггера, его тезисы выглядели бы следующим образом: до опыта обнаружения себя в определенном мире, и в силу этого себя как определенного некто, есть опыт «пустого бытия» и «пустого Я». Вмesto этого он заявляет об опыте пустого бытия, но уже определенно-го Я (ведь аффективность есть не что иное как положительная определенность субъекта).

Но как указанные тезисы согласуются с его же собственными претензиями к Хайдеггеру? Коротко говоря, Левинаса нельзя упрекнуть в субъективности его позиции т.к. его аффектированный субъект предельно пассивен (именно в этом смысле говорится о несвободе и ответственности), тогда как классическое понимание субъекта предполагает его активность – собственно говоря, активность конститутивна для всякого субъекта.

Е.А. Маковецкий

Социальный метод: Левинас, немного о любви

В известном фрагменте из «Бытия и ничто» Сартра речь идёт о проекте¹. Ещё – о невозможности любви, соблазна и мазохизма, разворачиваемых в субъект-объектной аналитике. Когда в третьей «Матрице» красивый индус определяет любовь как связь двух субъектов, мы понимаем, что это невозможная любовь.

Мы можем представить себе проект в двух видах. Во-первых, как план, как то, что до времени существует не в полную меру своего бытия, зато после времени воплощения становится чистой интеллигибельной схемой воплощённого. Таков проект дома, служащий после завершения строительства компасом для всякого рода модернизаций и ремонта. После того, как дом построен, стрелка этого компаса всегда указывает в прошлое. Этот проект не мыслим и не существует вне времени. Во-вторых, можно представить себе проект как «экстатический проект». Хайдеггер пишет: «"Бросающее" в проекте, выбрасывании смысла – не человек, а само Бытие, посылающее человека в эк-зистенцию бытия-вот как существо человека»². Это уже совсем другой проект, мера бытия здесь абсолютна.

Скорее всего, в «Первичном отношении к другому» речь идёт о проекте второго вида³. Именно он говорит о

1 *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002. Ч. 3, гл. III, п. 1.

2 *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 205.

3 Не будем забывать и о третьей возможности: сартровский проект – это ни план, ни Dasein, а философский троп, иронический приём, используемый Сартром, чтобы продемонстрировать бессилие субъект-объектной аналитики, – какую он применяет в разборе первичного отношения к Другому, – именно для этого разбора первичного отношения к Другому. Сартр иронически высмеивает в этом фрагменте именно субъект-объектную аналитику и делает это даже в большей степени, чем говорит о любви, соблазне и мазохизме. В самом деле, как

человеческом, а не объективном воплощении. В эпистеме двадцатого века человек не является объектом, - и это, несмотря на воинствующий позитивизм тех наук о человеке, о которых Гуссерль писал ещё в «Философии как строгой науке». Человек не является и только «Я», поскольку «Я», как говорит Левинас, в строгом смысле, не существует, оно – способ «существовать»: «Я есть не изначально существующее, а способ самого акта существования... оно, строго говоря, не существует»¹. В новой эпистеме человек не сводится ни к *cogito*, ни к объекту, и это характеризует её как нельзя лучше: в новой эпистеме основанием бытия является не разум, а взгляд Другого, причём Другой, по утверждению Сартра, никак не категория, а этот вот конкретный другой, онтологическая опора моей трансценденции, наделённая собственным именем.

В рассказе Татьяны Толстой «Смотри на обороте»² героиня приезжает в Равенну, чтобы увидеть собственными глазами знаменитые мозаики, о которых много лет назад ей многими восклицательными знаками пытался поведать отец. Мозаики действительно оказались замечательными, однако не настолько, чтобы полностью затмить хитроумие итальянцев, установивших во всех соборах аппараты, включающие прожектора, которые освещают мозаики только после того, как в них бросишь монетку. Героиня решает, что жадничать не стоит, и ходит из собора в собор в сопровождении всё увеличивающейся группы менее щедрых туристов. И вот, наконец, знаменитая гробница, оставленная на сладкое. Толпа туристов набивается в сырое, пахнущее мышами помещение, закрываемая спинами без того узкие окна. Они стоят во мраке гробницы как грешники в аду. Каждый ожидает, что монетку опустит кто-то другой, и все вместе ожидают этого от нашей героини, но та уперствует. Щекотливое ожидание

можно говорить о том, что существует не на самом деле и быть при этом уверенным, что тебя твои читатели поймут как раз наверняка. Пафос Сартра можно обозначить так: Вы знаете, что любовь есть, поэтому читаете, я знаю, что любовь есть, поэтому пишу, но давайте посмотрим на это взглядом философа-эссенциалиста и увидим, что ему видятся одни проекты там, где мы живём; давайте задумаемся о его методе.

1 Левинас Э. *Время и Другой*. СПб., 1999, С.39.

2 Толстая Т. *День*. М., 2003.

длится невыносимо долго. Вдруг раздаётся характерный щелчок, и невидимый до сих пор свод озаряется ярким светом. Все поднимают глаза, над ними – дивные картины рая. Люди задирают головы, не могут оторвать глаз, а монетки одна за другой падают в аппарат. Наконец, героиня протискивается через толпу, чтобы увидеть благодетеля. Перед ней – пожилой мужчина, он сидит в инвалидном кресле, нашаривает в коробке, стоящей на коленях, одну монетку за другой и опускает их в аппарат. Глаза его направлены в пустоту, и сразу становится понятно, что он слеп, только девушка, стоящая рядом, смотрит на рай, потом наклоняется к старику и что-то шепчет. А в его слепых глазах стоят слёзы. Он видит рай.

Что нужно сделать, чтобы увидеть рай? Можно ли вообще увидеть его собственными глазами? Скорее всего, всё должно быть так, как описывает Толстая: только Другой, - конкретный Другой, а не категория, - бросает монетку, чтобы все могли увидеть рай; и только конкретная девушка может увидеть рай так, чтобы из глаз слепого старика полились слёзы. Только так героиня смогла увидеть Равенну глазами своего давно умершего отца.

Если бытие может быть одиноким, то Рай и Ад открываются только благодаря Другому. Рай и Ад – вот, по меньшей мере, то, что открывается в мире, построенном не на *сogito*, а на взгляде Другого.

Давайте теперь сравним два возможных взгляда – субъекта и Другого – на одни и те же вещи: сартровские любовь, соблазн и мазохизм. Возможность этих вещей в естественном свете разума всецело исчерпывается проектом: они существуют лишь как проект, существуют в перспективе времени. Настоящая любовь субъекта – это всегда будущая или прошлая любовь, всегда проект или воспоминание. Сартр выписывает тройкую разрушимость любви. Во-первых, любить значит хотеть, чтобы тебя любили; т.е., чтобы и другой хотел, чтобы любили его. Любовь тогда – это система бесконечных отсылок. Во-вторых, «пробуждение другого всегда возможно, он в любой момент может сделать меня в своих глазах объектом...»¹. И в-третьих, «любовь есть абсолют, постоянно превраща-

1 Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому. // Проблема человека в современной западной философии. М., 1989, С. 226.

емый самым фактом существования других в нечто относительное»¹. Другой попросту может отвернуться, тогда ни о какой обеспеченности моего существования не будет и речи.

Сартр, выписывая субъект-объектную аналитику отношения к Другому, видит следующую схему отношения к Другому в качестве стопроцентного алиби полноты моего бытия: Другой, оставаясь свободным, неотрывно приковывается ко мне взглядом, гарантируя мне бытие. Сартр сравнивает такое бытие с онтологическим доказательством, признавая, что оно доступно лишь Богу. Это действительно так: глядеть на мир собственными глазами и при этом видеть себя со стороны человек не может. Метафизический же парадокс ситуации заключается в том, что невозможно одновременно быть абсолютным субъектом и в полной мере объектом, сохраняя при этом единство собственного бытия. Здесь неизбежно раздвоение, которое, будучи осмысленным, становится хитростью. Я хочу быть собой и Другим одновременно – фигура безответственного бытия. И если её не преодолет хитрец, то в ней останется шизофреник, не понимающий, почему отказ от ответственности чреват помутнением естественного света разума². К счастью, на пути действия этого парадокса стоит принцип различия или, как говорит Сартр, двойного внутреннего отрицания, означающий, что я отличаюсь от Другого иначе, чем он отличается от меня³. То есть отождествление меня и Другого невозможно. Мне же

1 Там же.

2 Неответственный разум – нонсенс, разум не может порвать с риском естествоиспытания и ответственностью паскалевского пари, иначе он теряет свой статус основания, девиз *cogito ergo sum* разрывается пополам.

3 Приводим соответствующее место в переводе В.И. Колядко: «этот идеал (быть одновременно и самим собой и другим, как Бог - *Е.М.*) мог бы реализоваться, если бы я преодолел первоначальную случайность моих отношений с другим, то есть если бы не было никакого отрицательного отношения между отрицанием, которым другой делается другим, чем я, и отрицанием, которым я делаю себя другим, чем он...эта случайность непреодолима...» *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 381. По-сути, я не только не могу *совершенно* признать факт своей смертности, но даже до конца осознать того факта, что для кого-то *Я* могу быть *Другим*, именно этот последний факт утверждается принципом различия.

требуется приковать к себе взгляд Другого, завладеть им так, чтобы Другой оставался при этом свободным. Я пытаюсь реализовать этот проект в любви, соблазне и мазохизме, но неизменно терплю фиаско в силу именно того факта, что мне в качестве глядящего субъекта и объекта взгляда Другого необходимо базисное тождество его и моей субъективности, его и моей объективности, достигаемое только нашей полной редуцируемостью до субъекта и объекта. Необходимо, чтобы различие было полностью исчерпано субъект-объектной дихотомией, помещённой внутри меня. Тогда Другого бы не было, а я был бы Богом. Но ведь это единственный способ обретения полноты бытия под взглядом Другого в субъект-объектной аналитике. Однако взгляду Другого открывается, по словам Сартра, как раз-таки тайна. Взгляд или разум Другого видит то, что остаётся тайной и для него. Если он – основание моего бытия-для-другого, то ответственен за него я сам. Одна и та же тайна таится от нас по-разному: от меня ускользает основание, от него – ответственность. Пожалуй, лучшая транскрипция тайны отношения к Другому принадлежит В. Янкелевичу: смерть; собственную смерть невозможно пережить, смерть это всегда смерть Другого¹. Между мной и Другим стоит тайна, поглощающая все лучи естественного света разума. Это смерть, являющаяся для разума небытием. Как говорит во «Времени и Другом» Э. Левинас, «нам это понятие (смерти, тайны смерти – *Е.М.*) понадобится, чтобы распознать некое отношение внутри субъекта»². Т.е. действительность смерти дана не просто человеку, возникающему в сумме эмпирической и трансцендентальной субъективности, она прорастает из самой субъективности, заставляя нас озабоченно всматриваться в её недра и, будучи захваченными риском потери души, соглашаться с ответственностью за неё, которую разум возложил на себя. Если ты доверишься образам, возникающим в естественном свете разума, если делаешь разум основанием собственного бытия, то должен быть готов к небытию. Прекрасно при этом зная, что именно в пучине небытия, только там ты

1 См.: Янкелевич В. Смерть. М., 1999.

2 Левинас Э. Время и Другой. СПб., 1999. С. 25-26.

мог бы найти Другого, увидеть его глазами Рай, его муками пережить Ад.

Не об этом ли рассматриваемый фрагмент Сартра: любовь, соблазн, мазохизм, полнота бытия с Другим вообще – всё это возможно. Тогда чем всё это должно бы предстать, если отказаться от субъект-объектной аналитики? Чем, если не проектом? Разумеется только тем, что не обусловлено временем, а именно, – мечтой.

След мечты в современных аналитиках представлен лишь укороченным хвостом желания. Желание, лишённое собственного эйдоса, – радости, – предстаёт симулякром и только этот его порядок признаётся в XX веке легитимным. Однако, даже желание, несущее радость – это ещё не мечта. Первое – интенционально, вторая – непереходна. Мечта, скорее, конституирует некий идеальный порядок, в то же время обладая принципом индивидуации. Мечта, если угодно, – светлый образ личности, реализованный господином и сохраняющий человеческую сущность раба перед лицом той опасности, которой грозит вождление. Но если в диалектике самосознания реализация мечты возможна, то в отношении с Другим, охраняемым принципом различия, нет. Мечта не реализуется, при этом мера её действительности больше, поскольку мечта мало подвержена изменениям и в большей мере является причиной, чем следствием порядка реальности.

И если в качестве проекта любовь, соблазн и мазохизм всегда остаются нереализуемыми, то они же в порядке мечты с самого начала не реальны, зато в полной мере действительны. Более того, их действительность даже избыточна: экспансия принципа индивидуации, не затрагивая двойного внутреннего отрицания, стирает внешние различия. Так *все* влюблённые пары похожи, любовь делает сумасшедшими *всех* людей.

Строго говоря, в субъект-объектной аналитике нет не только любви, но и Другого. Как справедливо замечает Левинас¹, либо объект поглощается субъектом в познании, либо, наоборот, – в экстатических практиках. Кроме того, мы, оставаясь на позиции *cogito*, никогда не можем быть уверены в том, что наша «объективная реальность»

1 См. Э. Левинас *Время и Другой*. СПб., 1999.

мог бы найти Другого, увидеть его глазами Рай, его муками пережить Ад.

Не об этом ли рассматриваемый фрагмент Сартра: любовь, соблазн, мазохизм, полнота бытия с Другим вообще – всё это возможно. Тогда чем всё это должно бы предстать, если отказаться от субъект-объектной аналитики? Чем, если не проектом? Разумеется только тем, что не обусловлено временем, а именно, – мечтой.

След мечты в современных аналитиках представлен лишь укороченным хвостом желания. Желание, лишённое собственного эйдоса, – радости, – предстаёт симулякром и только этот его порядок признаётся в XX веке легитимным. Однако, даже желание, несущее радость – это ещё не мечта. Первое – интенционально, вторая – непереходна. Мечта, скорее, конституирует некий идеальный порядок, в то же время обладая принципом индивидуации. Мечта, если угодно, – светлый образ личности, реализованный господином и сохраняющий человеческую сущность раба перед лицом той опасности, которой грозит вождление. Но если в диалектике самосознания реализация мечты возможна, то в отношении с Другим, охраняемым принципом различия, нет. Мечта не реализуется, при этом мера её действительности больше, поскольку мечта мало подвержена изменениям и в большей мере является причиной, чем следствием порядка реальности.

И если в качестве проекта любовь, соблазн и мазохизм всегда остаются нереализуемыми, то они же в порядке мечты с самого начала не реальны, зато в полной мере действительны. Более того, их действительность даже избыточна: экспансия принципа индивидуации, не затрагивая двойного внутреннего отрицания, стирает внешние различия. Так *все* влюблённые пары похожи, любовь делает сумасшедшими *всех* людей.

Строго говоря, в субъект-объектной аналитике нет не только любви, но и Другого. Как справедливо замечает Левинас¹, либо объект поглощается субъектом в познании, либо, наоборот, – в экстатических практиках. Кроме того, мы, оставаясь на позиции *cogito*, никогда не можем быть уверены в том, что наша «объективная реальность»

1 См. Э. Левинас *Время и Другой*. СПб., 1999.

совпадает с действительностью. «По крайней мере для нас, людей»¹ - мир таков. Каков же он «на самом деле» нам не ведомо. И в этом смысле позитивистский проект смотрит на нас с грустной улыбкой разочарования, сводящего истину к пользе. Но что толку в этой пользе, если всегда есть сомнение: не колим ли мы орехи портативной машиной времени? То, в чём тонет естественный свет разума, направленный на Другого, является неизбежными сумерками солипсизма. После которых так же неизбежно поднимается заря новой онтологии, построенной на отношении к Другому. И если новоевропейский метод находит своё завершение, как кончается путь, в интересубъективности, то какова же рациональность нового метода, на чём, если не на *cogito*, он может быть построен? Иначе, как возможно отношение к Другому, или почему собственную смерть и Рай можно увидеть только глазами Другого, или в его глазах? Почему, если любовь существует только в проекте, то её действительность, её действие бесспорно?

В основе ответа на все эти вопросы (на самом деле лишь на один вопрос: о рациональности нового метода) лежит различие бытия и сущего, которое, по словам Левинаса, впервые проделал в «Бытии и времени» Хайдеггер, а разделил их уже сам французский философ. Действительно, если Хайдеггер различает сущее и бытие, то никогда их не разделяет: для него бытие – это всегда бытие сущего. Не так у Левинаса, который полагает возможным развести существующее (*existant*) и его «существовать» (*exister*), его действие. Если сущее всегда определено или стремится к этому, является личностью или её зачатком, то это имя. А существование как действие, абсолютная неопределённость, то, чего в строгом смысле нет, ведь оно не сущее, - это глагол. Бытие здесь – глагол, невидимая глазу подоплёка мира, его изнанка. Левинас, определяя «существовать», приводит в пример воображаемое «безличное поле сил» или реальную бессонницу. Но лучшим примером, кажется, является рамка, как её описыва-

1 *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998. С. 75. – выражение из самого начала «Трансцендентальной эстетики».

ет в «Хрупком абсолюте» Славой Жижек¹. Жижек отвечает на вопрос, почему, например, экскременты или пустые банки из под пива, помещённые в рамку или в музей, являются произведением искусства так же как, скажем, Мона Лиза. Дело в том, что произведение искусства – это своего рода указатель на возвышенный объект, так, глядя на Мону Лизу, мы видим в ней не просто творение Леонардо, а прекрасную женственность, красоту саму по себе. Рамка, обрамляющая полотно, выхватывающая его из мира, делающая мир вокруг пустым и незначительным, указывает одновременно направление и дистанцию от конкретного холста до возвышенного объекта. Рамка – это знак пустого места, знак святого места, которое, как известно, пустым не бывает. Когда же зритель, приходя в музей, видит перед собой экскременты, то его естественной реакцией будет: «это не искусство!», - в которой он, апофатическим образом отрицая технику представленного ему произведения, утверждает сам возвышенный объект. Экскременты, помещённые в рамку, будят возвышенный объект, указывают на него апофатически так же, как катафатически указывали на него полотна Леонардо. Значит они – произведения искусства. В этом примере есть две пустоты – одна, вокруг рамки, представляет собой небытие: там ничего нет; совсем другая пустота внутри, это пустота-бездна между произведением-указателем и возвышенным объектом. Она бездна и в случае Моны Лизы, и в случае экскрементов – но это бездна «святого» места, места, наполняющего бытием любую вещь, оказавшуюся там. Эта пустота, эта рамка и есть бытие как глагол, глагол бытия.

И если естественный свет разума тонет в непроглядной темени смерти, теряется в божественном сиянии Рая, то как возможно за этой пеленой разглядеть Другого? Как возможна действительность любви, если вся её субъективная рациональность исчерпывается проектом? На каком основании осуществляется единство с Другим? Если смерть и Рай расщепляют на атомы всякое сущее, если сквозь них не проникнуть ни одной вещи, то не напряжение ли глагола связывает меня с Другим? Если уничто-

1 См. С. Жижек Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие. М., 2003.

жить все прекрасные вазы на свете, то исчезнет ли идея прекрасного самого по себе? Если вдруг исчезнут все произведения искусства, даже все музеи и рамки, исчезнет ли Возвышенный объект? Исчезнет ли действительность святого места, наделяющая полнотой бытие-глагол, производящая в нём сущее? Нет, конечно. Действительность бытия, ведь, в порождении сущего и состоит. Не бывает немых глаголов, вся их пустота для разума полностью уместается в действительности смерти, Рая и Ада, где нет вещей, но существует только немое напряжение, открытое не только любви, соблазну и мазохизму, но и множеству вещей, существующих не в субъект-объектной аналитике, а в действительности бытия с Другим. Вот это напряжение бытия-глагола, сквозь непроходимую для разума границу субъективности, связывает меня с Другим, рождая действительность таких вещей, которые неподвластны разуму, поскольку действительность их не объективна, а напряжённа, действенна, взаимна.

Действительность любви - это действительность, принципиально раскрывающаяся лишь одновременному пристальному взгляду сразу с двух сторон. Если любовь – вещь, то вещь без изнанки, без тени, без сомнения и слепого пятна. Она не феномен и не ноумен. И если мы искали иную рациональность для нового метода, то это рациональность бытия-глагола, святого места, чистого напряжения, приводящего в действие мир без изнанки. Мы называем этот новый метод социальным, поскольку полностью соглашаемся с феноменологической оценкой социальности: её основа – отношение к Другому.

И суть социального метода состоит в том, чтобы не просто увидеть мир иначе, а иначе по нему идти, видеть и идти к любви, Раю и смерти не как к имени и вещи, а как к глаголу. Бытие-глагол оставляет всё бытие имени, всю полноту личности – тому, кто идёт: мне и Другому. А осуществление этой полноты возможно лишь через то, что лежит между нами и нас связывает. Так получается мир без изнанки.

Д. У. Орлов

Лицо и феномен: опыт фациализации вещей

*Таинство вещей есть источник
всяческой жестокости в отношении людей.*

Э. Левинас

*Любая вещь может быть Господом Богом.
Нужно только ей сказать.*

Р.-М. Рильке

1.

Пафос деятельности субъекта, ведущего упорную борьбу за существование, — не свое собственное, а *Другого*, — в поле мышления Левинаса обусловлен фундаментальной интуицией того, что в сущем, даже среди его самых темных и непривлекательных сторон, не находится ничего такого, что не могло бы возыметь лицо или, переводя в феноменологические термины, не могло бы исполниться смысла. Категория вещи в первом приближении составляет едва ли не самую радикальную оппозицию категории лица. Вещам вменяются значения, к происхождению которых субъект (в той мере, в какой значения не принимают форму симптома) остается безучастным, поскольку они всегда задаются предшествующим семиозисом, однако вещи не бывают сами по себе осмысленными. Они осмысливаются исключительно в силу того, что на них смотрят осмысленные лица. Хотя изначально ничем не гарантировано, что только в человеческом мире встречаются лица, или что в человеческом мире встречаются только лица. Этизация онтологического различия, которая может быть исполнена в форме своеобразной фациализации сущего в собственном поле души, основывается у Левинаса на непоколебимом убеждении, что если мир повернут к тебе спиной, если он открывает только страш-

ную изнанку, если глядит на тебя зверем, то за создавшееся положение вещей отвечаешь лично ты. Ты несешь в поле своего мышления личную ответственность за то, как обстоят дела. И если тьма вокруг сгущается плотнее и воцаряется беспросветное отсутствие лиц, то существует и твоя вина в том, что ты не дал этой тьме частицу собственного света. А дать эту частицу можно единственным образом — поместив тьму в пространство автономизированной духовной монады, которая по своей природе излучает некоторый свет, обыкновенно именуемый естественным светом, *lumen naturale*. Иными словами, развернув трансцендентальное тело мысли в сторону его иноприсутствия, от его тотальности — к другим телам мысли. В терминах Левинаса это принимает форму необходимости взять на себя другое, поскольку «другое, взятое на себя — есть Другой».

Отправной тезис, внешне парадоксальный, а формально связанный с опасностями незаконного гипостазирования, состоит в отчасти провокационном допущении, что мы не только с людьми способны встречаться лицом к лицу, а и с вещами тоже. Не в этом ли заключается ключевая интуиция Левинаса? Подобно тому, как неделикатный пристальный взгляд в упор вызывает в нас моментальное стремление уклониться, обозначить недоступный для другого горизонт и скрыться за ним (Левинас скажет в беседах с Филиппом Немо, что лучший способ встретить другого — не замечать цвета его глаз), так и вещи ускользают, если к ним слишком приближаются те, кто повинуются превратно истолкованному девизу «назад к самим вещам». Будто улитка, чуть что втягивающаяся в раковину, они прячутся за охранными бастионами «дома бытия». Обращает на себя внимание закономерность, согласно которой вещи становились все более и более безликими и бездушными, превращались в чисто предметную область сущего прямо пропорционально наращиванию оптических арматур субъекта, развитию его зрительных машин и визуальных стратегий. Еще средневековый немецкий мистик, не испорченный идеей дуализма субстанций, мог называть и душу — «великой вещью» («Groz dinc»), и Бога — «высшей и верховной вещью» («Höchste und oberste dinc»). А в старинных русских церковных книгах

человек именовался «вещью словесной», а Бог — «вещью наднебесной». Не существует онтологически убедительного доказательства того, что вещи непременно составляют предлежащую живой душе мертвую, инертную предметность, выступают в раскладе объектов, хотя именно таково их общепринятое понимание. Естественно допустить, что имеется гораздо более важный контекст, в котором сохраняется лицепрятное состояние вещей, и где вещи не противолежат друг другу и опредмечивающему их взгляду, а вовлекаются в собирающее единство.

Остаточной формой лицепрятного состояния вещей является опасная игра в гипостазирование, когда вещи неожиданно обнаруживают свои незримые и неведомые лица. Эта игра опасна, потому что в ходе ее вещам приписывается субъектность, принцип индивидуации, который, впрочем, не нужно путать с субъективностью, принципом автономизации. Вещи как результаты второго, низшего уровня творения, вещи как *изделия*, возникшие *из дела*, задуманного и осуществленного человеком, никогда не утратят своего фундаментального, онтогенетического различия с вещами, появившимися *из Слова*, — с результатами первого, божественного уровня творения. Но речи о стирании этого различия и не идет, как и о самом этом различии. Речь идет о том, чтобы отважиться развернуть «дом бытия» от таящегося в себе темного леса, от «светлой ночи наводящего ужас Ничто» (Хайдеггер), от нависшей «мировой ночи» (Гегель) к собственному лицу. Поступить так же, как поступил Иванушка-дурачок с избушкой Бабы-яги, — повернуть его к лесу задом, а к себе передом. Какое зашифровано в этом событие? Из исследований русских народных сказок явствует, что избушка Бабы-яги, внутри которой она лежит, упершись носом в потолок, а ногами в углы, символизирует ее гроб. Костяная нога подтверждает, что яга ни жива, ни мертва, что она есть если не сама смерть, то существо, обитающее на границе с ней. Иванушка-дурачок, поворачивая избушку на курьих ножках к себе, осуществляет вхождение в модус бытия-к-смерти. Он обращает страшный гул темного леса, где (будто в гегелевской ночи-хранительнице, выражающей мир чистой самости по ту сторону лица) из темноты нависают и сразу же рассеиваются окржавлен-

ные головы и другие фантазмагорические образы, — к себе как единственной реальности в мире, достигающей своего подлинного присутствия на режущей кромке сознания неотвратимой смертности (говоря словами поэта: «Неужели я настоящий / И действительно смерть придет?»). В «Феноменологии духа» Гегель напрямую связывает осознание своей конечности со свободой, которую, в отличие от Раба, для себя спрашивает у судьбы Господин. В поле этой свободы и лежит уникальная возможность фациализации, лицевания вещей.

2.

Что дается нашему зрению, когда мы созерцаем вещи? Если бы на этот вопрос отвечал трансцендентальный субъект, он бы сказал, что созерцает эйдосы вещей нейтральным взором, не допускающим ничего определенно чувственного, включая отношение. Но мы ведь никогда не глядим на вещи нейтральным взором, хотя бы по причине того, что, в отличие от трансцендентального субъекта, у нас есть *собственное лицо*. А поскольку лицо взывает только к другому лицу, как лицу Другого, то с вещами случается подобие замечательной метаморфозы, знакомой нам по детским мультфильмам, — неизвестно откуда нарисовались глаза, рот, нос. Вещь в том, что касается *ее вида*, оживает, распаивает душу. Событие этого отношения, непосредственная ситуация лицом к лицу даже для формации неодушевленных вещей оказывается первичной и предшествует конституированию мира сознанием. Что происходит, когда сквозь поверхность вещей проступает условность лица? Происходит одно — они делаются дискурсивными, входят в разговор, вбирают модус становления-словом. Они реализуют принцип, который в терминах Якоба Беме гласит, что любая вещь имеет уста для откровения. Фациализируются лишь вещи. Нельзя фациализировать морду животного, которое бессловесно, если его предварительно не уподобили вещи, не сделали плюшевым, не вычли из него рыкающего зверя.

Сложность в том, что нас окружает не одна ближайшая область мира, состоящая из лицеприятных мест и вещей, которые, как однажды выразился Рильке, «складывают нечто человеческое про запас», аккумулируют кру-

пицы автобиографического времени и олицетворяются домашними божествами. Нас окружает не только мир, в лице которого мы проживаем свое время. А мы не можем проживать собственное время по ту сторону лица, поскольку, как формулирует Левинас, «ситуация лицом к лицу (face ... face) — есть само свершение времени». В мире существуют ужасные бесформенные лица, в которые мы боимся или не в силах заглядывать. Существует и беспросветное отсутствие лиц, — свинцовая безликость, подобная гулкой темноте, в которую страшится всматриваться ребенок в одном из примеров Левинаса. «Может ли сущий вступить в отношения с другим так, чтобы другое не раздавило его?» Двигаясь по путеводной нити характернейшего для французского философа вопроса, находишь ответ в самой манере его постановки. Ровно постольку, поскольку ты как сущий отваживаешься безоглядно вступить *в отношения* с другим, у тебя появляется надежда, что оно тебя не раздавит. Если ты не вступаешь с ним в отношения, оно тебя раздавит точно. А если вступаешь, тогда появляются варианты. Темнота анонимного бытия, существование без существующего, «il y a» оттого безлико и безлично, что внутрь него нельзя войти и вернуться назад, оставшись собой. Однако, как кажется, это и следует сделать, за гранью любых окончательных гарантий на успех этого предприятия.

Задача состоит в необходимости продумать возможность того, как гудящая цепенящим гулом темнота непосредственного наличия, чистого «имеется» обретает неповторимое лицо, как происходит переход из состояния существования в состояние существующего. Другое при этом не становится легче, не утрачивает тяжести и весомости, но открывает трансцендентный горизонт своей изнаночной стороны. По мере того, как ты почти безнадежным образом принимаешь ответственность за бытие, включая его самые отталкивающие стороны, и начинаешь откликаться на гул анонимного «il y a», ты и там встретишь невыразимый лик Бога. Философия Левинаса демонстрирует точки пересечения с учениями ветхозаветных пророков и иудейским мессианизмом. Наиболее последовательно это проявилось в попытке скорректировать значение социального поля, области бытия-с-други-

ми посредством специфического опыта времени, — времени как «общения с недостижимым Другим». Темпоральные горизонты внутримирного присутствия человека рассматриваются как ступени прихода обещанного мессии. Тьма анонимного бытия — грозные знаки того, что Бог отвернулся от мира и испытывает свой народ. В Его отсутствие мы принуждены брать на себя ответственность за бытие, ожидая Его приход.

3.

Один из тезисов Левинаса принимает следующую форму: «мне всегда есть дело до других, даже поневоле». Что неволит в отношении с другими? Что принуждает к этим отношениям? Было бы гораздо проще понять эту неволю, если бы речь шла о Другом в его конкретности и с большой буквы, — о Боге, о лице самого близкого человека (Другой с большой буквы — это тот, чье отсутствие ранит душу, создает в ней невыносимое зияние). Но до прочих других какое мне дело? Хайдеггер бы точно не согласился с тем, чтобы обнаруживать в порядке мироустройства особую силу, которая принуждала бы аутентичное присутствие вновь и вновь возвращаться в поле *das Man*, причем принуждала бы неуклонно. Он бы поправил: до бытия должно быть дело, а не до каких-то других. Но в утверждении Левинаса сквозит горькое разочарование онтологией в лице его учителя Хайдеггера, который в своем пророческом вопрошании бытия как такового оказался катастрофически глух к крикам и стонам этих самых других, которых в условиях антропологического апокалипсиса 30-40-х годов XX века он непостижимым образом в упор не видел, хотя жил с ними по соседству и варился в одном историческом котле.

Между тем, намерения Левинаса не ограничиваются прямым антихайдеггеровским выпадом. Его этический энтузиазм столь же порывает связь с феноменологией и фундаментальной онтологией, сколь непосредственно из них проистекает как из своего источника. Если ты берешь на себя другое, отвечаешь за него, отваживаешься на фациализацию «il y a» в собственном поле души, то неизбежно разделяешь всю невнятность и нечленораздельность низинных, болотистых пластов мира, не затрону-

тых отчетливо проведенным различием существования и существующего. Вырисовывается концептуальная линия *другое — другие — Другой*. Первое грозит раздавить, если вступишь с ним в отношения. Вторые принуждают к этим отношениям, не позволяют уйти. Третий, неизвестно, раздавит, если к нему приблизиться, или не отпустит, если от него отдалиться, но он отсутствует. Пока он отсутствует, у нас есть время.

Разнообразные фигуры другого не задаются у Левинаса степенью отчуждения и последующего снятия, что свойственно Гуссерлю, много толковавшему о необходимости вместить в себя точку зрения другого. Гуссерль нагнетает круги вокруг «я»: сначала другой вылепливается в форме моего тела, затем за границей телесной определенности конституируется ближний круг, в котором я способен поставить себя на место другого. В последующем отдалении другой постепенно уходит в размытость, в синеву трудно различимого фона, в котором нейтрализуется мое к нему отношение. Однако в своих предельных областях этот фон перекрывается сгустками темноты, таящими смутную угрозу, — зонами скотомизированного бытия, из которых внезапно возникает контур чужого, мириться с существованием которого я не в силах. В случае с *fremd*, с чужим, аналогизирующая антиципация пробуксовывает и начинает давать сбои (на это указывают соответствующие места «Картезианских медитаций»). Чужой изгоняется за границы даже необязательного, поверхностного отношения, но лишь постольку, поскольку Гуссерль, в отличие от Левинаса, не подозревает о том, что беспросветность чужого располагается не вне тебя за самым дальним краем самой далекой земли, а способна непредсказуемо и неотвратимо развернуться изнутри твоего собственного поля души. В интересубъективном пространстве первичным является «я», а коммуникацию с другим оно пробрасывает, как осьминог щупальца, лишь до тех пор, пока аналогическим путем подтверждает неоспоримую презумпцию собственного бытия. «Я» находит себя в минимальном отчуждении другого, почти не различает себя с ним, «я» продолжает длить себя и в более решительном отчуждении другого, который отчетливо ему противостоит, однако оно сразу прекращает этот про-

ект, когда фигура другого начинает его заслонять, пересекая и дробя тотальную линию идентичности. В конечном счете приходится констатировать, что объявился чужой, с которым «я» не способно выстраивать полноценные отношения и на кого не может распространить реализацию проекта интересубъективности.

В смысле Левинаса здесь впервые размыкается широкий горизонт другого. За счет чего ему удастся продолжить разговор именно в том месте, в котором прерывается феноменологический проект интересубъективности? Он иначе описывает отношения «я» и другого, отказываясь рассматривать другого по аналогии с «я». Фундаментально значимым моментом является не то, что другой — такой же, как «я», а то, что он от «я» отличается. Поэтому их отношения отмечены жесткой этической асимметрией. Сколько бы «я» ни наращивало круги отстранения и дистанцирования другого, это уловки диктатуры идентичности, поскольку дистанцировать нужно не другого, *а себя из другого*. Сначала дан мир, на всеобщем уровне отмеченный гомологическими чертами открытых множеств других, а затем кристаллизуется идентичность, которая завоевывает привилегированное место, манифестируя свое «я». Трансцендентальная машина заключает в кавычки мир чувств, или другое во мне, пересматривая переживания в пользу сохранения непрерывности я-сознания. И гомология другого в силу вышеназванной превратности оборачивается аналогией «я» с ним. Утверждая, что мне всегда есть дело до других, даже поневоле, Левинас окаймляет пространство, где я себе на удивление могу заглянуть дальше собственного носа, пусть вовсе и не такого острого и длинного, как нос Буратино. Он вводит не презумпцию «я», обосновавшегося в башне запертой, изолированной монады, а скопление других, объединенных в своеобразном созвездии. Так как онтология в принципе не может обойтись без подобной презумпции, поэтому ответы на вопросы, которые ставит Левинас, ищутся за ее пределами. Основной вопрос формулируется по-разному: как найти смысл бытия человека, не поверяя его онтологией, не прибегая к знанию, без оглядки на извечное метафизическое «А как там обстоит дело с...»?

Древнейшей *freak*-версией розыска другого вне пределов аналогизирующей антиципации выглядит история киника Диогена, бродившего днями с горящим фонарем и искавшего хотя бы одного человека. Вокруг во множестве ходили «двуногие без перьев», которые образовывали идентичности в виде торговцев, ремесленников, философов, воинов и т.д., однако было в высшей степени непонятно, где найти среди них человека как человека. Пусть он бесконечно отличается от меня, думает и чувствует иначе, но ведь и я сам бесконечно отличаюсь от непрерывно воспроизводимой во мне идентичности знания себя: думаю то так, то иначе, чувствую одно, потом другое. Это и есть человеческое в человеке, которое роднит людей и не позволяет все время пребывать в оборонительной позиции. Роднит не родство, не почва и не кровь, а прорастающее сквозь них взаимное отличие. Нет ничего бесчеловечнее, чем человек, равный себе и не пытающийся прыгнуть выше своей головы. Это равенство, этот финальный отказ от трансцендирования устанавливает строй тусклого обезличенного вещеподобия. Другой, становящийся собою во мне и человеком в себе, создает бесконечный разброс граней присутствия, который возобновляет асимметричные оппозиции существующего. С устранением этого разброса мир рискует безвозвратно утонуть в розовом тумане так называемых общечеловеческих ценностей, девальвирующих неразменный эталон присутствия тотальной конвертируемостью «*dasein-Ersatz*'ев». В трансцендентальном смысле это означает, что дискурс другого может распечатываться ровно в той степени, в которой ноуменальные, мыслимые миры удастся истолковать через альтернативные феноменальные горизонты недостижимого Другого.

4.

Лицо тесно сопряжено с проблематикой экзистенциальной хронометрии. Не только у всякого времени есть свое лицо, но и для всякого лица есть свое время. Когда Левинас затрагивает тему времени, он меньше всего имеет в виду априорную форму чувственности, наряду с пространством входящую, согласно Канту, в условие трансцендентального опыта. Его интересует временение или,

по его выражению, свершение времени. Здесь он остается последовательным феноменологом. Каким образом можно описать настоящее? Во многих европейских языках сохраняется смысловая двойственность настоящего в качестве временного и присутствующего. Она заключена в английском слове *present*, во французском *présent*, в немецком *Gegenwart*. В русском языке настоящее также обладает временной и качественной коннотациями. Настоящее лишь в очень грубом своем эскизе предстает вечно ускользающим мгновением, вспышкой света на краю двух черных бездн прошедшего и грядущего. В этом случае предполагается продольная шкала времени, на которую наносятся поперечные насечки происходящей событийности, сразу же превращающиеся в следы былых утрат или в предвестия наступающих свершений. Однако гораздо более отчетливым настоящее делается тогда, когда погоня за исчезающим мгновением истолковывается как своего рода бег на месте, невозможность вырваться из загнанности в свою ситуацию. Если бы не грамматика, не глагольные формы настоящего времени, мы бы попали в бесконечную регрессию темпоральных коммуникативных означающих и просто не смогли бы начать разговаривать. Мы были бы не способны ответить на элементарный вопрос «Что ты сейчас делаешь?», потому что не знали бы, как согласовать внутренние экзистенциальные хронометры. Но дело в том, что наши хронометры изначально согласованы общим горизонтом присутствия, которым обусловлены моменты высшей феноменальной данности.

Общераспространенное понимание настоящего держится на исходной синтезированнойности моментов «здесь» и «теперь» как чем-то само собой разумеющимся. Ускользает от внимания, что настоящее предусматривает не сводимые друг к другу грани присутствия, которые вовсе не различаются только по категориям места и времени. Дело в том, что для присутствияразмерного сущего можно провести различие *настоящего времени* и *времени настоящего*. Второе раскрывается как настоящее в том исключительном отношении, в котором «я» способно в нем делать настоящие вещи, которые наделяют смыслом темпоральный поток и поддерживают вроде бы и так заведомо наличное единство ситуации «здесь и теперь». Это

единство поверяется не только временем и местом, но и мерой присутствия присутствующих. Для хода мысли Левинаса принципиальным является тезис о том, что настоящее не безлико. Это не только грамматика, не только глагольные формы времени, обеспечивающие коммуницирование субъектов, скрывающих свое лицо под маской персонажей, фигурирующих на сцене представления. Это в первую очередь отказ от наращивания защитных бастионов обороны от мира и совлечение покровов, присутствующих трансцендентальному субъекту, лица которого не видел никто. Субъект в доспехах, скрывающих его лицо, демобилизуется с фронта онтологии и входит в незащищенную ситуацию *face ... face*, где настоящее равно отсылает к его месту-времени и присутствию.

Два модуса настоящего исходно взаимосвязаны для Левинаса. Время — фундаментальная форма сопричастия, оно протекает через встречу и как встреча свершается. Как встреча с Богом, с любимым существом, с друзьями, с миром. Время — это не то, что суммируется и накапливается, а то, что разделяется и тратится. Оно представляет собой не *свинью-копилку*, в которую можно бросать валюту времени, складывать про запас монеты-минуты, а, скорее, *пирожок*, который можно разделить с друзьями. Времени становится больше, когда делишь его с другими, — например, на пиру, в беседе, на поле брани, в любви. И оно тает на глазах, когда его копишь, калькулируешь и считаешь. У человека, живущего по расписанию, как правило, вообще не оказывается времени. Но его слишком много у того, кто заглянул на пир во время чумы, хотя за ближайшим порогом его, быть может, уже поджидает смерть. Свершение имманентно природе времени, которое актуализирует свернутую в напряженно пульсирующей точке спираль событийности, а не возводится в высокую степень объективации. Напрашивается вопрос, почему трансцендентальный субъект не способен вершить время, а может только иметь время условием возможного опыта, в определении которого он не участвует? Он, во всяком случае, обладает достоверным внутренним сознанием времени, погружен в сплошной поток ретенциональных модификаций, опредмечивает памятные следы предыдущего опыта и набрасывает проекты. У

него есть прошлое, настоящее и будущее, конституирующие всеобщую взаимосвязь его восприятия. Однако здесь кроется оплошность, избличаемая Левинасом. В персональном событийном времени конкретного лица в действительности нет прошлого и будущего. Они вообще не являются в строгом смысле временем, — они, скорее, экстраполированные в абстрагированное от субъекта время знаки вечности, поскольку прошлое отделено от лица событием рождения, а будущее отделено событием смерти. Самая долгая память и длинная воля не достигают этих событий. Имманентное время одиноко стоящего субъекта будто бы замерло в неподвижной точке. Оно превратилось в «день сурка»: поток времени, казалось бы, течет, но течет мимо одного и того же постылого берега, воспроизводящего одну и ту же навязчивую явь.

Два вида превращений неизменно вызывают ужас у каждого человека, — когда живое лицо делается неподвижным, каменеет, становится замершей маской, — и когда вещь спонтанно оживает, начинает струить свои контуры, деформируется без видимого внешнего воздействия. Иначе говоря, когда лицо вдруг реализует принцип тождественного, а вещь — принцип другого. Однако опыт фациализации вещей не состоит в перестановке местами кругов тождественного и другого. Вещь остается вещью, а лицо — лицом. Но если мы всматриваемся в то, что открывает себя через предьявленность вещи к показу в форме явления (со времен Канта принято критически различать *Schein* и *Erscheinung*, — от того, что *кажется*, делается шаг к тому, что *кажет* себя), то мы встретимся не с бездушной истиной, а с той душой, истина которой тождественна истине самой вещи. С той душой, которая, согласно знаменитому платоническому суждению, «есть и становится тем, что она созерцает». Горизонт вещей постольку не исчерпывается областью чистой видимости, пустой визуальной оболочкой мыльного пузыря, поскольку априорно конституируется лицом, бросающим на него свой взгляд. Левинасу довелось жить в эпоху, когда этот взгляд, одержимый пароксизмом тождественного, сделался бесчеловечным, установил аннигилирующее другого жестокое «тайнство вещей». Переоткрыть это та-

инство как тайну лица, онтологию как этику, с середины 40-х годов стало главным делом философа.

5.

Общим местом феноменологии является то, что она притязает на описание мира, не интересуясь действительностью исследуемых ею объектов, их реальным статусом по ту сторону сознания, конституирующего их в собственном поле. Понятие интенциональности выставило на первый план вопрос об онтическом основании всякой онтологии, всякого тождества мышления и бытия. При смещении акцентов умозрения с этого тождества на направленность сознания на объект приоритетной оказывается предметная навигация, которая предшествует как конкретности сознания, так и определенности его объектов. Феноменолог — это идеальный навигатор. Хайдеггеровские проселки и лесные тропы, теряющие себя из виду, — ландшафтное исполнение подобной навигации, возвращение к истоку ее месторазмерности. В понимании Левинаса, Другой связан прежде всего с возможностью покинуть место, преодолеть его притяжение, распустить клубок интенций, предварительно обеспечивающих деятельность идеального навигатора. В своей бесконечности Другой не помещается в тонко отслеживаемую область ближайших данностей сознания, которые, как встречные острова, влекут к себе героя трансцендентальной одиссеи духа. Другой не поддается феноменологической дескрипции, требуя в отношении себя не описания, а поступка, — веры, любви, вражды, ответственности...

В поле зрения всевидящего глаза «божественного» феноменолога фигура Другого выполняет функцию скотомы, слепого пятна, в котором скрыта причина удивительного, подчас захватывающего визуального могущества, позволяющего довольно бесцеремонно обращаться с обратной, недоступной стороной вещей. Как происходит такое обращение, на чем оно основано? Допустим, что мы смотрим обычным нашим взором на какую-нибудь вещь, например, на заурядную чашку, из которой привыкли пить кофе по утрам. Что мы видим? Видим ее лицевую сторону. Затем повернем ее обратной стороной. Что мы видим теперь? Казалось бы, фактичность подска-

зывает, что видим обратную сторону. Но в трансцендентальном плане мы продолжаем рассматривать все ту же лицевую сторону. Обратной она являлась ровно до тех пор, пока оставалась незримой. Вещи всегда повернуты к нам своим лицом. Принципиальный вопрос — почему? Ответ «потому что невозможно их видеть одновременно с разных сторон» нас заведомо не устраивает. Ведь таких возможностей по крайней мере две. Либо мы сами *видимы*, — стороной, развернутой в мир, мы тоже представляем собой феномены. Мы смотрим на вещи, а они смотрят на нас. У нас с ними складываются лицеприятные отношения. Либо же мы заранее сумели сделаться *невидимыми*, скрыть свое лицо, конституироваться в форме трансцендентального субъекта, который целиком и разом обозревает поле своего опыта.

«Божественный» феноменолог наделен могущественным всевидением исключительно в силу того, что его, со своей стороны, никто не видит, и в этом смысле никто просто не способен повернуться к нему спиной или изгнать как самозванца. Используется старая как мир уловка. Как попасть в запретную, недостижимую область, куда тебя не пропустят, если ты согласишься на трансцендентальный *face control*? Единственный шанс — воспользоваться шапкой-невидимкой, и тебя никто не засечет. Род феноменолога, как и софиста, трудноуловим, но Левинасу удалось разглядеть кончики его ушей и крепко за них ухватиться. Он напомнил старинный греческий миф о Гигесе и волшебном кольце, которое делало его невидимым для окружающих. Главный инструмент феноменолога сильно напоминает это кольцо. Он тоже позволяет увидеть мир таким, каким он никогда бы не предстал лицом к лицу. Достаточно надеть шапку-невидимку или волшебное кольцо, непосредственный эквивалент которых феноменолог обретает в результате трех ступеней трансцендентальной редукции, и моментально изменяется зрительная перспектива. Взгляд интериоризируется, вследствие чего предметной данностью выступают не вещи, а корреляты сознания. Теперь я созерцаю ту же самую чашку со всех сторон, поскольку эйдетически созерцаю в ней чашку *как таковую*.

Но если вдуматься, обратная сторона вещей здесь не становится хоть сколько-нибудь ближе и доступней. Ведь обратная, скрытая, непознаваемая, темная сторона вещей указывает не на необходимость сделать ее трансцендентально созерцаемой, — она указывает единственно на того, кто зрит вещи *с той их стороны*, и чьего лица мы, всегда смотрящие с четко обозначенного рубежа, в принципе не способны видеть. Шансы вместить в себя по аналогии точку зрения подлинно Другого призрачны. Не посмотришь на вещи взглядом Творца, и взгляда Творца не уловишь. Конституируя мир в трансцендентальном поле сознания, мы на сцене объективного представления имитируем эти взгляд и лицо, неправомерным образом приписывая непрерывному режиму я-сознания то, что безоговорочно принадлежит Другому. А ему исконно принадлежит то самое волшебное кольцо, которое отворяет вещи небу и порывает с их укорененностью, с зачарованностью местом, с темными таинствами почвы и глубины. Снова возвращаясь к осмыслению разрыва с хайдеггеровским философствованием, Левинас пишет статью под неожиданным заглавием «Хайдеггер, Гагарин и мы». Где же бесконечное обретает лицо? Пришествие Другого для Левинаса предваряется полетом Гагарина. Последнее «прощай» месту, расставание с полем *genii loci* и месторазмерностью мира, мыслепоэтическая герменевтика которых составляла интимный пафос позднего Хайдеггера, связывается с первым полетом в космос, сделавшим Гагарина новым человеком постонтологической эпохи. Человек впервые покинул топос и час пребывал вне всякого горизонта, окруженный одним лишь безбрежным небом. А что есть Другой, если не отсутствие горизонта, обнаруживаемое с обратной стороны вещей?

Опыт фациализации предусматривает корректировку работы зрительных машин, в результате которой формируется новое *метаболическое* зрение, производящее, если вспомнить строку петербургского поэта В. Кривулина, «обращение виденья в свет». Такое обращение создает ситуацию, в которой не столько взгляд нуждается в вещах, чтобы к чему-то прилепиться и не пропасть в дурной

бесконечности, сколько именно вещи нуждаются во взгляде, чтобы впервые выйти в мыслимые просторы и расположить себя, выражаясь словами Плотина, во «втором свете истины». Не взгляд схватывает вещь, а вещь перехватывает взгляд. Машина зрения отказывается и дальше работать в жестком режиме конституирования своего предметного поля, она не превращает живых порхающих бабочек в мертвых, пришпиливая их иглой к экрану собственного представления. Она переходит в струящийся режим проливающего свет взора, а вещи пьют этот свет, как если бы он представлял собой некое люменальное вино, — одухотворяющее мертвую, инертную статью вещей дионисийское «вино архаизмов». Взгляд, который проливает свет на вещи; душа, которая дарит вещам частицу собственного света, — единственная достаточная гарантия того, что ты не превратишься в онтологическую «недотыкомку», а солнце не обернется черной дырой. Эта гарантия является в то же время неопровержимым алиби обратной стороны вещей или, точнее, лица, которое притаилось за ней, и которое с той стороны продолжает поддерживать актуальный модус творения даже тогда, когда здесь, по эту сторону вещей, кажется, уже померк всякий свет и погасли все взоры. Фациализация — проводник идеи возобновляющегося творения. Хотя Левинас и отверг сквозной для европейской традиции мышления оптикоцентризм с его шапками-невидимками и волшебными кольцами, как способ визуализации насилия со стороны бытия, он оставил взгляду надежду на то, что незримость трансцендентного лица нуждается в его свете.

И. В. Кузин

Деонтологическая онтология Э. Левинаса (опыт прочтения «Времени и Другого»¹)

Встреча с настоящей мыслью всегда трудна и нередко таит в себе возможность ее непонимания. Хотя, если встреча случилась, то случилось и понимание. Однако то, что скрыто понятно, – непонятно. Поэтому встреча преобразуется в путь вопрошания.

Сказанное в полной мере относится к философской мысли Э. Левинаса. Левинасовская мысль часто непонятна, хотя интуитивно очень знакома и во многом близка. Может возникнуть вопрос о возможной родине этой мысли, но сразу же оговоримся, что мы оставим в стороне лежащие на поверхности иудаистские или какие бы то ни было еще другие ее истоки. Для преодоления же возникающих трудностей можно прибегнуть к определенному методическому настрою, позволяющему все же находить ответы на множащиеся вопросы. Одним из таких способов чтения, в частности, «Времени и Другого» может стать возвратное движение. Дело в том, что левинасовские рассуждения подобны челночному бегу, когда, сделав один шаг, необходимо вернуться к предыдущему, чтобы прояснить и понять его через последующее, т. е. через возврат, осуществляемый вовсе не для того, чтобы удостовериться в том, что из предыдущего вытекает последующее, а, наоборот, для того, чтобы увидеть предыдущее как вариант последующего. Следование принципу

¹ Хочу выразить признательность своим коллегам (*И. Зайцеву, О. Кошмило, А. Крюкову, Е. Маковецкому, М. Маковецкой, Ю. Медведеву*), с которыми я мог обсудить и, насколько было возможно, прояснить некоторые трудные положения данной работы Э. Левинаса. В настоящей статье в первую очередь и хотелось бы заострить внимание на возникающих при прочтении «Времени и Другого» вопросах, нежели предложить готовые на них ответы.

веретена во многих случаях действительно ведет к тому, чтобы, в конце концов, в той или иной мере могло состояться целостное понимание этих докладов, сделанных Левинасом во второй половине 40-х годов XX века.

1. Прочь от бытия:

Бытие и акт-существования (il y a).

Собственно левинасовские идеи находят свое прояснение и продолжение, например, в философии мыслителя следующего поколения – имеется в виду не Ж. Деррида, а Ж. Делез. В частности, в своей книге «Ницше и философия» Делез описывает тело как поле активных и реактивных сил (это описание может стать подспорьем для понимания левинасовского понятия «акт-существования»), причем активная сила – бессознательное, а реактивная – сознание. К тому же Делез отмечает, что для Ницше безответственность – жизнь, т. е. никак не сознание, у Левинаса же акт-существования является тем, что не ведает о какой-либо ответственности, как впрочем и о безответственности, в то время как безответственным и целомудренным является Женское, которое прежде всего и характеризует Другость.

Тем не менее одним из первых вопросов (вместе с возможным недоумением), когда мы начинаем читать «Время и Другой», является вопрос о том, как Левинас понимает бытие, причем обязательно с учетом его ссылки на сложившуюся в философии традицию в осмыслении этого понятия. По-видимому, Левинас полагает, что в западноевропейской философии сформировалось понятие бытия, в которое не было включено различие, множественное, иное. Однако это не вполне так: ни в отношении Платона¹, ни в отношении, в конце концов, Гегеля, у кото-

1 «...Платон подражал и следовал Гераклиту: противоположности не отменяют друг друга, а сходятся в чем-то одном, по Платону, среднем... Может быть, как своего рода среднее между Парменидом и Гераклитом виделся Платону *Пифагор* с его учением о числах монадах, пропорциональные отношения которых лежат в основании миропорядка. Единое не может не быть во многом, иначе оно было бы всего лишь одно-единственное, а не единое... Пифагор и Гераклит помогли Платону понять, что в числе Единое может быть единым и не-единственным без самоотрицания, в самотождественности Бытия, открытого Логосу, и Бытия, закрытого для Логоса, постижимого лишь как невыразимое, неизреченное, как ничем не обоснованная и ничем не подкре-

рого дух «достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного... но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие»¹.

Если мы обратимся к истории трактовки понятия бытия, то, конечно, увидим, что у нас не будет достаточных оснований утверждать о каком-то существующем устойчивом и однородном понимании этой категории. Более того «понятие бытия скорее самое темное»². В разные эпохи, для разных философских направлений это понятие наполнялось разным содержанием, и все же можно попробовать сделать какие-то обобщения, что, собственно говоря, пробует делать и сам Левинас. Но, как представляется, из всего многообразия подходов он выбирает вариант, наименее отвечающий такому возможному обобщению. Им же этот вариант принимается за классический, т.е. в наибольшей степени укоренившийся в традиционной онтологии.

В левинасовской терминологии понятию «бытие» будет соответствовать понятие «акт-существования»: «Акт-существования, до которого мы пытаемся добраться, – это само "бытие", не выразимое существительным; это глагол»³. Перед тем как раскрыть это понятие, Левинас указывает на то, что он хочет порвать со всей предшествующей онтологией (начинающейся, по его мнению, с Парменида), которая абсолютизировала бытие, возведя его в ранг высшего сущего, которым определялось в своем существовании все сущее и в услужение которому оно (все сущее) было препоручено: ты прожил поистине лишь

пленная интуиция Единого во многом и во всем» (*Васильева Т. В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или мудрость любви. М., 1999. С. 147-148*). У Плотина «божественное саморазличается в себе без всякой материи..., ибо креативное действие принадлежит Единому и Душе...» (*Сидаш Т. Г. Антропологическая энеада Плотина // Плотин. Первая энеада. СПб., 2004. С. 59*).

1 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 17.

2 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 3.

3 Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 33.

такие понятия как «фюзис»¹, родополагающая и качественная сила, космос, логос, эйдос, форма, ум, душа, полнота, определенность², порядок, единое, Личность, гармоническая связанность, закон, самотождественное, сознание, целостность, смысловой центр³. Согласно другой традиции (критику которой, как мы полагаем, в конечном итоге осуществляет Левинас, в связи с этим неслучайно упоминая Гераклита, – но тогда не совсем понятно, почему сюда же включена и традиция понимания бытия, идущая от Парменида), понятие бытия отождествляется с понятием изменчивости, неопределенности,

2 «...Форма скорее, чем материал, есть природа: ведь каждая вещь скорее тогда называется своим именем, когда она есть в действительности, чем когда она имеется только в возможности» (*Аристотель. Физика 2, 193b5 // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1981. С. 84.*)

3 «...Суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение» (*Аристотель. Метафизика VII, 4, 1030a5 // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1981. С. 192.*)

1 Некоторые из этих характеристик могут быть применены к левинасовскому понятию «гипостазис», т.е. когда существующий берет на себя акт-существования, но «гипостазис» – это существующий, а не бытие как таковое.

материи и присущими ей характеристиками¹, которые со временем также претерпевали изменения: «...Со времен Фрэнсиса Бэкона и Рене Декарта материя утратила свой прежний статус – чего-то неопределенного, находящегося на грани небытия, и получила новое определение: она стала началом плотным, неизменным, устойчивым»². И если Декарт все же не признавал наличие активности у материи, так как она может быть только на стороне Бога, то для Гассенди и его последователей материя (молекулы) содержит в себе «активную силу движения, складывающуюся... из энергий отдельных атомов...»³.

Если мы обратимся к античной традиции, то найдем здесь множество представлений о Космосе и Хаосе, материи и форме и их единстве в недифференцированном континууме. Поэтому, пусть фрагментарно (так как для развернутого и более тщательного анализа потребуется отдельное исследование), но нужно остановиться на тех определениях, которые даются этим понятиям. И, как нам кажется, в результате левинасовское значение «акта-су-

2 Конечно, здесь опять возникает двусмысленность, так как к этим характеристикам относили и понятие множественного, поэтому, с одной стороны, когда сам Левинас говорит, что акт-существования не содержит в себе множественности или различности, ссылка на Парменида, правда, с необходимыми оговорками, будет отчасти уместна («...Нашей целью является утверждение множественности, не допускающей слияния в единство: мы – как бы дерзко это ни звучало – намерены порвать с Парменидом... Акт-существования не признает никаких связей, никакой множественности...» – *Левинас Э. Время и Другой*. С. 26, 28). С другой стороны, левинасовское описание акта-существования как поля сил может дать основания предположить, что какая-то множественность все же в нем есть, ведь сказано поле *сил*, а не просто чистое поле *сил*, которые бы впоследствии появлялись. Можно сказать, что через введение понятия силы во множественном числе Левинас хочет сделать указание на интенсивность акта-существования, напряженность этого поля, т. е. на его качественную однородную характеристику, однако интенсивность тем не менее все же соотносена и с количественностью. Все это ставит нас опять в затруднительное положение в намерении дать более адекватное истолкование левинасовского понятия акта-существования.

3 *Гайденко П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000. С. 126.

щества» как безличного поля сил¹ вполне может быть подведено как под понятие хаоса², так и под понятие материи.

Аристотель, говоря о месте как о том, что «представляет собой нечто наряду с телами», ссылается и на гесиодовское понимание хаоса, который возникает, предшествуя всему, «как если бы существующим вещам надлежало сначала предоставить пространство, ибо он (Гесиод – *И. К.*), как и большинство людей, считал, что все предметы находятся где-нибудь и в каком-нибудь месте. Если дело обстоит таким образом, то сила места будет поистине удивительной и первой из всех прочих сил, ибо то, без чего не существует ничего другого, а оно без другого не существует, необходимо должно быть первым: ведь место не исчезает, когда находящиеся в нем вещи гибнут»³. Далее, по Аристотелю, понятие места нельзя отождествлять с понятием материи, хотя «Платон говорит в "Тимее", что материя и пространство – одно и то же, так как одно и то же воспринимающее и пространство»⁴ (подобное отождествление мы находим и много позже, например, у Декарта). И Аристотель делает вывод: «...Место ни одно из трех: ни форма, ни материя, ни какое-то протяжение, всегда существующее как нечто особое наряду с перемещающимся предметом... необходимо, чтобы место было последним из четырех предположений, а именно границей объемлющего тела (поскольку оно соприкасается с объемлемым)»⁵. У Левинаса же мы находим следующее положение относительно «акта-существования»: «...Существующее... появляется только внутри предшествующего ему существования, а существование, похоже, независимо от существующе-

1 *Левинас Э.* *Время и Другой...* С. 32.

2 Не было моря, земли и над всем распростертого неба, – Лик был природы един на всей широте мироздания, – Хаосом звали его. Нечлененной и грубой громадой, Бременем косным он был, – и только, – где собраны были Связанных слабо вещей семена разнотелные вкупе. (Овидий *Метаморфозы* I, 5-9).

3 *Аристотель.* *Физика* 4, 208b30 // *Аристотель.* *Соч.* в 4-х тт. Т. 3. М., 1981. С.124.

4 *Аристотель.* *Физика* 4, 209b10 // Там же. С. 126.

5 *Аристотель.* *Физика* 4, 212a // Там же. С. 131-132.

го... Отсутствие всех вещей оборачивается неким присутствием – местом, где все потонуло в сумраке, сгущением атмосферы, полнотою пустоты, шепотом тишины¹. Следует заметить, что Аристотель отрицает существование пустоты, но и для Левинаса такое уподобление акта-существования пустоте, по-видимому, является всего лишь фигурой речи, позволяющей оттенить фундаментальное различие между актом-существованием и существующим, ведь сказано, что акт-существования – безличное «поле сил», да и пустота обозначена как полная.

И в этой связи будет уместно сослаться на одно из рассмотрений материи, которое мы находим у Аристотеля, а именно: «...Рассматривать ее как возможность приобретения формы, она не только сама по себе не уничтожается, но ей необходимо быть неисчезающей и невозникающей. ...Я называю материей первичный субстрат каждой вещи, из которого эта вещь возникает не по совпадению, а потому, что он ей внутренне присущ². Для Левинаса акт-существования есть в некотором смысле чистая возможность, как и материя у Аристотеля, т.е. возможность, которая может обрести существующего, выделяющегося из акта-существования и берущего его на себя, и тем самым собою оформляющего его: «Я также готов признать, что акт-существования не существует, ведь существует-то существующий³. Поэтому акт-существо-

1 Левинас Э. *Время и Другой...* С. 31-32.

2 Аристотель. *Физика 1, 192a27*//Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 3. С. 81.

3 Левинас Э. *Время и Другой...* С. 31-32. Ср. с описанием материи у С. Н. Булгакова: «Идеи-формы, энтелехии, воплощаются в бесформенной пассивной материи и образуют монады. Вне этого оформления материя находится на самой грани небытия, понимаемого в смысле метафизического несуществования (□□□ □□), пребывая в состоянии полубытия, неосуществленного бытия, как чистая потенция (□□ □□)» (Булгаков С. Н. *Философия хозяйства* // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1993. С. 112). Или у Лейбница, согласно которому первая материя как «непрерывная масса, наполняющая мир, есть, пока все части находятся в покое... В ней самой по себе нет никакого разнообразия иначе как через движение, и она представляет собой чистое безразличие. ... Она есть сущее до всякой формы, хотя и существующее... ... К этому я присоединяю, что первая материя, если она находится в покое, есть ничто. ... Если первая материя движется однообразно, т.е. по параллельным прямым, то она находится в покое, и, следовательно, она есть ничто (Лейбниц Г.-В. *Сочинения* в 4-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 88, 115).

вания нельзя понимать даже как некий неопределенный фон, из которого «восприятие выхватывает вещи. Этот неопределенный фон уже есть сущее и нечто, он уже включается в категорию имени существительного...»¹.

Разговор о материи можно продолжить, обратившись к разнообразным трактовкам Хаоса в античной тео-космогонии и к пониманию материи у первых натурфилософов, хотя у последних, несмотря на то, что в основание всего сущего и полагаются материальные стихии, эти стихии все же рассматриваются как организующий принцип, т.е. как порождающее начало, которое выступает упорядочивающей силой самой природы, как указание на ее внутреннеоформляющий и зримый характер, присущий каждому конкретному существу, исходя из его целокупности в существовании². Сделав обобщение, можно будет согласиться, что Хаос в античной мифологии является космическим первоединством, «в котором расплавлено все бытие, из которого оно появляется и в котором оно погибает, которое в силу этого есть универсальный принцип сплошного и непрерывного, бесконечного и беспредельного становления... Он — континуум, лишенный всяких разрывов, всяких пустых промежутков и даже вообще всяких различий. И потому он — принцип и источник всякого становления, вечно творящее живое лоно для всех жизненных оформлений. Античный хаос всемогущий и безликий, все оформляющий, но сам бесформенный. Это — мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто»³. Это бездна, которая «лишена всякой формы, всякого смысла, всякого именованя. Это — вечная Ночь, Мрак или, если угодно, Свет, Эфир, для чего нет никакого охвата, никакого расчленения, никакого осмысления. Бездна эта — выше всякого познания и всякой сущности... Из этого бурлящего, кипящего, всегда безличного Хаоса

1 *Левинас Э.* Время и Другой... С. 32.

2 «...Ионийские стихии суть неизменные “субъекты” (или, по обычному переводу, субстраты) изменчивых состояний или “претерпеваний”» (*Ахутин А. В.* Понятие «природа»... С. 131). «Стихия отнюдь не “первовещество” и не просто то, “из чего” состоит сущее. Стихия — это образ бытия, способ бытия всякого сущего, то, как оно происходит, свершается» (Там же. С. 122).

3 *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х книгах. Книга II. М., 2000. С. 435-436.

обязательно рождается оформление... Безыменная бездна вдруг оборачивается роскошным, благоустроенным телом Космоса, оно же и тело божественное, и в нем развертывается роскошная картина вечного и нестареющего мироздания. Безыменная бездна — теперь уже в виде незримой и безликой Судьбы — продолжает по-прежнему управлять всем, но это все — роскошный, живой и трепещущий космической жизнью Зевс... Зевс — мировой ум, т. е. совокупность всех идей, всех форм, всего смысла, который только есть в мире. Но он есть и его живая душа, одухотворяющий и оживляющий принцип¹. В этом контексте приведем еще несколько характеристик, которые дает Левинас акту-существования: «Это стихия бытия, это бытие как "поле сил" вновь возникает за каждым отрицанием, как поле любых отрицаний и утверждений. Оно не привязано ни к какому существу, потому-то мы и называем его ничейным, или анонимным... Это бессмертие, от которого невозможно спастись, целиком подобно "имеется", безличному существованию...»². Тот момент, что хаос является порождающим (оформляющим), а у Левинаса акт-существования, вроде бы, лишен такой способности, не будет противоречием, так как акт-существования есть такое же лоно, из которого выделяется существующий. Акт-существования представляет из себя ту необходимую для существующего основу, благодаря которой о нем и можно будет сказать как об обладающем существованием, несмотря на то что в подлинном смысле существующий сам себя порождает.

Завершая разговор о формировании понятия материи в эпоху античности, можно сказать, что «...лишенная вида материя есть именно не-выраженность, без-видность, а-логичность. Лучше сказать, она являет собой бытие как остающееся в себе, неизъявляемое, т. е. она есть то, в чем, или то, как "фюсис" скрывается...»³. Левинас же пишет: «Именно благодаря моему акту-существования у меня нет ни окон, ни дверей, а вовсе не потому, что я содержу в себе нечто, что не могу передать. Непередаваемое — это то, что укоренено в мое

1 Лосев А. Ф. Теогония и космогония // Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 867-868.

2 Левинас Э. Время и Другой... С. 33.

3 Ахутин А. В. Понятие «природа»... С. 153-154.

бытие, то, что принадлежит исключительно мне»¹. Однако сам Левинас, видимо, не согласился бы с таким уподоблением акта-существования материи, так как материя у него понимается как «несчастье гипостазиса», т.е. уже выделившегося существующего из акта-существования, как прикованность субъекта к самому себе, но при этом как «триумф над ничейностью акта-существования»². Но спросим, чем является эта прикованность, как не прикованностью к акту-существованию, даже если над ним и установлено господство. Т.е. субъекта тяготит он сам, но при этом именно акт-существования, господство над которым он только в себе и застаёт. Это одиночество власти над этим актом, из которого существующий и хочет принципиально вырваться.

В целом, если все же попытаться найти объяснение и понять, почему Левинас осуществил столь однозначное обобщение в понимании категории бытия, то можно будет сослаться, например, на порой неизбежную и не замечаемую склонность к упрощению того или иного предшествующего учения, чему способствует сама операция обобщения, и чего, возможно, не удастся избежать и автору данных строк. Если понимать бытие как наиболее общее понятие, как всеобщую связь всего сущего, возведенную в некую абстракцию, которая уже никак не соотнесена с этим сущим, рассматривать бытие как всеобщее начало и завершенность, превосходящую мир становления чувственных вещей, и в конечном итоге придать ему тот статус, который мы находим в панлогизме Гегеля, тогда это бытие выступит как тотальность, подавляющая собой все («дух обращает негативное в бытие» – Гегель), и прежде всего – человека. Человек тогда превращается всего лишь в функцию этого бытия, становится безличной нумерической единицей в этом безразличном ко всему бытию. Вся жизнь человека становится определенным желанием раствориться в этом бытии, как гаранте обретения себя в нем. Мышление в этом случае мотивируется только лишь тем, чтобы быть тождественным этой тотальности. И для Левинаса невыносимость такого бытия состоит в том, что человек лишается всякой осмысленности своей собственной конкретно проживаемой

1 *Левинас Э. Время и Другой... С. 27-28.*

2 Там же. С. 55.

жизни, потому что вся жизнь его тем самым будет определена лишь служением этому всеобщему (содержательно «пустому») бытию¹.

Данный вывод относительно выработанной в западной метафизике категории бытия все же условен, несмотря на то что для него можно найти достаточные основания. Поэтому все последующие построения, которые мы найдём далее в работе Левинаса, не относимые им к этой категории, во многом будут напоминать классические описания именно этой категории. Эти построения станут основной темой философии Левинаса, в которой будет представлен поиск существующим избавления от акта-существования, выхода из одиночества связи с ним, и обретение такого спасения в ином – Другом, утверждающем его (существующего) существование. И этот Другой в отличие от завершённой тотальности бытия, будет для существующего вечно ускользающим, т.е. не подверженным какому бы то ни было поглощению.

2. Завязнуть в самом себе:

Ответственность за бытие.

Итак, задача Левинаса состоит в том, чтобы обнаружить и описать иные основания, на которые может опираться существующий и которые будут определяющими для его бытия, удерживая его в нем. Они не будут ни господствующим единственным и неотвязным актом-существования (бытия), ни мышлением как фундаментальным основанием бытия или, точнее, как обретением бытия через определение и достижение тождества с ним, ни интенциональностью сознания как устремленностью к бытию², ни бытием-к-смерти, бытием, определяющимся через включенность в него конечности, потому что, по Левинасу, акт-существования (бытие) вечен и бесконечен³. Эти-

1 Левинас оговаривает, что «бытие – не пустое понятие». (Там же. С. 24). И это утверждение опять заставляет задаться вопросом, какое бытие имеется в виду – акт-существования или бытие, которое мы обретаем в результате встречи с Другим?

2 «Мое бытие... представляет собою нечто совершенно непреходное, безинтенциональное, безотносительное» (Там же. С. 27).

3 «Не потому бытие зло, что конечно, а потому, что безгранично. По Хайдеггеру, тревога (Angst) – это испытываемое ничто. Но если под смертью подразумевать ничто, то не есть ли тревога, напротив, факт

ми основаниями становятся: 1) решимость существующего порвать со своим одиночеством и 2) Другой, с которым существующий может встретиться, благодаря чему соотнесенность с чем бы то ни было получает экзистенциальную значимость.

Предварительными моментами для встречи с Другим выступают: 1) акт-существования, который не подлежит обмену и который существующий ни с кем не может разделить, если он взял его на себя, и 2) само взятие существующим на себя акта-существования, которое является событием гипостазиса. Сложно найти какой-то иной ответ на вопрос о том, что заставляет существующего выделяться из акта-существования, кроме как предположить, что это событие является чистой случайностью. Если случилось событие мысли, то акт-существования мною взят на себя, если нет, то существующий продолжает оставаться анонимным, а значит, и не существующим. Можно допустить, что сам вопрос «почему так произошло?» неуместен, ибо философ описывает то, что уже есть, то, что случилось именно так. Однако отныне, после взятия акта-существования на себя, акт-существования принадлежит исключительно существующему, что делает его полностью ответственным за него. Но через эту исключительную принадлежность мне акта-существования, т. е.

невозможности умереть?» (Там же. С. 35). В мгновении гипостазиса не просто проводится различие между бытием и сущим, но устанавливается, что бытие (существование существующего) и «ничто» (смерть) являются фазами безличного акта-существования, и при этом существующий не только отличен от акта-существования, но и отделен от него, а бытие выступает как определенность (субъективное и объективное существование) в отличие от самого акта-существования. Для Хайдеггера эта определенность возникает через диалектику бытия и ничто, и ничто предстает как некая граница бытия, принципиально характеризующая само бытие и позволяющая бытию определяться; для Левинаса же определенность бытия не определена его предстоянием ничто. То, что я борюсь за жизнь (акт-существования), является показателем того, что для меня (существующего) ценность существования вовсе не естественна из моего бытия-к-смерти, эта ценность не входит в определяющую меня сущность, которая представляет из себя стремление как раз таки вырваться из тисков акта-существования. Я борюсь за нее именно в силу неотвязности от меня акта-существования, а не в силу конечности моего существования. Ср.: *Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М., 2000. С. 9-12.*

невозможность отделиться от своего акта-существования, я оказываюсь одиноким существом, и ответственность за свое бытие начинает меня тяготить. Одинокость, мое монадическое, замкнутое в себе бытие есть факт моего акта-существования. Может показаться, что одиночество присуще только самому акту-существованию, но никак не гипостазису, бытию-сознанием, разрывающему безличность бдения акта-существования. И все же «преодоление» одиночества в событии гипостаза, о котором говорит Левинас, оказывается своего рода мнимым преодолением, всего лишь «проверкой принципа связанности существующего и его акта существования»¹, но никак не устранением одиночества. С одной стороны, Левинас утверждает, что одиночество определяется через нерасторжимое единство существующего и его акта-существования, а с другой стороны, преодоление одиночества видится в устремленности существующего усвоить акт-существования, т.е., в итоге, здесь вовсе не идет речь о подлинном разрыве с актом-существования. Таким образом, в первом случае существующий поглощен, растворен и тотально, до неразличимости, включен в акт-существования, во втором же случае он не просто различает себя и акт-существования, но сознательно берет его на себя, устанавливает с ним связь и посредством этого выходит наружу, отделяется, как бы выплывает из поглощающей тотальности акта-существования. Это и называется Левинасом событием гипостаза – выявлением самого себя, приходом существующего к со-знанию себя. Однако в этом выявляющем себя акте нет радикального преодоления одиночества, потому что анонимная связь (неразличенное пребывание) существующего с актом-существования сменяется на господствующую связь, в результате чего существующий берет на себя не только господство над актом-существования, но и одиночество, которым последний (как не знающий множественности, различенной в нем) был охарактеризован. Теперь одиночество пронизывает сознательную жизнь существующего, оно принадлежит ему.

Вместе с тем это событие свидетельствует одновременно и о движении в противоположную сторону от оди-

1 *Левинас Э. Время и Другой... С. 29.*

ночества. Гипостазис (сознание) хотя и находит через вдруг случившееся сомнение («подвергнуть проверке») лазейку для выхода из одиночества, однако обнаруживает недостаточность подобной процедуры, которая все же не позволяет ему вырваться из одиночества, из завязанности на самом себе (увязшести в себе) через акт-существования, побуждая его искать другие пути. В этой связи может быть прояснен тезис Левинаса, гласящий, что акт-существования возможен без существующего, но не наоборот. Отрицать можно субъекта действия, но не само действие. Если акт-существования представляет сам из себя полную анонимность, безликость, всепоглощающее единство, которое не знает никакой в себе различности, то для существующего он становится источником жизненных сил, завладев которыми существующий и обретает существование, определившись и утвердив себя как существующего (имя существительное), «вынырнувшего» из акта-существования в событии гипостазиса. Но то, что существующий не может без акта-существования, не означает абсолютной невозможности для него выделиться, отторгнуть его от себя, на что также, как и на неразрывность, указывает событие гипостазиса. Эта возможность отчасти фиксирована в том, что субъект сам отвечает за свое бытие, он ответственен за свое самостояние в акте-существования, и в этом мужество существующего.

Гипостазис как начало разрывает безначальный акт-существования и тут же завязывает на себе это безначальное и после не может быть безучастным к тому, на что он решился, к тому, что он взял на себя как господствующее начало. Господство тотальности акта-существования, не подразумевающего никакой ответственности, переходит к субъекту (гипостазису), который помимо господства над актом-существования берет на себя и ответственность за него. Такое господство является событием, не знающим времени, хотя оно и является началом. Господство начала – это чистое настоящее, это эффект в акте-существования, то, что проводит в акте-существования предел и границу. Настоящее гипостазиса – это эффект, функция, а не модус темпоральной длительности. У эффекта может быть история в «построенном» (прошлое - настоящее - будущее) времени, но сам он не есть история.

Значимость гипостазиса как эффекта на «теле» акта-существования состоит в том, что он порывает с анонимностью бытия, которое для выделившегося гипостазиса выступает безусловным злом, «уничтожающим» в себе все сущее. С другой стороны, является ли акт-существования таким уж злом, если благодаря ему существующий существует, самостоятельно выделившись из него и удерживая его в/на себе: «Акт-существования без существующего... и есть место, где происходит гипостазис»¹. Событие гипостазиса является своего рода актом собирания субъекта, но собиранием, не имеющим в себе достаточной устойчивости в/к жизни, так как оно завязано на акте-существования, из которого стремится найти выход, чтобы обрести эту устойчивость – не быть захваченным одиночеством, и, таким образом, оказывается «самоисхождением, и именно поэтому оно всегда есть схождение-на-нет»², рассеивание, вырывание себя из акта-существования.

Тогда вместе с Левинасом можно задаться вопросом, как становится возможным существование как нечто. Дело в том, что «Я (гипостазис) «есть не изначально существующее, а способ самого акта-существования и что оно, строго говоря, не существует»³. Значит, «Я, или гипостазис настоящего, еще не является подлинной возможностью осуществления гипостазиса, т.е. обретения в своем существовании независимости (не обремененности) от акта-существования. В гипостазисе настоящего мы имеем дело лишь со свободой начала, за которой должна последовать истинная свобода, ведущая к утверждению-обретению себя, вырвавшегося из одиночества. На уровне одиночества «Я» мы не знаем ставшести, так как «Я» есть становление, т.е. является началом, характерная особенность которого – постоянное рассеивание в процессе самоотождествления, отличения и выделения себя из акта-существования.

Итак, бытие (акт-существования) для «Я» (гипостазиса настоящего) выступает как нечто прошлое, но этим двум вводимым модусам темпоральности не хватает

1 Там же. С. 34.

2 Там же. С. 39.

3 Там же.

третьего модуса – будущего, поэтому в собственном смысле времени на этом уровне становления еще нет. Бытие как прошлое таковым как бы становится, получая эту темпоральную модальность от «Я»-настоящего, которому *предшествует* акт-существования¹, хотя само по себе оно вне времени. Но и «Я»-настоящее тоже вне времени, так как есть только *настаивание* на себе, чистое начало, не имеющее позади себя прошлого, т. е. сам акт-существования никак не определяет существующего в его начале, к тому, чтобы он стал гипостазисом, потому что акт-существования абсолютно безразличен к существующему. Если же акт-существования не определяет, то он и не может быть в полном смысле предшествующим. Сознание (гипостазис) лишь может стать историчным. Оно есть процесс овладения, то, что возможно для существующего. В реализации этой возможности существующий создает форму, творит себя как имя, рождающееся из глагола (акта-существования). Поэтому-то Левинас и считает, что событие отделения существующего от акта-существования является не просто гносеологической операцией², а есть событие онтологическое, т. е. существующий обретает бытийно иной статус, нежели тот, который у него «был» (его, существующего, и *не было* до события гипостазиса) в единстве с актом-существования. Форма подчинила, заключила в себе акт-существования, благодаря чему исчезает обезличенность существующего в акте-существования. Принципиально меняется характер их соотношения. В событии гипостазиса, в момент настоящего происходит указание-проведение границы между существующим и актом-существования, и границей этой оказывается сам гипостазизирующий акт, в котором действует самоотождествление, когда существующий становится определенным, определившим и удерживающим свои собственные границы в отношении акта-существования. Субъект замыкается в границах, положенных им самим. Однако следует помнить то, о чем уже было сказано: что отделенность существующего не означает возможную мыслимость его

1 «...Существующее вроде бы появляется только внутри предшествующего ему существования...» (Там же. С. 31).

2 «...Хайдеггер различает, но не отделяет» (Там же).

без акта-существования – бытие может обойтись без существующего, существующий – нет. Отделенность субъекта полагает имманентную границу акту-существования, которой сам существующий как гипостазис и является. Гипостазис предстает как аннигилирующая способность, полагающая предел неусыпному бдению акта-существования¹. Но настоящее гипостазиса как процесс самоотжествления, будучи постоянным схождением-на-нет в смысле становления «я» определенным (т. е. замыканием его в границы, за которыми остался бы акт-существования), в силу того, что в эту становящуюся определенность всегда входит акт-существования, сталкивается с тем, что основанное только на себе «я» так и не имеет собственных онтологических корней, поэтому «я» тоже как бы и не существует, и, следовательно, испытывает недостаточность своего существования, хотя вроде бы только его и имеет. Абсолютное в «Я» – способ его существования, который есть *всего лишь* «способ самого акта-существования»², поэтому всякое схождение-на-нет все равно оборачивается тотальностью акта-существования, хотя бы и в виде моего «я», способного в этом схождении-на-нет к «тотальному обновлению»³, но не приводящему его к подлинной свободе, к иной связи «между актом-существования и существующим»⁴.

В этой связи возникает другой вопрос: чем же по существу является гипостазис, и как выделение гипостазиса (если это исключительно сознание) соотносится с существующими, также выделенными из акта-существования вещами? Относится ли гипостазис как сознание только к человеку, или возможна более широкая трактовка этого понятия? Каков статус вещей в описанном Левинасом процессе? Как вещи становятся существующими, или как они появляются в поле сознания? Если мы вслед за Леви-

1 Ср.: «...Первым эк-стазом является трехмерный проект для-себя к бытию, который оно имеет в бытии в форме небытия. Он представляет первую трещину, ничтожение, которое для-себя имеет в своем бытии, отрыв для-себя от всего того, чем оно является, поскольку этот отрыв конституирует его бытие» (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 319).

2 *Левинас Э.* Время и Другой... С. 39.

3 Там же.

4 Там же. С. 40.

насом говорим о том, что существующий, становясь гипостазисом, отделяется от акта-существования и берет над ним власть, т. е. *свободно* и *самостоятельно* завязывает себя на нем, возлагая на себя ответственность за свое существование, то будет ли это означать, что вещи, будучи выделенными из анонимного поля сил акта-существования, также являются таким же гипостазисом со всеми принадлежащими ему характеристиками, а следовательно, являются сознаниями? Ответить на эти вопросы также непросто.

Рассмотрим, чем является существующий, находясь в неразрывном единстве с актом-существования. Он является *безличной единицей силы* в анонимном поле сил. Тогда можем ли мы представить выделенного существующего (как имя существительное) и как вещь, и как субъекта (гипостазис)? У Левинаса мы не находим специальных рассуждений о характерном типе выделения *вещи* из акта-существования. Тем не менее, чем все же является вещь как выделенное? Либо она есть также гипостазис или личность, но только «зачаточная личность, свойственная всему существующему»¹, и тогда мы получим что-то очень напоминающее лейбницеvские монады, статус бытия которых определен степенью ясности

1 Там же. С. 33.

и отчетливости присущих им восприятий¹. Либо, если сами вещи все же не являются такими самостоятельными сущими, каким является сознание, и не могут взять на себя акт-существования, чтобы этими сущими стать, то тогда их появление обусловлено выделившимся и направленным вовне сознанием (гипостазисом), через которое они и обретают свое существование.

Это второе предположение будет означать, что до выделения существующего (гипостазиса) из акта-существования вещи не существуют, и до этих пор вместе с ним являются всего лишь безликими единицами в поле сил акта-существования. С выделением же существующего, через событие гипостазиса «будущие» вещи либо выхватываются сознанием из поля сил, собираются и кон-

1 Здесь стоит отметить специфику этих параллелей. Сам Левинас пишет: «В той мере, в какой я емь, я емь монада» (Там же. С. 27). Этим утверждением он хочет показать прежде всего внутреннюю укорененность существующего в акте-существования и невыносимость одиночества в нем. Событие же гипостазиса (*сознания*) вроде бы позволяет мне как монаде избавиться от вечного бдения акта-существования, я могу уснуть, когда же мне не уснуть, то бессонница (акт-существования) владеет мной: «Сознание причастно к бдению, это так; но отличительная черта его – непрерывная способность зайти, скрыться – и уснуть» (Там же. С. 36). Однако у Лейбница *сознание*, как определенное состояние монады, принципиально характеризуется через бдение, т.е. как выход из бессознательного состояния, смутного восприятия: «...Монада ведь не может погибнуть, она не может также и существовать без всякого состояния, которое есть не что иное, как ее восприятие... Если бы в наших представлениях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и ничего более высокого разряда, то мы постоянного находились бы в бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад» (*Лейбниц Г.-В. Монадология // Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 416-417*). Таким образом, согласно Лейбницу, то, что сознание растворяется в бессознательном восприятии, вовсе не является его заслугой, как у Левинаса, а есть результат определенных действий, препятствующих, подавляющих стремление к сознательному восприятию или не способствующих проявлению его способностей. Поэтому возникшая параллель между Левинасом и Лейбницем предстанет в странном перевернутом виде, хотя, конечно, нельзя сказать, что бдение акта-существования у Левинаса содержит в себе что-то сознательное, оно в принципе не знает такого деления, потому что это отупляющее бдение, морок, который даже нельзя назвать бессознательным. Поэтому, возможно, у нас есть основания проинтерпретировать левинасовское понимание вещи также как сознания, но она является таким сознанием, которое ушло и осталось в бессознательном состоянии.

ституируются им как определенное нечто, конкретно-очерченные предметные единичности, либо они представляют из себя некоторое внешне уплотненное проявление существования сознания, его материализацию, являющейся его (сознания) попыткой вырваться из своего одиночества. В такого рода материализации, через предметность происходит «первое самоотречение»¹ сознания, но оно не достигает подлинного разрыва с собственной материальностью, являющейся обремененностью самим собою, потому что предмет произведен от меня, приводится к бытию мною, а не его собственными основаниями. Вещь не выступает для меня чем-то принципиально чуждым, что и позволило бы говорить о моем не одиночестве в мире. Первый выход из себя становится *порождением* материального мира, но этот мир возвращается обратно к сознанию, его породившему. Поэтому и в том, и в другом случае сознание застаёт, в конечном счете, самого себя, а поглощение пищи, материи, как якобы встреченного сознанием Иного, оказывается кружением вокруг себя и ненасытным поглощением самого себя, удостоверением неразомкнутости своего существования в самом себе и еще большим погружением в свою материальность. Этот диалектический процесс приводит лишь к уплотнению гипостазиса (сознания) и через это к тому, что он начинает являться самому себе как внешний мир, который тем самым не является истинной внешностью. Все это и будет солипсизмом. Движение по этому пути в понимании того, как вещь приходит к существованию, во многом будет отвечать тому направлению, которое было задано классическим типом рациональности: «Интенциональность сознания позволяет отличить Я от вещей, но не дает возможности избавиться от солипсизма, ибо свет, ее стихия, отдает в нас власть внешний мир, но бессилён отыскать нам в нём ровню... Объективность света – та же субъективность. Всякий предмет можно выразить в терминах сознания, иными словами, осветить»². На первый взгляд, вряд ли Левинас выбрал бы этот путь, если принять во внимание его критический настрой по отношению к классической онтологии. Означает

1 Левинас Э. Время и Другой... С. 57.

2 Там же. С. 59.

ли это, что ему был бы ближе первый путь (вещь — «зачаточная личность»), или же есть еще один вариант: בְּרֵאשִׁית становится существующей не сама по себе как зачаточная личность и не через самостоятельность сознания, а через сознание, которое встретилось с Другим, с трансценденцией, которая и «под בְּרֵאשִׁית епляет трансценденцию света, сообщаящую внешнему миру его реальную внешность...»¹.

Однако все же в пользу возможной приверженности талмудиста Левинаса также и второму пути может послужить ветхозаветная Книга Бытия, в которой повествуется о сотворении мира Божьим Словом, а также о том, что человек, будучи образом Божьим, тоже может отчасти «творить словом», о чем и свидетельствует нареkanie Адамом всех зверей, приведенных к нему Богом. Именем Адам извлекает *на свет* их сущность, дает им осуществление, как бы выводит к бытию природу нарекаемых существ. Именованное сущее утверждается в своем бытии: «...Сказанное Богом тотчас осуществляется реально, становится причастным к бытию. Ибо вся вселенная представляет собой как бы внутренний мир самого Бога, находится в Нем и так же подвластна Его мысли и слову, как наше воображение подвластно нам»². Здесь же можно обратить внимание еще на одно парадоксальное сходство описанного Левинасом события гипостазиса как отделения от акта-существования и выделения из него сущего с событием творения: «Что касается глагола *<бара>* — "сотворил", то и он может указывать на эманацию. Одно из его значений — "отрезывать", "вырезать"; т. е. вселенная ("небо и земля") как бы отрезана от существа Божьего, с которым вначале составляла единое целое; близкое к этому глаголу по начертанию слово *<бар>* — "ясный", "светлый" указывает на исхождение вселенной от Бога как бы световыми волнами. Родственный глагол *<бара>* — "избирать", "отделять" говорит о выборе модели нашего мира из ряда других, возможных, как наилучшей. И еще одно слово, связанное по значению с рассмотренными, — *<бар>* — означает по-арамейски

1 Там же. С. 60.

2 Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Том 1. Книга Бытия. М., 1994. С. 30.

"сын". Это говорит как бы о рождении вселенной от Бога, подобно тому как сын «отделяется» от материнской сущности»¹. Хотя, с другой стороны, это сходство действительно очень условно и парадоксально, так как, во-первых, для Левинаса это выхождение существующего из акта-существования не приводит его к гармоничному существованию, и тогда он сам оказывается ближе не к творящему, а к сотворенному или к божественным излучениям, которые «по мере отдаления от сущности Божества, для нас непостижимой... как бы густеют, пока не обретают материальную форму»², т.е. в таком контексте уже сам акт-существования в некотором смысле может быть понят как Бог, от которого удаляется существующий. Во-вторых, если материнская сущность будет отождествлена с актом-существования в только что указанном выше допущении, то гипостазис, выделяющийся из него и собою высветляющий все сущее, в дальнейшем у Левинаса предстанет как устремленный к Другому, женскому, которое очевидно подразумевает и присущую ему материнскую сущность. Поэтому и в этом случае, мы вновь возвращаемся к тем трудностям, о которых говорилось ранее, возникающим в отношении понимания введенного Левинасом понятия акта-существования.

3. «Один в поле не воин»: прочь от себя

Проясним еще раз для себя, почему существующий недоволен своим положением в бытии. Разрывая акт-существования, он понимает, что с необходимостью нуждается в нем для сохранения *своего* существования, поэтому ему ничего не остается, как тут же вновь взять на себя акт-существования. Отмечаясь собою на акте-существования, ставя собою же своего рода «заплатку» на сделанном разрыве, существующий получает себя как самоотождествляющееся сознание. В постоянном процессе самоотождествления, удержании себя во властвовании над актом-существования, существующий утомляется собой, забота о себе, будучи ответственным

1 Там же. С. 29.

2 Там же.

делом, оказывается вместе с тем обременительной ношей. Держание ответа за каждое мгновение моего существования еще не приводит существующего к возникновению темпоральности его существования. Существующий в этих мгновениях есть лишь настоящее как одновременность разрывания и устранения разрыва. В работе по самоотожествлению, в связывании себя с самим собой существующий уплотняется и нагружается собой, становясь телом. Тело, требующее обеспечения своего существования, приводит существующего к мнимому, но все же очень важному разотождествлению, когда мир овнешняется, превращаясь в «совокупность пищи»¹. В пище происходит некоторый выход за себя, но он оказывается иллюзорным, потому что это есть косвенное именование дела с самим собой. Здесь не приходит спасение, смысл которого в том, чтобы «преодолеть свою материальность, иными словами, распутать узы между Я и Самим Собой»². Одиночество существующего, таким образом, имеет две стороны – сознание и материальность. Сознание как порыв вовне/прочь от своей обременительной связи с актом-существования (благодаря чему находится выход к миру, но к миру всего лишь как пищи) и оседание в себе как свидетельство неудачи этого порыва, которое и выражается в равенстве самому себе (материальность) во всех своих внешне-ориентированных действиях. Пределом этой амбивалентной ситуации, всегда проигрышной для субъекта и удостоверяющей его одиночество, замкнутости на себе, является страдание, состояние, когда существующий болезненно смиряется со своим положением.

Итак, существующий страдает от переполненности своим бытием, от которого самостоятельно избавиться не может. Страдание существующего становится свидетельством «невозможности уйти в ничто»³. Усилие по удержанию своего акта-существования оборачивается усталостью, возникающей также и от обыкновенного держания в руках своего чемодана, наступает момент, когда его хочется отпустить, бросить прочь от себя, несмотря на

1 Левинас Э. Время и Другой... С. 56.

2 Там же. С. 55.

3 Там же. С. 68.

то, что он твой, но в случае с актом-существования этого сделать не удастся даже с помощью самоубийства¹. Обратим внимание на то, что в работе «От существования к существующему» Левинас описывает несколько показательных модусов, свидетельствующих о тяжести существования существующего: работа и утомленность от нее, лень и игра. Эти модусы отсылают к факту разрыва начала и действия, которые в принципе неразрывны, если иметь в виду связь существующего с актом-существования (начало есть действие в овладении существующим актом-существования). Работа и лень подтверждают связь существующего и его акта-существования, констатируя ее обременительность для существующего. Игра же представляет собой «делку» существующего с актом-существования, когда связь между ними понимается как *легкое* предприятие. Но содержащийся в игре потенциал к разрыву этой связи оказывается всего лишь полумерой: показать, что связь легка, – *почти* успех, но он не окончателен. Избавиться от обременительной связи с собой, от рефлексии, которая отсылает к субъективному бытию, к замкнутости на себя, на свое «Я», не удастся. Я не простодушен, потому что рефлексивно замкнут на себя. Я устаю, потому что раздвоен. Я с самого начала являюсь уставшим, ибо мое начало – рефлексия, зеркальная раздвоенность: акт-существования и мое держание его. В бессоннице я деперсонализирован, и лишь чистое сознание, погружающее существующего в сон, позволяет хоть как-то на время скрыться от акта-существования, от рефлектирующей замкнутости своего акта-существования².

Власть над актом-существования является неотступностью его от существующего. Опыт страдания есть мучительный опыт невыносимости бытия, от которого негде укрыться. Страдание, как нечто непреодолимое существующим, схоже в этом со смертью, над которой я не властен: «...Реальность, превосходившая наши силы, встречалась и в мире света»³. Чем может быть такая реальность? Например, то, что я не смогу сдвинуть гору, но таковой реальностью прежде всего будет моя захвачен-

1 Там же. С. 35.

2 См.: Левинас Э. От существования к существующему... С. 12-15.

3 Левинас Э. Время и Другой... С. 74.

ность актом-существования. Для того чтобы субъект не превращал все в самого себя (осуществляя этим актом материализацию и себя, и мира, сохраняя в себе все же нечто легкое по сравнению с материальностью, а именно – свой порыв к свободе) он должен стать абсолютно пассивным, к чему его и подводит страдание, и, в конечном итоге, встреча с абсолютным пределом – со смертью. В страдании можно выделить два состояния – пассивное и активное. Пассивность заключается в самом «отсутствии всякого прибежища, прямая подверженность бытию»¹, активность же состоит лишь в моем осознании такого положения дел, этого давления бытия, воспринимаемого мною и на физическом уровне.

Страдание становится своего рода смертельной мукой от акта-существования. Мое собственное существование, свободно взятое мною на себя, оборачивается для меня бременем и страданием. Существующий еще больше стремится бежать от себя, от своего одиночества. Можно спросить, почему бы существующему не найти некий путь, позволяющий ему вновь раствориться в анонимном акте-существования. Такой путь предлагает, например, буддизм, в котором избавление от страданий и иллюзорных порождений моего сознания достигается в нирване, когда «исчезает ложная индивидуальность, а истинное бытие остается»². Однако, во-первых, если сравнить понимание нирваны как погружения в глубокий сон, где «душа теряет свою индивидуальность и сливается с объективным целым»³, с пониманием сознания (гипоста-

1 Там же. С. 68.

2 *Радхакришнан С.* Индийская философия. В 2-х тт. Т. 1. М., 1956. С. 382.

3 Душа «пробуждается, думает, создает индивидуальность и обособляет себя от потока бытия. В глубоком сне эти барьеры ломаются. Нирвана представляет собой возвращение в поток бытия, возобновление непрерывного течения. Как ни одна мысль не мешает потоку бытия, когда человек спит, так и нирвана представляет собой мирный отдых. Нирвана — это не уничтожение и не существование, как мы его понимаем, — это превращение в одно с вечной реальностью, чего, правда, Будда прямо не признает. Только поскольку нирвана находится за пределами человеческой мысли, нам приходится употреблять для ее характеристики отрицательные термины. Это — состояние, выходящее за рамки отношений субъект-объект. В нем нет никакого следа сознания я. Это — состояние деятельности, не подчиненное причинности, ибо это безусловная свобода. Это состояние реально и длительно, хотя

зиса), которое именно через возможность сна индивидуализируется, достигая частичного избавления от акта-существования, то мы увидим принципиальное методологическое различие между буддистским путем и путем, предложенным Левинасом. Во-вторых, буддистский путь для Левинаса вовсе не будет спасительным, потому что существующий, хоть и уходит от своих страданий, все равно растворяется в той же тотальности бытия, и неважно здесь, что она называется истинной. Для Левинаса же все существование существующего определяется не центростремительным, а центробежным движением от этой тотальности. Левинас хочет найти спасение именно для личности (свободного субъекта), а не растворить ее обратно в акте-существования.

За опытом страдания следует смерть, которая и представляет именно другое по сравнению со всем тем, что было до сих пор описано и что было только моим. Смерть – это другое, – то, что принципиально ускользает от предполагаемого вездесущего господства существующего над актом-существования. Левинасовские возражения Хайдеггеру, что бытие-к-смерти не может выступать тем, что определяет само бытие, жизнь, касаются именно того, что для Хайдеггера принятие на себя бытия-к-смерти дает возможность существующему распоряжаться всеми возможностями, однако для Левинаса опыт страдания свидетельствует об обратном: у существующего недостаточно собственных сил, чтобы распоряжаться всеми возможностями. Смерть же подтверждает то, о чем существующий догадывается уже в опыте страдания, она есть концентрированное выражение такой невозможности, поэтому она никак не может стать тем жизнеутверждающим началом и источником бытия, каким у Хайдеггера выступает бытие-к-смерти. Однако собою она указывает на таинственный предел акта-существования (но не окончательный, не уничтожающий его), предел, не преодолимый субъектом, взявшим на себя акт-существования. У Хайдеггера смерть как бы берется на себя¹, но пропасть между смерью и не существует в мире времени и пространства» (Там же. С. 383).

1 Можно вспомнить и аскетическую практику умного делания, которая своим основанием имеет память о смерти: «Он (блаженный Макарий. – И. К.) говорил, что монах так должен поститься, как будто может прожить в теле сто лет, а страсти душевные обуздывать, обиды

тью и отношением к ней им не тематизируется, Левинас же считает необходимым такую тематизацию произвести. Такой тематизацией является констатация в существующем зазора: с одной стороны, во мне есть другое (смерть) и Другое (женское) («зияющая» полнота), но с другой стороны, их нет во мне, если понять их как априорные (внутренне-присущие) данности. Они есть во мне через открытие в себе зазора, т.е. радикальной неподвластности мне, как абсолютно таинственное, с чем я сталкиваюсь, не имея в себе никакой содержательной ясности о том, с чем я столкнулся. Это то, что меня превосходит, причем превосходит и то, что я сам не мог превозмочь, – мое одиночество с актом-существования.

Только встреча существующего со смертью радикально изменяет ситуацию его бытия: он впервые¹ встречается с тем, что им не поглощается, что абсолютно другое по отношению к его существованию: «...Перед ее (смерти. – И. К.) лицом не происходит поглощения одного члена отношения другим»². Смерть как другое я не могу поглотить, как я могу поглощать объекты моего мира в силу моей власти над ним. Смерть (и в чем-то страдание) оказывается для субъекта тем, что для него принципиально другое, т.е. смерть – это не он как существующий, держащий на себе акт-существования, а то, что отвергает этот акт-существования. Иное смерти – это ее не связанность с актом-существования, поэтому она и выступает как нечто совершенно таинственное, неизвестное для существующего, для которого в основе всего всегда лежит только акт-существования. Акт-существования есть, и его не может не быть: он тотален. После

забывать, скорби отвергать, болезнями и лишениями пренебрегать так, как будто может умереть в любой день. Монаху в посте благоразумие внушает всегда поступать с ровной строгостью, чтобы под предлогом слабости тела не переходить от строгости к губительной распушенности... ..Как может и самую малую скорбь иметь на брата тот, кто верит, что он каждый день, во всякое время может переселиться из этого мира?» (*Кассиан Иоанн Римлянин*. Писания. Минск, М., 2000. С. 89, 552).

1 Здесь следует поставить вопрос «впервые ли?», так как, возможно, этой встрече все же предшествует встреча с Другим, с женским. О проблематичности определения такой последовательности речь пойдет ниже.

2 *Левинас Э.* Время и Другой... С. 26.

смерти остается акт-существования, который с приходом смерти перестает быть взятым кем-то на себя, поэтому смерть и есть тайна в силу того, что она есть, но ее нет, она невозможна как абсолютное несуществование. Смерть есть событие встречи лицом-к-лицу с другим, это другое мне неподвластно и не может быть взято мною на себя. Другое (смерть) – это никак не внешнее мое «Я» (alter ego), т.е. через мою материализацию являющееся пространственным бытием меня самого, а это именно другое. Она есть то, что отбирает у меня взятый мною некогда акт-существования. Смерть – не ничто, а тайна, разлучающая и отчуждающая меня от акта-существования, а, следовательно, это событие, показывающее возможность такого отделения в бытии, хотя пока что с потерей себя.

И все же разве смерть не поглощает и не уничтожает существующего? Во-первых, этот вопрос возникает, если членами этого отношения могут выступить сама смерть и существующий. Однако смерть не является поглощением в силу того, что она не способна уничтожить абсолютно, так как небытия, в которое я мог бы уйти, нет. Поэтому смерть и предстает в этом смысле, как ее и определяет Левинас, тайной, т.е. совершенно непостижимым нечто, наносящим не мнимый, а совершенно реальный удар по тождеству и одиночеству существующего, по его властвующей связи с актом-существования, от которой существующий все время искал пути избавления, но до встречи со смертью постоянно заходил в тупики, терпя поражения, приходя каждый раз к самому себе и к своей неустранимой и непреодолимой связи с актом-существования. Все успешные предприятия существующего оказывались мнимой победой, удостоверяющей лишь одно – одиночество существующего. Во-вторых, если понять приведенную фразу («перед лицом смерти не происходит поглощение одного члена отношения другим») как указание на отношения между мной и кем-то другим, то это будет означать, что смерть не позволяет мне отнестись к другому равнодушно, как к тому, кто меня принципиально не затрагивает в моем бытии, т.е. точно так же, как я отношусь к объектам, когда, в конечном итоге понимаю, что через них я все равно не вырвался из оков самого себя, а значит, только с собою, как единственно существующим,

я и могу считаться. Перед лицом смерти сохраняются как мое «я», так и «другой», поэтому и лишенность (нехватка) другого (в результате его смерти) не обернется для меня одиночеством, потому что смерть другого дает мне знать о моей неодинокости в мире. Смерть другого лишней раз утверждает мое ранее¹ состоявшееся признание другого, указывает на то, что именно благодаря другому я смог найти выход из одиночества. Парадоксальным образом в утрате другого (особенно близкого), когда я должен чувствовать всю глубину своего одиночества, я удостоверяюсь в том, что я не одинок, т.е. понимаю, что относился и воспринимал другого не как объект, а именно как другого. Таким образом, сама смерть, являясь как «другое», т.е. чем-то таинственным, не есть «другой», а есть косвенное указание и подтверждение встречи с Другим, являющимся для меня не меньшей тайной, чем и смерть.

Итак, смерть становится «имманентным» пределом для существующего, однако при этом она не выступает для него как ничто (потому что существующий знает, что после него остается мир (акта-существования)), поэтому существующий и хотел бы, ища выхода из страдания, найти свое спасение не в смерти, а в самом ничто, если ничего иного не дано. Но ничто нет, а спасение все же возможно, более того, можно сказать, что оно необходимо, ибо иначе не было бы сил для существования. И спасение – Другой, с появлением которого становится реальным время: «Когда есть отношение "я-другой", то другое отсутствует. Это не просто отсутствие, не отсутствие как чистое ничто, а отсутствие в горизонте будущего, то отсутствие, которое есть время. Вот горизонт, где в недрах трансцендентного события может конституироваться жизнь личности...»².

Смерть и Другой – «имманентная» граница рефлексии, предел гипостазированного субъекта. Однако стоит вернуться к вопросу о том, какова все же последовательность событий встречи с другим: то ли страдание и смерть

1 Вот в этом пункте мы можем сказать, что, несмотря на композиционное построение левинасовского текста, онтологическая последовательность все же иная – не сначала встреча со смертью (другое), а после встреча с Другим (женское), а наоборот.

2 Там же. С. 98.

(другое) подводят к возможности связи с Другим, то ли первоначальная встреча с Другим (Женское) позволяет существующему переносить и страдание, и смерть в мире?

4. Что такое Женское?

Итак, другое (смерть) и Другое (Женское) в строгом смысле не инкорпорированы в субъект, поэтому стремление к ним неосознанно в смысле содержательного представления, т.е. неизвестно заранее, в чем и в ком конкретно найдет свое спасение и освобождение существующий. Но субъекта пронизывает сам порыв к свободе, поэтому он представляет из себя как бы «зияющую» полноту, которой для него впоследствии и окажется Другой (Женское) и другое (смерть). Причем последовательность их появления в жизненном опыте существующего, как мы уже сказали, скорее всего, такова: сначала Другой (Женское, например, буквально – глаза матери), а после встреча со смертью. Существующий определяется по отношению к смерти (в смысле противостояния ей, т.е. предпочтение не смерти, а жизни как содержащей в себе возможность высвобождения) из предшествующего ей события встречи с Другим (Женское), несущего с собой утверждение жизни и удерживающего существующего в ней (примечательны поэтому следующие фразы: «мне без тебя не жить», «я живу ради тебя», «без тебя жизнь – не жизнь» и т.п.). Другой (Женское) не уничтожает субъекта, как это сделает последующая встреча со смертью (другое): «Мука переворачивает нам душу не только по причине невозможности сбежать от акта-существования, загнанности в него, но из-за ужаса перед угрозой оторваться от связи со светом, трансцендирование которой возвещается смертью»¹.

Проблематичность в определении того, что появляется первоначально в качестве события встречи с тайной (смерть или Женское), конечно, остается. Ведь можно предположить, что сначала человек все же встречается именно со смертью через опыт страдания, а уж после находит свое спасение во встрече с Другим (Женским), к которой и подводят страдание и смерть: «...Лишь через

¹ Там же. С. 78.

страдание, через отношение со смертью съжившееся в своем одиночестве существо оказывается в области, где возможна связь с другим»¹. В самом деле, если взять, например, уже сам факт появления ребенка на свет, то его крик при этом можно расценить как выражение непреодолимого страдания от взятого им на себя акта-существования, а сам выход из материнского чрева представлять как смерть по отношению к внутриутробному безличному (?) и безответственному существованию. И при таком осмыслении мы лишний раз убеждаемся, что смерть выступает лишь как граница, а не абсолютное ничто – ведь существование есть как в утробе, так и после отрезания пуповины. Однако предположению об изначальности смерти можно попробовать возразить. Если бы Другого (Женского), несущего жизнь и спасение, не было до момента рождения, как того, с чем гипотетически может и хочет встретиться существующий, то не произошел бы и первоначальный разрыв с актом-существования (ребенок бы просто не рождался; однако само его утробное существование указывает на роженицу, которая и есть это Другое (обитающее в самом ребенке как «зазор», «зияющая полнота», мотивирующее его появление), навстречу к которому ребенок все же устремляется, хотя и мог бы пренебречь всеми усилиями со стороны рожающей). Смерть как ожидаемое событие не поглощает и не уничтожает субъекта именно потому, что есть Другой – тайна, не уничтожающая, а дающая жизнь и спасающая. Спасение возможно, иначе жизнь (кроме чистого акта-существования) невозможна, а выделение из акта-существования бессмысленно. Но спасение не гарантировано, оно включает в себя движение существующего к своему началу и претерпевания себя в нем через опыт страдания, а также настроенность его к своей «зияющей полноте», к самостоятельному выбору себя как свободного существа в событии встречи с Другим.

В конечном итоге, спасение возможно, если ты не прошел мимо и признал Другого, не объективировал его и не превратил в себя. Свобода как свобода выбора, выбора Другого, позволяет освободиться от одиночества, от замкнутости на своей власти над актом-существования,

1 Там же. С. 76.

что подтверждает изменение бытийного статуса существующего, становящегося отцом. Через отцовство преодолеваются прикованность к себе и смерть, не позволяющая выбирать. Чадородием окончательно устанавливается Другое как другое, но не как абсолютно чуждое мне: «Отцовство – это отношение с чужим, который есть я, притом что он – другой; это отношение между я и некоторым таким же Я, которое, однако, мне чужое... Неверно, что «мое дитя есть у меня», но некоторым образом «я и есмь мое дитя»... Свобода возникает, а время свершается согласно не категории причины, но категории отца»¹. Для Левинаса в существо свободы не входит поглощение, как это представляется, например, Сартру²: «Другой – это не встретившееся нам существо, нам угрожающее или стремящееся нами завладеть. Не поддаваться нашему могуществу – не означает еще обладать большим, сравнительно с нами, могуществом»³. Другость выводится не из моей свободы, способной противостоять этой дружости, а из моей свободы выбрать дружость именно как Другость, т.е. Другость, несущую мне о себе весть как сущность моей свободы. Таким образом, мы имеем дело с двумя свободами: 1) свобода начала (начала себя как гипостазиса⁴) и 2) свобода выбора (признание Другого как другого, дарующего существующему истинную свободу как освобождение от его одиночества).

Другой (Женское) заявляет о себе своим неожиданным, таинственным присутствием, свидетельствуя о своем бытии безотносительно к моему произволу и внося собою в мое бытие искомое мною избавление от одиночества. Тайна – это измерение, открывающееся в самом субъекте (гипостазисе), т.е. это то, что в нем есть как Дру-

1 Там же. С. 99-100.

2 «Что справедливо относительно меня, справедливо относительно другого. Пока я пытаюсь высвободиться из хватки другого, другой пытается высвободиться из моей хватки; пока я пытаюсь подчинить другого, другой пытается подчинить меня... Конфликт – это изначальный смысл бытия-для-другого» (*Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 207).

3 Левинас Э. Время и Другой... С. 94-95.

4 «Гипостазис, то есть настоящее Я, – это свобода. ... Это первая свобода; пока еще – не свобода выбора, а свобода начала» (Там же. С. 40).

гое, но оно есть не нечто имманентное наподобие идеи, первичного качества, априорной формы, а есть нечто в виде как бы «лишенности», неведомого в себе зазора. Тайна присутствует в нем как слепое пятно, чистое нечто без какой бы то ни было (до встречи) определенности и конкретности, т.е. «зияющий» Другой, «шепчущий», что спасение есть. Поэтому в некотором смысле Другое приходит «изнутри» самого субъекта, что и выражено в поиске субъектом этого спасения. Этот поиск есть, но он безотчетен, он протекает вслепую, субъект ищет, но не знает что, он ищет выхода, но в чем или ком он может его найти субъект не знает до тех пор, пока не появится Другой. Это открываемое в субъекте есть как незнаемое субъектом «что». Приходящее «изнутри» субъекта другое есть: 1) смерть; 2) способность порождать – а это есть то, чем обладает женщина, поэтому Женское в собственном смысле – Другое. Конкретность женщины представляет из себя: 1) гипостазис¹; 2) Женское как таковое, т.е. Другое (таинственное). Женское – пассивность, которая и оказывается порождающим. Другое – «событие в (курсив мой. – И.К.) акте-существования, отличное от гипостази-са, в результате которого возник существующий»². Таким образом, Женское случается в акте-существования не через взятие его на себя, а через уход из него, отстранение, в чем и состоит целомудрие.

Это событие есть открытие для существующего именно иного, абсолютно Другого, ранее неведомого, дающего ему то, чего самостоятельно он обрести не мог. Тайна Другого представляет из себя открытость вести о себе (Другом) в самом субъекте. Только такое открытие фундирует творчество, которое само по себе без этой тайны не может считаться проявлением свободы, так как пространственное трансцендирование не вырывает существующего из одиночества. Такой вывод Левинас делает, полемизируя с Бергсоном, для которого творец и сотворенное не отделено. Левинас же говорит об их принципи-

1 Обратим внимание, например, на следующий оксюморон «мужественная женщина», который собственно и указывает на конкретный способ проявления существования женщины, а именно на ее ответственность за взятый на себя акт-существования.

2 Там же. С. 95-96.

альной различности: «...Творчество предполагает открытие в тайне. Сама тождественность субъекта этого дать не может»¹. Таким образом, творчество в данном контексте следует понимать как социальное событие (встреча с Другим – гипостазис встречает Женское), т.е. творчество не есть простое «обновление наших душевных состояний и наших качеств», а есть «новое рождение»², которое не может проистекать от одинокого субъекта.

Однако как следует нам понимать это событие встречи, ведущее к новому рождению, – связано ли оно непосредственно с порождающей способностью, присущей женщине? Как нам понимать вводимый Левинасом концепт «Женское»? Следует ли Женское понимать как некую форму (форму форм) или метафору (а следовательно, Женское есть как у мужчины, так и у женщины, а их действительная различность определена социальными условиями), или оно должно пониматься буквально – как биологически половая различность? В последнем случае мы столкнемся с новыми вопросами (несмотря на то, что они могут выглядеть метафизически праздными), связанными с разнообразием конкретных ситуаций существования человека. Так, как нам быть, например, с людьми, имеющими от рождения какие-то отклонения, делающих их неспособными к чадородию, означает ли это их обреченность оставаться одинокими и безнадежно несчастными существами? Лишены ли они из-за этого возможности преодолеть свое одиночество? Как метафизически оценить ситуацию, когда союз между мужчиной и женщиной по каким-либо физиологическим причинам не приводит к чадородию? Имеем ли мы в такой ситуации факт встречи с Другим, если за ней не следует нового рождения? Думается, что на этот вопрос следует дать положительный ответ, хотя бы уже потому, что мужчина знает о потенциальной способности женщины порождать, даже если в силу обстоятельств, независящих от нее или от него самого, не может этого сделать. Но нельзя исключать и более строгий подход Левинаса, если учесть его религиозность. И все же, скорее всего, что ситуация «лицом к

1 Там же. С. 86.

2 Там же. С. 87.

лицу с другим» подразумевает не просто конкретные отношения между мужчиной и женщиной, а содержит в себе более глубокий и общий смысл, и может быть рассмотрена более расширительно, ибо Левинас выражает это так: «Захват настоящим будущего – не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная связь. Ситуация бытия во времени – в отношениях между людьми, то есть в истории»¹.

К этому же можно добавить слова Левинаса, сказанные в самом конце «Времени и Другого»: «Космосу – миру Платона – противопоставляется мир духа, в котором последствия эроса не сводятся к логике продолжения рода; где Я сменяет Самого Себя, а другой – другое»². Поэтому связь мужского и женского (событие встречи с Другим) не должна обязательно руководствоваться идеей продолжения рода. Неслучайно Левинас говорит о том, что тайна (Женское) дает о себе знать уже в самой обыкновенной ласке. Но при этом левинасовское понятие ласки нетождественно чувственной ласке. Ласка является существенным моментом, обнаруживающим событие встречи с Другим через телесность, т.е. ласка – своеобразный род телесности, отличный от телесности, которая имеется у гипостазиса, это телесность Другого, в которой загадочно находят совместимость сознание, материальность и тайна (ускользание): «Трансценденция женского заключается в том, чтобы уйти "куда-то туда", и это движение противоположно движению сознанию. От этого, однако, оно не делается ни бессознательным, ни подсознательным... Ласка сама не знает, чего она ищет... Она как бы игра с чем-то скрывающимся, игра без всякого намерения и цели, не с тем, что может стать нашим и нами, а с чем-то другим, всегда другим, непостижимым, что должно прийти. Ласка – это ожидание чистого будущего без содержания; это все возрастающий голод...»³.

С другой стороны, Левинас, отрицая логику продолжения рода, возможно, имеет в виду здесь род как общее, главенствующее и подавляющее частное бытием. И именно в этом смысле он не признает проведение различения

1 Там же. С. 81.

2 Там же. С. 103.

3 Там же. С. 96, 97.

полов ни по формально-логическому, ни по диалектическому, ни по структурному принципам: «Пол – это не какое-то видовое различие... не есть противоречие... не есть и парность взаимодополнительного»¹. Скорее всего, когда Левинас вводит понятие Женского, он имеет в виду некую приоритетную духовную² связь «мужского» и «женского», в которой каждая из частей, сохраняясь, понимается метафорически: Мужское – ответственность, а Женское – таинственность, или сама любовь. При этом желанное их гармоничное сочетание в реальной жизни оказывается не всегда достижимым³.

Смерть и Женское – это разные онтологические дру- гости (тайны). Смерть (другое) не берется на себя, но дру- гое, принятое на себя (а не взятое существующим как в случае с актом-существования) и признанное – Другое. Получается, что принять на себя другое (принять свою смерть), но не быть при этом ею поглощенным, – это та

1 Там же. С. 93.

2 «Любовь не есть возможность, она возникает не как наше начина- ние, у нее нет основания; она нас охватывает и поражает – и однако же Я уцелевает в ней» (Там же. С. 96-97).

3 В качестве иллюстрации этого можно сослаться на банальные пси- хологические ситуации общения между мужчиной и женщиной. Так, например, женщина может сетовать на то, что мужчина не уделяет ей должного внимания, не проявляет заботы и нежности, а значит, не пи- тает к ней тех любовных чувств, на которые она надеется с его сторо- ны. Женщина ищет в мужчине ласку, т.е. другое, не Мужское, а Женское. Но это ее, женщины, Женское, поэтому, когда рядом с ней оказывается мужчина, в *преизбытке* одаривающий ее нежностью и лаской, то психологически ей начинает недоставать Мужского от тако- го мужчины, что выливается в упреки ему в том, что он недостаточно мужественен, инфантилен и не способен брать на себя ответствен- ность. Женщина, живущая в обществе, где социальная роль несения ответственности закреплена за мужчиной, конечно, будет ждать от него именно этого, но это не исключает и того, что в нем ей также хо- чется видеть и получать свое подобие (Женское), чего он может не до- давать из-за принятой на себя роли. В этом же ключе, естественно, можно рассмотреть и отношение мужчины к женщине. Этот психоло- гический дискомфорт, по-видимому, снимается только в ребенке. Схо- ждение власти (Мужского) и целомудрия (Женского) происходит в ребенке. Ребенок дает ласку и проявляет властвование (например, в ка- призе), оставаясь любящим и любимым без тени сомнения. Поэтому метафизически важен уже сам факт рождения ребенка в любви безот- носительно к тому, как в *дальнейшем* сложатся отношения между ре- бенком и его родителями.

возможность, которая происходит при встрече с Другим. Поэтому на вопрос о возможности сохранить свою жизнь перед лицом неминуемой смерти, Левинас, по существу, отвечает: это возможно только через отношение к другому как Другому, открывающемся в Женском. И в этой связи Левинас утверждает, что его метод не феноменологический, через который другой появляется только как *alter ego*, возникая как бы принудительно из структур моего «я», а метод диалектический, диалектическая последовательность как безусловное внутреннее неконфликтное напряжение между существующим и другим как Другим. В основе этого напряжения лежит не повседневный опыт, дескриптивно представляемый феноменологией, а некое негарантированное, но возможное событие, составляющее основу предданного повседневного эмпирического опыта. Эмпирический опыт (эмпирический другой) не предшествует какому бы то ни было заключению о Другом, потому что Другой нежданно-негаданно встречается существующему, он не естественен, поэтому он и Другой, т.е. всегда событие, а не данность естественного опыта. Другой как событие – это мое (не-смертельное) будущее, благодаря чему время обретает свою модальную завершенность, становится оформленной темпоральностью.

Конечно, можно продолжать придерживаться позиции, что смерть все же первична, допуская, что страдание (как непреодолимость себя в своем акте-существования, как обреченность быть и держать на себе бытие), которое переживает, например, ребенок, с криком выходя из материнской утробы, является предощущением (преддверием) того, что непреодолимо по своему существу, т.е. смерти. Но Левинасу важно подчеркнуть, что тайной (другим) является не только смерть, но и само социальное, или точнее, социальное, находящее свое выражение прежде всего в Женском перед тем как стать системой социальных отношений. Это означает, что в основе этой системы лежит Женское, поэтому социальное определено как социальное именно через Женское. Женское есть носитель социальности, благодаря Женскому становятся возможными социальные отношения и рождение человека как существа социального, обретающего историческое измерение своего существование. Социальное (Женское)

есть полноценное обретение времени. Таким образом, так как «говорить о времени в одиноком субъекте... представляется нам невозможным»¹, темпоральность бытия вытекает из отношений, она складывается «в отношения между людьми, то есть в истории»². Нечто схожее, хоть и весьма отдаленно, мы находим в реляционной концепции пространства-времени Лейбница, где утверждается, что времени самого по себе не существует и говорить о нем можно только тогда, когда устанавливаются отношения между существующими: «...Пространство и время представляют собой лишь порядок вещей, а не абсолютную сущность»³.

Заслуга Левинаса – в утверждении онтологически множественного существования, множества существующих, в противовес тотальной включенности в онтологически господствующее Единое. Акт-существования (бытие) – это не другое, а всегда мое, т. е. одно. Левинас же говорит о ценности бытия через многое. Время, историчность возможны в собственном смысле только тогда, когда есть многое (другое), оно учреждается с приходом Будущего (другого). Но как это будущее, не будучи моим (смерть в строгом смысле тоже не моя, так как я не могу ее превзойти, подчинить себе и освоить), вписывается в структуру моего сознания? Будущее, которое можно взять в смысле принятия на себя – это будущий ребенок, который вынашивается и порождается женщиной, т.е. той самой тайной, способной разомкнуть мое одиночество, мою самотождественность, именно как Другое (и обрести мне себя в согласии с собою без утомленности от своей жизни), тем, что не является мною, не является моим «Я» в виде объекта. Такое будущее связывается с моим настоящим, удостоверяет и длит его, что невозможно через будущее, обрушивающееся на меня в виде смерти. От этого чадородие становится своего рода чудородие, чудо моего спасения («чудо ты мое» – говорят любящие родители своему ребенку).

1 Там же. С. 76.

2 Там же. С. 81.

3 *Лейбниц Г.-В.* Переписка с Кларком // *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в 4-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 456.

С темой чадородия может возникнуть еще один вопрос: как нам следует понимать высказывание Левинаса о том, что «способ существования женского – скрывать себя, и эта сокрытость себя есть не что иное, как целомудрие»¹. Что здесь означает «сокрытие», а что – «целомудрие»? Возможно, сокрытость указывает на то, что в женщине находит укрытие будущее (буквально понимая, ребенок). Сын появляется благодаря Другому (женскому, порождающему), но при участии «я» (гипостазиса), что и позволяет мне («я») сохраняться в Сыне (другой, но и я тоже), наконец, подлинно разрывая одиночество властвования существующего над актом-существования. Вот где, возможно, заложены основы для последующего делезовского обоснования идеи бытия как хаосмоса. Также не исключено, что чадородие есть логически необходимое (но не гарантированное) следствие, подтверждающее, что я встретил другого как Другого с сохранением себя в другом, не будучи им поглощенным². Т.е. важно не просто встретиться с Другим, но и сохранить себя в этой встрече, что и позволяет достичь именно чадородие, являющееся делением (разделением) моего акта-существования, делением на двоих, причем именно моего, так как я, а не кто иной, взял его на себя.

Однако при возможности вышеизложенной интерпретации сокрытости стоит сказать, что наравне с нею существует метафизический контекст: сокрытость – это то, что всегда недоступно и недосыгаемо для гипостазиса из его собственного мира, т.е. то, что принципиально не может быть его собственностью, а значит, всегда будет для него лишь бесконечной тайной. Такое метафизическое решение будет означать, что сокрытость, совмещенная Левинасом с целомудрием, является не просто «предназначенностью» женщины к укрытию и хранению тайны будущего – рождения ребенка, а есть прежде всего тайна как таковая, с чем могли бы согласиться и мыслители аскетической традиции, описывающие существо целомуд-

1 Левинас Э. Время и Другой... С. 94.

2 Надо заметить, что у Сартра *проект* любви тоже содержит в себе в качестве момента желание не слияния-поглощения, правда, реализация его оборачивается именно поглощением одной стороны другою.

рия, исключаящего плотскую связь и связанного с девством¹.

Левинасовское понимание целомудрия, вероятно, не столь строго, как у аскетов, поэтому и целомудренность женщины, ее бытие означает прежде всего то, что оно не аналогично бытию гипостазиса, миру, порожденному гипостазисом, т.е. «другость женского не заключается в простой объектности внешности бытия; не сводится она и к противостоянию волю»². Следует сказать, что и в христианстве, например, «монашеский путь безбрачия, совершенного отсечения плотского эроса, сексуальной сферы – не единственный способ осуществить целомудрие. По согласным утверждениям отцов Церкви, пребывание супругов в освященном церковью браке также есть целомудрие...»³. К более точной передаче смысла использованного Левинасом слова «целомудрие» подведет его этимологическое рассмотрение (скромность, умеренность, воздержание) и его синоним – «невинность», т.е. целомудрие – это невинность как не виновность. Невинность (целомудрие) Женского будет означать, что женщина как Женское воздерживается от того, чтобы брать на себя ответственность, она безответственна в том смысле, что скромна в своей умеренности, она умеряет себя, поэтому не несет вины за тотальное превращение всего в самого себя, как это происходит в ситуации гипостазиса, взявшего власть над актом-существования, и тем самым отвечающего за свою решимость держать на себе существование и за все, что существует через гипостазис. Чадорodie означает в этой связи также отстранение от бытия (акта-существования), предоставляя ему существование, т.е. сохранение всегда своей дружости по отношению к бытию и внесение-сохранение этой дружости (множественности) в бытие и мир, уходя от неизбежного завязания в себе, в своем акте-существования.

1 См., напр.: *Кассиан Иоанн Римлянин. Собеседования египетских подвижников. Двенадцатое собеседование аввы Херемона (второе). О чистоте* // Кассиан Иоанн Римлянин. Писания. Минск, 2000. С. 465-487.

2 *Левинас Э. Время и Другой...* С. 94.

3 *Хоружий С. С. К феноменологии аскезы.* М., 1998. С. 83-84.

Возможно, Женское как тайна у Левинаса и есть то, что у талмудистов выступает как Божественная субстанция: «...Бесконечный ежесекундно возобновляет творение, которое заключается не только в образовании материи, но и в Откровении, эманации Б-жественного света. Творение — это излучение Б-жественного света; секрет его не в том, что создается что-то новое, но в превращении Б-жественной субстанции в нечто определенное и ограниченное — в мир. Это превращение включает в себя мистический процесс сжатия, именуемый цимцум. Б-г прячет Себя, скрывая бесконечность Своей сущности и Свой бесконечный свет настолько, насколько это необходимо, чтобы мог существовать мир»¹. Невинность Женского – в постоянном отстранении от акта-существования, в разрывании связи с ним². Целомудрие Женского можно раскрыть и через Премудрость Божию: в «Притчах Соломоновых» София прежде всего «личность, как личностью является и сам Бог, притом единый, всесовершенный. В Софии Бог осуществляет сам себя. Это есть его тело и его материя, которые неотделимы от него и потому тоже являются Богом. Но поскольку София есть тело Божие, она является первообразом и вообще для всего телесного и материального вне Бога. Библейская София – это совокупность тех путей Божиих, которые лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего тварно-нетварного, богочеловеческого»³; у гностиков София являлась женским началом; у Абеяра соответствовала Богу-Сыну⁴; в главном каббалистическом сочинении Зогар начало всех начал, Бесконечное, трансцендентное бытие Эйн-Соф (ain – ничто, небытие для нашего разума) есть «глубоко скрытая мудрость, венец всего возвышенного (сверхчувственного мира Сефир), диадема диа-

1 Штайнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. М., 1990. С. 55.

2 Проиллюстрировать возможную здесь параллель между левинасовским Женским и Божественным можно было бы спустившись на уровень физиологического процесса родовых схваток, который представляет из себя сжатие матки, позволяющее выйти плоду наружу, на свет.

3 Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 241.

4 См.: Абеяра П. Теология «Высшего блага» // Абеяра П. Теологические трактаты. М., 1995. С. 134.

дем..., никогда не раскрываемая мудрость, ...есть принцип всякой другой (нижестоящей, напр., земной) мудрости... Это таинственная невидимая Мудрость»¹; в русской религиозной философии у Вл. Соловьева София сближается с Божьей Матерью, а у С. Булгакова она является «Вечной Женственностью»: «В Женственности тайна мира... Зарождение мира в Софии есть действие всей Св. Троицы в каждой из Ее Ипостасей, простирающееся на восприимлющее существо, Вечную Женственность, которая через это становится началом мира, как бы *natura naturans*, образующую основу *natura naturata*, тварного мира. "Четвертая ипостась", приемля в себе откровение тайн божественных, вносит чрез себя и для себя различие, порядок, внутреннюю последовательность в жизни Божественного Троиинства... София, хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога или абсолютным образом, она свободна от погруженности в ничто, свойственной мировому бытию. Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката бытия в том, по крайней мере, смысле, в каком мы приписываем его тварному миру, хотя она есть непосредственная основа тварного мира. Как таковая, она вплотную к нему примыкает; однако, чуждая его ограниченности, она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущностью Божества – ни бытие, ни сверхбытие. Она есть единое-многое – все, одно да без нет, утверждение без отрицания, свет без тьмы, есть то, чего нет в бытии, значит, и есть, и не есть, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место между Богом и миром, София пребывает и между бытием, и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз»².

В заключении нам остается задаться еще одним вопросом: не получается ли у Левинаса парадоксальный диалектический круг, в результате чего акт-существования сходится с Женским? Ведь если все же принять предположение, что между актом-существованием и материей

1 Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 120-121.

2 Там же. С. 187, 188.

есть нечто общее, как мы пытались показать в гл. 1, то почему тогда у нас не может появиться основание сблизить, например, платоновскую незримую хору (первоматерию) с левинасовским понятием Женского? Ведь хора определена как третий вид мира наряду с миром интеллигибельным и миром чувственно-зримым: «Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это – восприемница и как бы кормилица всякого рождения... Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец – отцу, а промежуточную природу – ребенка. Помыслим при этом, что если отпечаток должен явить взору пестрейшее разнообразие, тогда то, что его приемлет, окажется лучше всего подготовленным к своему делу в случае, если оно будет чуждо всех форм, которые ему предстоит воспринять: ведь если бы оно было подобно чему-либо привходящему, то всякий раз, когда на него накладывалась бы противоположная или совершенно иная природа, оно давало бы искаженный отпечаток, через который проглядывали бы собственные черты этой природы. Начало, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само должно было быть лишено каких-либо форм...»¹.

Вывод относительно того, что акт-существования и Женское у Левинаса оказываются почти одним и тем же, конечно, может выглядеть ересью, так как Левинас их принципиально различает, как столь же еретичным выглядело бы предположение о том, что Единое и материя у Плотина, в конечном итоге, одно и то же, когда это не так². Более того, как раз таки правомернее было бы проведение параллелей между левинасовским Другим и неплатоническим Единым, так как последнее у

1 Платон. Тимей (49a, 50d-e) // Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 490, 491-492.

2 «...Материя у Плотина это принцип именно зла, а ни в коем случае не творения, в индуизме же – принцип творения как такового. ...Собственно существующим в платонической школе оказывается именно Ум или Логос, поэтому – и при огромном сходстве в учениях о материи и Перводиином – окончательное совпадение ни в коем случае невозможно. Кроме того, поскольку материя есть именно принцип зла, никакой диалог с ней не нужен и не полезен...» (Сиданш Т. Г. Антропологическая эннеада Плотина // Плотин. Первая эннеада. СПб., 2004. С. 60).

неоплатоников вне бытия и невыразимо, как невыразима и недосыгаема тайна Другого у Левинаса. Но, с другой стороны, мы можем обратиться к метафизике Аристотеля, у которого «последняя материя и форма – это одно и то же, одна – в возможности, другая – в действительности...»¹, и, наконец, к философии Гегеля, для которого бытие выступало тождественным ничто как необходимый момент в диалектическом развитии Абсолютного Духа. Однако «положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто=чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений»². И все же полностью проблема не снимается, точно также, как сохраняется и вопрос о том, «является ли Эйн-Соф личным Богом, Богом Израиля, и служат ли все парцуфим только Его проявлениями в различных аспектах или Эйн-Соф – безличная сущность, *deus absconditus*, становящийся личностью только в парцуфим? На это можно было легко дать ответ, пока вопрос ограничивался теологическим истолкованием доктрины Зогиара, предполагающей непосредственное отношение между Эйн-Соф и сфирот, но это становится трудной проблемой при рассмотрении очень сложных процессов цимцума и швиры и длинной цепи событий, ведущих к развитию Зеира анпина. Чем более драматичным становится процесс в Боге, тем неотвратимее вопрос: какое место во всей этой драме занимает Бог?»³.

Вспомним, как Ницше осуждал три аскетических идеала – бедность, смирение, целомудрие⁴, и сравним с тем, что мы находим в философии Левинаса, для которого именно эти слова являются ключевыми в описании Женского. Ницшеанская оценка этих идеалов может подвести

1 *Аристотель*. Метафизика VIII, 6, 1045b17 // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1981. С. 233.

2 *Соловьев В. С.* Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 234.

3 *Шолам Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., Иерусалим, 2004. С. 337.

4 *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 481.

к выводу о том, что и Левинаса следует отнести к мыслителям, соблазнившимся аскетическим идеалом, и которым «недостает невинности и игры: утвердительного смысла, смысла экстериорности»¹. Однако полученный в результате метафизический строй левинасовской философии заставляет признать, что им создавалась новая философская серия, продолженная (хотя бы исходно и на несколько иных посылках) мыслителями делезовского толка, нежели осуществлялся возврат к философской традиции классической онтологии, о желании порвать с которой Левинас сразу же и заявил с первых страниц своей работы. И нам еще только предстоит понять подлинный смысл этой новизны.

¹ Делез Ж. Ницше и философия. М., 2004. С. 99.

А.Н. Крюков

Ранний Левинас и феноменологическая традиция

С самого начала работы нашего семинара мы руководствовались одним важным герменевтическим принципом: принципом совершенства текста. При работе с наследием Левинаса мы исходили из того, что при его написании, автор (Левинас), обладает ясным пониманием того, о чем идет речь, и наше дело – приблизиться в нашей трактовке к его изначальной мысли. Читали мы очень медленно, предложение за предложением, абзац за абзацем и вместе с автором следили за развитием событий в его книге. Некоторые места давались нам без особых проблем, через некоторые метафорические пассажи мы пробивались с трудом.

Я, пожалуй, укажу на основную методическую проблему при работе с наследием Левинаса: его мысль, а равно и его терминология, не поддаются однозначной интерпретации. В текстах Левинаса остаются многие непроясненные моменты. Однако, казалось бы, поскольку автор постоянно отсылает к классическим философским текстам, то его мысль можно было бы прояснить, основываясь на собственном академическом философском опыте. Однако и сама трактовка классических философов Левинасом также зачастую непонятна. Поэтому возникают многочисленные затруднения. Однако вполне legitimately говорить о некоей целостности философских воззрений Левинаса в его ранней работе «Время и Другой».

Прежде всего, я попытаюсь в схематичном виде представить основные нити концепции раннего Левинаса, затем я укажу на связь некоторых положений с феноменологической традицией, в конце я вернусь к исходным постулатам его концепции, чтобы подвести некоторые итоги. Итак, исходные положения.

Основная цель работы «Время и Другой» – «показать, что время – не факт отъединенного субъекта, а сама связь субъекта с другим»¹.

Метод анализа – онтологический;

Центральная категория рассуждений – понятие одиочества как онтологическая категория: «подходу присуща диалектика»².

Цель – установление множественности: «мы [...] намерены порвать с Парменидом»³.

В наиболее общем виде рассуждения Левинаса выглядят следующим образом: Левинас проводит четкое различие между фундаментальными категориями «бытие» и «существующее» – всякое существующее обладает своим бытием, но всегда возникает проблема определения самого этого бытия. По Левинасу, бытие как таковое (когда нет сущих), во-первых, анонимно. Во-вторых, оно тотально, т.е. в нем нет места для «ничто». Понятие об анонимном тотальном бытии можно получить в таких экзистенциальных ситуациях как бессонница, (лень, утомление в «От существования к существующему»). Существующее овладевает своим бытием посредством гипостазиса: появляется сознание, в котором существующий: 1) одинок; 2) всегда находится во временном измерении «настоящее». Времени как такового еще нет. Оно появляется, по мысли Левинаса, когда речь заходит о Другом. К встрече с Другим Левинас приходит через определение смерти: смерть – это тот феномен, который не принадлежит мне и который будет (появляется временное измерение). В переживании этого феномена я получаю представление об ином, отличном от меня. В предельном же своем выражении иное – это Другой.

I. Феноменологическая традиция

В строгом смысле слова подход Левинаса не является феноменологическим. Сам он, как я уже указывал, называет свой метод анализа «онтологическим», а самому его подходу «присуща диалектика». В то же время он активно использует в своих штудиях такие темы, как проблема

1 Левинас Э. *Время и Другой*. СПб., 1999. С. 23.

2 Там же. С. 26.

3 Там же.

времени, экзистенциальные мотивы, проблема сущего и существующего, проблема смерти, проблема интенциональной связи сознания и внешних ему предметов, проблема ничто и, наконец, проблема интерсубъективности. Все эти темы в совокупности и составляют феноменологическую проблематику. Я рассмотрю только две из них: экзистенциальная тема и проблема времени в контексте интерсубъективности.

1. Экзистенциальные мотивы у раннего Левинаса

Смысл экзистенциальной аналитики я определяю следующим образом: посредством указания на определенные способы моего существования в повседневной жизни я могу совершить переход к анализу фундаментальных категорий бытия и моего сознания. Первый вопрос, на который здесь необходимо ответить, это то, насколько экзистенциальная аналитика соотносится с онтологическим подходом, используемым Левинасом. Напомним, что в состоянии «бессонницы» возможно схватывание безличного бытия («Время и Другой»). В работе «От существования к существующему» такими состояниями являются «лень», как невозможность начать и завладеть своим бытием, и «усталость», как усталость от бытия. Иными словами, это такие состояния, в которых кажется себя «голое» бытие без существующего.

Чтобы ответить на вопрос об онтологичности экзистенциальных мотивов и, следовательно, об их легитимности для Левинаса, обратимся в первую очередь, конечно же, к Сартру. Вспомним, что основным методом его варианта феноменологии был онтологический метод. И экзистенциальная тема логически следует из этой предпосылки. Основополагающей является категория бытия, с которой соотносятся особые модусы бытия для-себя (пререфлексивное сознание) и в-себе (бытие феномена). Мы видим, что сознание имеет онтологические корни. И основной теоретический тезис экзистенциализма, что сущность определяется посредством существования, основывается на том фундаментальном факте, что сознание сначала существует, и потом только определяемо предид-

катами. В повседневности теория следующим образом согласуется с практикой: сначала есть поступки (экзистенциальный выбор), а потом на их основании дается определение совершившему эти поступки.

В строгом смысле слова привлечение экзистенциальных ситуаций повседневной жизни для указания на фундаментальные онтологические акты и состояния не противоречат исходной предпосылке онтологического подхода Левинаса. Вспомним, что Хайдеггер в работе «Что такое метафизика?» также указывал на экзистенциальную ситуацию страха (как впрочем и Сартр) в которой мы получаем представление о Ничто. Здесь стоит оговориться, что по Левинасу для Ничто нет места в тотальной анонимности бытия. Но здесь важна принципиальная схожесть методов философствования.

2. Время и intersубъективность

Я рассматриваю эти темы воедино, поскольку они обе являются первостепенными проблемами у Гуссерля, Хайдеггера, Сартра и Левинаса. Но только последний сопоставил эти темы их в их взаимосвязанности.

Обратимся к прежде всего к Гуссерлю. Его ретенциально-протенциальная теория времени связана с трансцендентальной структурой сознания и рассматривается в гносеологическом аспекте, как раз в том аспекте, который и не интересует Левинаса. Т.е. время Гуссерля – феномен чистого сознания, но отнюдь не факт бытия. То же самое касается и теории intersубъективности: конституирование другого осуществляется посредством моих ментальных актов, в интенциональных данных моего сознания. Речь идет о статическом методе, когда анализируются редуцированные данные моего сознания. Впрочем, у Гуссерля есть указания на генетический метод решения данного вопроса, который связан с временным измерением. Коротко: не-онтологический подход Гуссерля идет вразрез с онтологическим методом анализа Левинаса.

К примеру, то, что Гуссерль не разрабатывал тему бытия сознания, было основным упреком Сартра и повод для разработки онтологического варианта феноменологии. Тема времени и intersубъективности у Сартра связа-

на с недостатком бытия-для-себя в бытии и его свойством стремиться восполнить этот недостаток, в интенции быть тем, что оно не есть. Существует три таких ситуации, три эк-стаза: время, рефлексия и связь с Другим. В последнем случае стремление сознания быть тем, что оно не есть, достигает пределов исхождения из самого себя в факте внутренней негации бытия другого. Таким образом, анализ интересубъективной проблемы у Сартра явился следующим этапом после анализа временной тематики и рефлексивной структуры сознания, и проблема интересубъективности выступает лишь как косвенным образом связанная с ней доведенная до своего предела тенденция сознания не быть самим собой.

Все кардинальным образом отличается в теории Левинаса. К понятию Другого он подходит постепенно, сначала говоря об Ином, представленном в свете моего сознания. В этой связи я хочу указать на один очень важный узловый момент у Левинаса:

Свет позволяет встретить помимо себя нечто иное, но так, словно бы изошло от меня. [...] Разум одинок. В этом смысле познание никогда не встретится в мире с чем-то поистине иным¹.

Здесь заключено очень важное различие, которое с моей точки зрения и характеризует важное в интуиции Левинаса: речь идет о поиске такого Иного, которое является абсолютно иным по отношению ко мне в том смысле, что оно «не-мое», как, к примеру, предмет восприятия, поскольку в известном смысле он – моя собственность, озаренная светом и мною воспринятая. (Справедливости ради стоит заметить, что эта тема отграничения моего сознания от иного имеется и у Сартра на стадии определения самости моего бытия в отношении бытия-в-себе перед разработкой собственно интересубъективных отношений, осуществимых посредством внутренней обоюдной негации).

Сам Левинас пишет об этом различии:

Встречающийся мне объект постигается и конституируется мною, тогда как смерть предвещает событие, над которым субъект не властен, относительно которого

1 Левинас Э. Цит. соч. С. 65.

субъект более не субъект¹.

Теперь мы подходим к кульминационному пункту в теории интерсубъективности Левинаса – к тому моменту в его работе, где он говорит о появлении собственно понятия Другого как субъекта.

Но эта ситуация, а именно: с субъектом происходит событие, а он не берет его на себя, ничего сам не может мочь, хотя некоторым образом к нему обращен, - есть отнесенность к другому встреча с лицом, одновременно открывающим и скрывающим другого. Другое, взятое на себя, есть Другой².

И ниже:

Представляется, что связь с будущим, присутствие будущего в настоящем совершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящего будущего – не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная связь. Ситуация бытия во времени – в отношениях между людьми, то есть в истории³.

Собственно в этих цитатах и заключена основная идея работы «Время и Другой». Что мы здесь имеем: одинокий субъект сталкивается с фактом смерти, в котором он имеет дело лицом к лицу с совершенно иным, что не находится в его власти. И автор заключает далее, что в собственном смысле слова Другое есть Другой. Проблема как раз заключается в осуществлении этого перехода, поскольку сжатые страницы «Времени и Другого» не дают развернутого ответа на этот вопрос. Можно это интерпретировать так, что выражение «лицом к лицу» (лицо относится к живому существу) дает повод к такому заключению. Но тогда мы остаемся во власти языковых игр. Однако наша речь в большей степени затемняет суть дела, чем проясняет ее. Хотя, если принять во внимание тезис Хайдеггера о языке как доме бытия, то в силу онтологичности данного утверждения, работа с языком оправдана и для онтологической методы Левинаса.

Итак мы имеем: тяготы относят к понятию смерти, перед которой мы лицом к лицу сталкиваемся с Иным в

1 Там же. С. 69.

2 Там же. С. 79.

3 Там же. С. 81.

его абсолютном значении, которое в строгом смысле этого слова является Другим и указывает на плюралистичность актов-существования. Появляется время как таковое.

Я хотел бы просто довести до конца мысль Левинаса, и указать на некоторые ситуации, когда правомерность его рассуждений может быть поставлена под вопрос. Здесь я хотел бы сделать следующие замечания:

1. В любом случае мы обретаем только второе временное измерение - будущее, и речи не идет о прошлом, об истории субъекта. Тогда временное измерение остается неполным.

2. Жизнь необязательно, вернее не для всех без исключения, полна тягот физического труда и страдания. В этом физиологическом смысле лишений можно представить себе людей, которые лишены таких повседневных тягот. В соответствии с концепцией Левинаса у них может быть лишь запоздалое понятие о смерти, и тогда они не имеют представления об Ином-Другом, а, как следствие, их время жизни всегда настоящее. Тогда возникает вопрос: что, эти люди не-труженники не в состоянии получить представление об интересубъективном мире?

II. Некоторые проблемы концепции Левинаса

Одним из серьезных затруднений в предлагаемом тексте Левинаса является то, что довольно сложно однозначно отождествить гипостазированную инстанцию, которая является моим Я. С одной стороны, Левинас говорит о сознании как разрыве в анонимном бытии и которому посредством света даны предметы этого мира. С другой стороны, речь идет о материальности субъекта, которая характеризуется как самовозвращение в самого себя, как занятость сами собой. Тут мы вправе задать вопрос о том, кто же является этим субъектом? Можно ли ставить терминологический знак равенства между такими категориями как сознание, субъект, материальный субъект в мире в теории Левинаса? Логично задать и следующий вопрос: какой Другой, в какой форме какому Мне

противопоставлен: Другой как другое сознание или как материальное тело?

Кажется что мы находим ответ у Левинаса, когда он говорит об ассиметричности позиции Другого (это также отличает позицию Левинаса от позиции Гуссерля, у которого речь идет об ego и alter ego, и от Сартра с его равноценными позициями бытие-для-себя). Сама ассиметричность отношений проявляется двойким способом: 1) как неравенство (я богатый, другой – бедный); 2) в своем идеале как противоположность полов: мужскому противостоит ассиметричное иное женского. Тут возникают конкретные житейские вопросы: как быть, к примеру, с людьми с однополой ориентацией? Или с отшельниками? Все они лишены настоящего временного измерения и настоящих интересубъективных отношений? Я утрирую ситуацию, однако пытаюсь опять-таки довести мысль Левинаса до ее логического конца. Основанием для такого моего подхода является то, что у Левинаса нет речи об универсальном трансцендентальном субъекте. Так можно было бы предложить, что материнство является универсальным общечеловеческим феноменом, позволяющем человечеству быть. И тогда мои замечания не имели бы смысла. Но ценность Левинасовской концепции как раз в том и состоит, что каждый субъект рассматривается в своей единичности, в смысле попытки выхода из своего одиночества. Кстати, упрек в безличности интересубъективной категории «ман» неоднократно высказывали в адрес Хайдеггера. Такой безличности концепция Левинаса лишена. В случае отшельника речь как раз таки идет о конкретном бытии, полном тягот, за которое человек несет свою ответственность перед лицом смерти.

Дальше: Левинас вводит категорию отцовства, которая означает, что я остаюсь одновременно Я и не-Я, поскольку мой сын все же это нечто другое. И он делает отсюда вывод о плюралистичности акта существоавания. Смысл этой сентенции можно так объяснить: в связке отец-сын (Я – не-Я) указывается на связь всех отдельных актов существования, в которых заключено одиночество отдельных индивидов. Напомним, что Левинас в самом начале хотел порвать с Парменидом, т.е. с утверждением элеатов о бытии как едином. Здесь возникает простой жи-

тейский вопрос: а если у меня нет детей? Получается следующее: коль скоро я не отец, то я все же обладаю связью с Другим и временем, но мое представление о бытии остается монистичным, как у Парменида, что не соответствует цели Левинаса. Что означает плюралистичность актов-существования: есть одно безличное бытие (аналогично утверждению элеатов), из которого гипостазируются сущие, либо каждая гипостаза обладает своим отдельным собственным актом-существования? Если же вернуться к представлению о безличном бытии, то каким образом они соотносятся друг с другом в своей всеобщности и как обстоит дело с единым тотальным безличным бытием, когда нет отдельных сущих, связанных с отдельными актами-существования?

Таким образом, философскую позицию раннего Левинаса можно на данном этапе работы нашего семинара рассматривать как набросок концепции, осуществленный Левинасом, и мы можем поставить своей задачей, проследить как французский философ осуществляет дальнейшую детальную проработку вопроса о времени, как связи субъекта с другими, в своих более поздних текстах.

О.К. Кошмило

Бахтин и Левинас: Высказывание. Диалог. Коммуникация

Предисловие

Центральный тезис представленного рассуждения заключается в том, что структура высказывания отражает и одновременно инспирирует генеративную матрицу родовой репродукции. Эта проблема имеет определенную традицию, и помимо двух ее главных героев можно вспомнить как французского мыслителя и писателя Пьера Клоссовски, утверждавшего, по словам М. Рыклина, что «стремление человечества к воспроизводству само воспроизводится с помощью языка»¹, так и немецкого антрополога Дитмара Кампера, говорившего, что «как интеллект (*servix*) мужчины производит язык, так матка (*matrix*) женщины производит человеческий род», и представителя структурной антропологии Клода Леви-Стросса, обнаружившего сходные структуры в системах языка и родства. Можно предположить, что эти теоретики говорят о принципиальной связи системы языка как сферы Идеального и системы человеческого рода как сферы Реального.

Проблематика взаимоотношения языковой системы и родовой системы как раз и объединяет позиции таких разных мыслителей как Бахтин и Левинас. Причем оба, явно независимо друга от друга, исходят практически из одной установки, которая отказывает Разуму в привилегированности и исключительности его статуса. Эта позиция отказывает «автономному», «субстанциальному», «тотальному» разуму в том, чтобы быть единственным ведомством языка и всей семантики человеческой коммуникации. Оба мыслителя существенно «заземляют» структуры и конструкции смыслопорождения языка, за-

¹ Рыклин М.К. Комментарии // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992. С. 236.

являя об их «социальном», «интерсубъективном» характере.

Более того, Левинас, децентрируя классический Разум как исключительно субъективный Логос, традируемый от Парменида до Хайдеггера, относительно структуры Социального, в конечном итоге претендует на создание некой новой, социальной онтологии, Бытие в которой понимается только как интерсубъективное и межличностное. Эта социальная онтология Другого посредством интерсубъективной структуры языка подчиняет себе прежнюю онтологию Субъекта: «это "говорить по направлению к Другому" - отношение к Другому как к собеседнику, как к сущему - предшествует любой онтологии»¹. И это, несомненно, - наиболее значимая и даже беспрецедентная по значимости интуиция Левинаса в то, что интерсубъективность предшествует всякой субъективности.

Если Бахтин утверждает, что всякое высказывание как структурная единица языка и коммуникации необходимо погружено в социальный контекст и вынуждено всегда учитывать лексику и грамматику социальной среды, то Левинас настаивает на существенной «диахроничности», «временности» всякого высказывания. И как один указывает на субъект-субъектный характер любого высказывания, связывающего область индивидуально-идеальных значений со сферой коллективно-реальных знаков так, что высказывание символизирует коммуникативное единство индивида и общества, так и другой представляет высказывание в качестве «ребенка», который символизирует единство имманентной, внутренней Тотальности и трансцендентной, внешней Бесконечности.

Таким образом, оба мыслителя выясняют, как, в одном случае, коммуникативные смыслы определяются со стороны смысла репродукции человеческого рода, и, как, в другом случае, последний обуславливается механизмом функционирования языковой коммуникации, причем оба процесса не имеют друг перед другом никаких преимуществ, обосновывая друг друга одновременно и в равной степени.

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. М., 2002. С. 85.

И Левинас, и Бахтин лишают Разум автономности фаллоцентризма, в котором мужское сознание долгие годы пребывало в состоянии блаженного одиночества торжествующей исключительности. Проект классического Разума они передают суду Социального, которое настоятельно требует восстановления попорченного равновесия мужской и женской позиции. Оба убедительно показывают, что господство Разума (мужчины) зиждется на «социально-несправедливом» положении неразумного Тела (женщины) (подобно тому, как процветание богатого и свободного Запада зиждется на бедности угнетенного Востока).

Под знаменем борьбы с эксплуатацией «смысловым» Капиталом «бессмысленного» Труда поднимается восстание Знака равенства социальных масс против Идеи онтологической аристократии, которое требует «справедливости для всех» вопреки и взамен «свободы для немногих». Результатом этого восстания становится Революция, которая оборачивается социальной разрядкой напряжения между Идеалом и Реальностью. Причем ценой такой разрядки становится полное упразднение невыносимого для большинства различия между метафизическим Идеалом и социальной Реальностью.

I. Высказывание

Высказывание выступает универсальной структурой диалога, треугольника жанров, коммуникативного квадрата. Пределом всякого высказывания является высказывание «Имя есть Лицо» как нулевое высказывание образующего систему знания тождества мышления и бытия, где мышление репрезентируется в идеальном Имени, а бытие - в реальном Лице. Высказывание «Имя есть Лицо» есть замещение первоначального единства «идеального» Неба и «реального» Земли, в результате которого образуется символическое единство Имени и Лица.

Сгущение Имени и смещение Лица представляют противоположные формы вытеснения их изначального единства. Преломленное в высказывании «Имя есть Лицо» единство Неба и Земли распадается на две разделенные пропастью сферы бытия и мышления, сознания и реальности. В образованном этими двумя сферами зия-

нии становится сфера Желания. Таким образом, треугольник Платоновых «вечных ценностей» преобразуется в другой треугольник:



Раздвоение первоначального единства Имени и Лица производит высказывание, разделение высказывания производит различие диалогических высказываний, игра которых обуславливает коммуникацию.

Социальная онтология высказывания. Бахтин пишет, что «всякое высказывание - социальный акт»¹, более того, оно есть событие историческое. Как полагает Бахтин, всяким высказыванием индивид входит не только в большую коммуникацию общества, но и в большое время истории. Высказывание выступает коммуникативной единицей социальной жизни: «...сущностью языка является отношение к другому»². Таким образом, высказывание - не только «атомарный факт» дискурсивного познания, оно «атомарный факт» некой всеобщей коммуникации, распространяющейся в пространстве человеческого мира и времени истории.

Однако в своей конкретно-временной единичности высказывание вынуждено учитывать конкретные социально-исторические условия, некую социально - историческую грамматику: «...слово как знак заимствуется говорящим из социального запаса наличных знаков, самое индивидуальное оформление этого социального знака в

1 *Медведев П.И.* Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику // *Бахтин М.М.* Тетралогия. М., 1998. С. 238.

2 *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // *Левинас Э.* Избранное. М., 2002. С. 210.

конкретном высказывании всецело определяется социальными отношениями»¹.

Социальной функцией высказывания как структурной единицы одновременно и индивидуальной речи, и коллективного языка является связь области индивидуально-идеальных значений, или субъективной семантики, и области коллективно-реальных знаков, или объективной грамматики, включающей фонетику, лексику, синтаксис языковых структур.

Используя геометрическую метафору, высказывание в качестве акта взаимодействия субъективной семантики и объективной грамматики можно представить в виде спиралевидного конуса, где по статичной оси вертикали конденсируется область идеально-субъективных значений как содержания, а по динамичной линии горизонтали развивается совокупность реально-объективных правил их выражения, т.е. грамматика. Высказывание, таким образом, связывает вертикаль Содержания и горизонталь Выражения, статику Значения и динамику Знака.

И Бахтин, и Левинас склонны существенно антропологизировать два основных полюса высказывания, символизируя полюс семантического содержания именем, а полюс знакового выражения - лицом. «Символизм знака уже предполагает означение выражения, лицо»². Т.е. по крайней мере в антропологическом измерении, высказывание связывает два царства - царство Имени и царство Лица.

Эту социальную, интерсубъективную связь Бахтин считает подлинным смыслом высказывания, или «темой». «Тема всегда трансцендентна языку. Более того, на тему направлено не слово, взятое в отдельности, а целое высказывание как речевое выступление. Именно это целое и формы его, не сводимые ни к каким лингвистическим формам, овладевают темой. Тема произведения есть тема целого высказывания как определенного социально-исторического акта. Следовательно, она в такой же мере неотделима от всей ситуации высказывания, как

1 Там же.

2 Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. М., 2002. С. 210

она неотделима и от лингвистических элементов»¹.

Высказывание типа «имя есть лицо» стремится, желает связать «я» с «ты». «В сущности слово является двусторонним актом. Оно в равной степени определяется как тем, чье оно, так и тем, для кого оно. Оно является как слово именно продуктом взаимоотношений говорящего со слушающим. Всякое слово выражает "одного" в отношении к "другому". В слове я оформляю себя с точки зрения другого, в конечном счете, с точки зрения всего коллектива. Слово - мост, перекинутый между мной и другим. Если одним концом он опирается на меня, то другим концом - на собеседника. Слово - общая территория между говорящим и собеседником»². И в дополнение Бахтин заключает, что высказывание - это «физиологический акт»³, имея в виду, вероятно, тот единственный акт, который на деле связывает двоих в социальное единство.

Нацеленное на признание другим высказывание есть сообщение, в котором я свое «имя» как содержательный смысл, стремлюсь облечь в «лицо» другого, в наличность объективного знака, в наличность системных знаков выразительности. Высказывание как сообщение формируется по типу «мое имя есть твоё лицо». Как пишет Левинас, «смысл - это лицо другого, и любое обращение к слову происходит уже внутри свойственного языку изначально отношения лицом-к-лицом».

Историко-философская проблема высказывания.

Высказывание - протосимвол дофеноменального единства небесного Имени и земного Лица, чьей формой выступает гегелевское Понятие. Однако это форма, как ей и положено, опускает или «снимает» содержание, причем двояко: оно упускает и содержание Имени, и содержание Лица. Понятие, однозначно склоняя это единство на сторону мужской Формы, совершенно игнорирует содержание Лица. Тем не менее, логика Понятия сохраняет тождество различия Имени и Лица в том, что его причинное

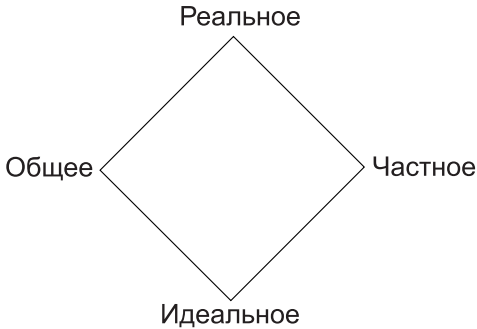
1 *Медведев П.Н.* Формальный метод в литературоведении // Бахтин М.М. Тетралогия. М., 1993. С. 323.

2 *Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. // Бахтин М.М. Тетралогия. М., 1998. С. 381.

3 Там же.

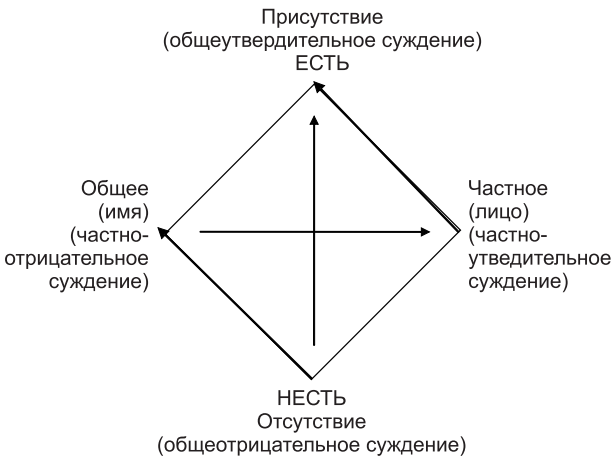
перворазличие на общее и частное несет различие Имени и Лица, где имя есть общее понятие, а лицо - частное.

Имя ↔ Форма ↔ Понятие ↔ Содержание ↔ Лицо



Движение языка представляет собой вращение перовысказывания «Имя есть Лицо», и осью этого вращения является точка «есть», которая совмещает идеальный и реальный планы бытия, знания и наличия. Всякое высказывание представляет игру двух осей - качественной вертикали и количественной горизонтали, образующих четыре полюса:

Всякое высказывание формируется в силовом поле, образованном двумя полюсами - центростремительным полюсом синхронизации именного элемента, отвечающе-



го за область значения, и - центробежным полюсом диахронизации лицевого элемента, соответствующего области референта.

Топология высказывания. Логической рамкой высказывания «Имя есть Лицо» выступает суждение: **Субъект есть Предикат.**

Форма этого суждения допускает только прямонаправленное чтение - от субъекта к предикату. Такая необходимость обусловлена тем, что:

Целое есть (его) Часть, но никак не Часть (целого) есть Целое.

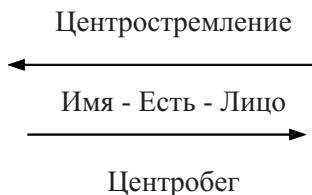
Целое относится к своей части так, как центр относится к периферии в том смысле, в каком любой элемент периферии является проективным выражением центра:

Центр есть Периферия, но не Периферия есть Центр.

Обратное возвращение - проблематично. Эта проблематичность представлена в известном «имеславческом» парадоксе: *Бог есть Имя, но Имя есть не Бог.*

В смысле суждения **Центр есть Периферия, Целое есть Часть** оппозиция истина/ложь в высказывании предстает как: Истина есть Ложь, где «ложь» понимается как часть «истины».

Высказывание либо направлено по вектору обобщения - это центростремительное высказывание, которому соответствует большая посылка, либо - по вектору учащения - это центробежное высказывание, которому соответствует малая посылка.



В формально-логическом смысле именной полюс есть общее, лицевой полюс - частное. В то время как качественной характеристикой количественного обобщения является отрицание, качественной характеристикой количественного учащения является полагание. То есть имен-

ное обобщение есть отрицание, а личное уащение - полагание.

В высказывании имя и лицо ведут спор за существование, спрашивая, чье качество существования более существенно - именовое или личное, концептуальное, понятное или наличное.

Оппозиция имени и лица получает еще по две характеристики: так Имя понимается как отрицательное и общее, а Лицо - как положительное и частное. Количественная горизонталь «общее - частное» как вектор диахронического смещения пространства Земли пересекается качественной вертикалью «отрицательное - положительное» как вектором синхронического сгущения времени Небес.



Высказывание «Имя есть Лицо» как речевой акт есть отрицание (от - речение) первоначального единства Имени и Лица. Тенденциями этого отрицания выступают векторы обобщения и конкретизации, участия, где по одну сторону центростремительно сгущается Общее, а по другую центробежно смещается Частное. И тенденция обобщения, и тенденция уащения суть действия вытеснения, в одном случае - отрицательное, в другом - положительное.

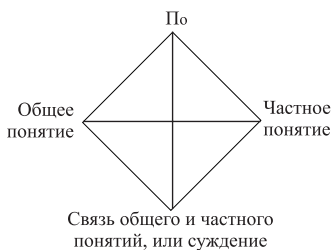
Логика высказывания. Теория высказывания в формальном плане дублирует развитие логической формы, которая со времен Аристотелевой логики прodelывает трехступенчатый генезис.

1. На первом этапе происходит раздвоение понятия на общее понятие и частное понятие:

общее понятие - понятие - частное понятие.

Этот первый этап есть этап полагания, утверждения некоего «есть», констатация наличия.

2. После различения общего и частного понятия наступает очередь их связи, осуществляемой в суждении.



Оно распадается на два вида - центростремительное типа:

общее понятие есть понятие - «Яблоко есть фрукт»,

и центробежное суждение типа:

понятие есть частное понятие - «Этот фрукт есть яблоко».

Общее суждение ↔ суждение ↔ частное суждение

3. На заключительном этапе происходит циклическое замыкание центростремительного и центробежного суждения в умозаключение:

Общее понятие ↔ общее (центростремительное) суждение ↔ умозаключение ↔ частное (центробежное) суждение ↔ частное понятие.

Экономическая проблема высказывания. Желание образуется в силовом поле напряжения между идеальным значением и реальным знаком. Выражением желания становится последовательный генезис функции «есть»:

1) функции наличия в реальном знаке, когда происходит выделение сегмента периферии как его части;

2) функции системной связи в идеальном значении, когда элементы периферии связываются относительно центрирующего периферию значения;

3) и, наконец, функции тождества в заключительной фазе отождествления знака и значения, которая результируется в самом высказывании. Высказывание выступает как результат обменного процесса именного значения и лицевого знака в качестве итога экономии.

Высказывание есть символическая прибавка экономического обмена диалогической пары, которая символизирует единство Неба и Земли.



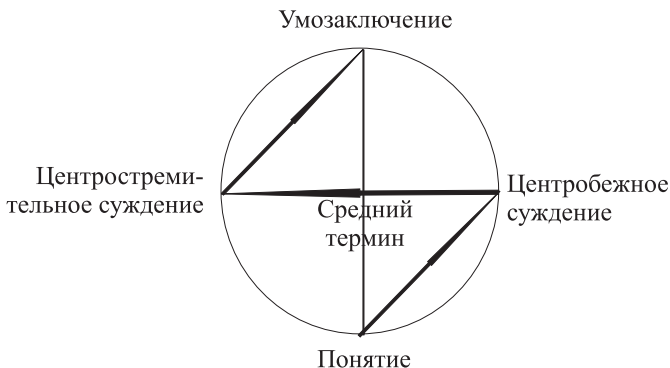
Бессознательное формируется не в психике, не в сознании, но в речи, и более того - в диалоге. Бессознательное - это вытесненное единство Имени и Лица. Бессознательное - это остаток различения наличного знака и именного значения. Желание питается различием, разрывом пустой речи и пустого взгляда.

II. Диалог

В диалоге не осуществляется встреча двух личностей, а происходит интерсубъективное взаимодействие двух субъектов высказывания, где они оба смещаются относительно Другого по способу центростремительного сгущения или центробежного смещения, - один обязательно в именном высказывании в форме большой посылки сгущается к Имени как центру окружности языка, занимая активную позицию, другой - в лицевом высказывании в

форме малой посылки смещается к Лицу как периферии языка, занимая пассивную позицию. Центром этих центростремления и центробега становится средний термин.

Диалог представляет собой умозаключение речи носителя большой - мужской - именной посылки и речи но-



сителя малой - женской - лицевой посылки. В диалоге нулевая онтологема *Имя есть Лицо* получает силлогистическое разложение:

Имя есть Средний термин.

Средний термин есть Лицо.

Находимый в диалоге в качестве компромисса средний термин тут же становится центром распада сторон. Средний термин - это:

Социальная онтология диалога. Через высказывание, диалог и коммуникацию проходит генетическая ось отношения или связи активности субъекта и пассивности объекта. Внутри триадической структуры этого отношения последовательно выделяются три типа, три угла отношения субъекта и объекта. Необходимо заметить, что все три отношения рассмотрены еще Гегелем в «Реальной Иенской философии». Однако представляется, что там упущена формально-логическая рамка этих реальных отношений.

I. Первым и наиболее примитивным способом отношения является отношение человека к съедобной вещи в качестве потребления, в котором вещь полностью уничтожается, целиком изымаясь из существования и включаясь, интегрируясь в человеческое существо.

Такому способу активного поглощения пассивной вещи соответствует логическое отношение импликации. Характерно, что это первое отношение осуществляется на стадии потребления вещи в пищу так, что импликация соответствует оральности - первой стадии фрейдовской физиологии либидизации.

II. Вторым способом отношения является модус, в котором господская активность сознания подчиняет рабскую пассивность тела. Сознание сравнивает тело с вещью и усматривает в вещном характере тела пассивность объекта, который должен уйти в подчинение субъекту. Это отношение получает интересубъективную проекцию, в которой сознание обретает состояние господина, а телу достается положение раба. В таком отношении объект не уничтожается полностью, а всего лишь оказывается в зависимости, которая отрицает не существование объекта, а только его самостоятельность. Это тип отношения можно назвать господско-рабским. Его логической проекцией является отрицание.

Если первое отношение располагалось по горизонтали физического потребления, то второе отношение ориентируется по вертикали метафизического подчинения. Этому типу отношения в психоанализе соответствует анальная стадия.

III. Ключевым способом отношения является кардинально иной, подлинно социальный и человеческий тип отношения как отношения мужчины и женщины. Несмотря на то, что активность мужчины рудиментарно сохраняет конзумацию первого типа отношения и господскость второго, и вбирает наслаждение потребления и страдание труда, тем не менее это отношение отличается особого рода плодovitостью и продуктивностью, превосходящую результативность потребления и труда. Это отношение замыкает дурную бесконечность физического потребления и дурную бесконечность метафизического господства в треугольник семьи. Оси горизонтали потрепле-

ния и вертикали труда пересекаются в вершине объединяющего их синтеза, в котором обе оси завершаются конечным символом их единства. Такой тип отношения можно назвать семейным, его логическим смыслом является пересечение или интерференция, а психоаналитическим смыслом - генитальная стадия либидизации.

По аналогии с этими основными видами отношений можно определить и три типа диалога:

1) интеграционистский или «положительный» диалог - диалог, в котором точка зрения одного диалогиста полностью включает точку зрения другого. В таком диалоге удовлетворение получает только один.

2) идентификационистский или «отрицательный» диалог - диалог, в котором один полностью отрицает точку зрения другого. В таком диалоге удовлетворения не получает никто.

3) синтетический или «символический» диалог - диалог, в котором рождается «истина», примиряющая обе точки зрения.

Очевидно, что последний тип диалога является наиболее продуктивным и социальным, поскольку оба диалогиста испытывают удовлетворение в равной мере.

Диалог имеет ту же структуру, что имеет его элементарная единица - высказывание, которое связывает область идеально-индивидуальной семантики с областью реально-коллективной грамматики. В соответствии с общей задачей высказывания диалогическое высказывание преследует ту же цель, а, вернее, парадоксально целится в двух зайцев, стремясь, «оставшись при своих», примириться с окружающими.

Диалогическое высказывание подвержено впадению либо в шизоидную крайность акцентирования внимания на индивидуальной семантике, либо в параноидную крайность заострения внимания на коллективности грамматического правила. Поэтому высказывание всегда должно сохранять равновесие между двумя этими полюсами, особенно тщательно следить за своей объективной стороной, внимательно соблюдая социальное правило. В противном случае это будет красноречием русскоязычного оратора среди разинувшего рта африканского племени. И, скорее всего, его речь, имея эффект «гласа вопиющего в пуст-

тыне», не вызовет у африканских туземцев желания коммуникативного контакта, а пробудит в них стремление использовать рот по другому назначению.

Экономика диалога. Диалог 1-го типа инспирирует желание только для одного интеграциониста. Диалог 2-го типа инспирирует антагонистическое, доходящее до ненависти, нежелание со стороны обоих идентификационистов. Диалог 3-го типа инспирирует обоюдное желание, экономически переживаемое как радость общения, в смысле вхождения в единое социальное пространство, в пространство, что называется, «общего языка». В принципе, диалоги двух первых типов можно объединить по принципу неудачного, пустого диалога, поскольку эти диалоги не являются диалогами в собственном смысле. Только последний тип диалога обладает подлинной социальностью, обладая характером диалога наполненного.

Топология диалога. Поскольку диалог центрирует высказывание, он, как и оно, поляризуется на индивидуально-семантический и коллективно-грамматический полюса, где ту или иную сторону представляют тот или иной диалогист.

В диалоге происходит разделение предваряющих умозаключение большой и малой посылок: если один диалогист высказывает малую посылку, то другой диалогист - обязательно большую. Различение большой и малой посылок умозаключения представляет собой intersубъективную проекцию различения именного и лицевого элементов высказывания.

По отношению к среднему термину один диалогист всегда смещается к Имени, становясь субъектом большой посылки, а другой смещается к Лицу, становясь субъектом посылки малой. Средний термин выступает в качестве компромиссного образования, и в то же время он становится тем барьером, который разделяет стороны диалогического спора.

В диалоге осуществляется попеременная рокировка позиций, выражающих либо семантический полюс - содержательность имени, либо грамматический полюс - выразительность лица, в движении к тому «компромиссному образованию», относительно которого обе в одно и то же время эксцентрированы.

Это компромиссное образование выполняет роль связки «есть» элементарного высказывания, связывающей два его противоположных полюса. Например, диалогисты договариваются до заключения «Путин - молодец» или «Путин - сволочь». Истинность этих заключений в данном случае не важна, а важно, что они договариваются до объединяющего их «среднего термина», который высвобождает заряд накопленного напряжения.

III. Треугольник жанров

Высказывание является основанием единства трех жанров - эпоса, драмы и лирики, причем каждый из жанров, выступает диахронической экспликацией одного из элемента высказывания «Имя есть Лицо». Так, «Лицо» соответствует центробежной линии повествовательного рассказа в качестве монолога языка, «Имя» - вертикальной оси различия, вызывающего драматическое напряжение спора как диалога речи трагического героя и языка, а «есть» выражает тождество речи и языка в преодолевающей всевластие языка в монологе лирического героя. Так язык, преодолев непосредственную монологичность языка, через опосредование диалогом речи субъекта и языка, вновь возвращается к своей монологичности.

Для общей характеристики триадического генезиса треугольника жанров из общего для них высказывания «Имя есть Лицо» необходимо обратиться к текстам Эйзенштейна, в которых непрерывно идет осмысление общего генезиса человеческого духа, претворявшегося в последовательной трансформации центральной области хронотопа, - сначала она определяется как место или сцена, затем это место становится местом символического действия как жеста, после этого на сцену вступает субъект этого действия в роли героя.

Эти три символические формы - место (горизонт), действие (вертикаль), герой (центр) - как структурные элементы эстетики отсылают к архаичной форме религиозного ритуала как жертвоприношения. Сергей Эйзенштейн, собрав эти три элемента в единую структуру кино-символа, практически одновременно с аналогичными открытиями в структурной этнографии, мифологии и исторической поэтике воочию продемонстрировал факт воз-

никновения искусства из архаического ритуала жертвоприношения как сакрального мимезиса акта творения мира.

Так, сцена - это сакральное место, на котором совершается жертва, - алтарь; жест - это действие и маска жреца и приходящих ему на смену поэта и актера; герой - это, в конечном итоге, всякий смертный, одаренный Речью, дело которой в призвании Божьего Имени¹. Состоящая из трех элементов форма религиозного жертвоприношения наследуется искусством. В теории литературы каждый из этих элементов является жанрообразующим.

Эпическая сцена соответствует тому месту, в котором разворачивается эпическое повествование о движении архаической массы, в которой абсолютно исключен герой в качестве речи, поэтому эпос - это монолог самого языка.

Драматургическое действие организует округу драматургического повествования, чье напряжение создается оппозицией центрального героя и периферийного хора так, что здесь имеет место диалог речи героя и языка хора, один из голосов которого в качестве «свидетельского показания» звучит как авторский.

В монологе *лирического героя* авторская речь уже полностью подчиняет язык, становясь его полноправным распорядителем. Т.е. эпический монолог, раздваиваясь на драматический диалог, вновь восстанавливается в монологе лирическом. Место наррации образует пространство первичной сцены, действие которой наполняется знаковым жестом, с которого на сцену вступает актер.

Подобно тому, как в филогенетической макроструктуре последовательно сменяются доминирование Природы, Бога и Человека, а в онтогенетической микроструктуре переносится акцент по цепи - «означаемая серия», «оз-

1 «...неотделимость древнего словесного текста от синкретического обрядового действия... Веселовский и все следовавшие за ним ученые рассматривали жанры как результаты диахронической эволюции первобытного синкретического действия. Из синкретического обряда выделяются лиро — эпические его элементы, позднее дающие начало эпосу, а еще позже (по мере выделения индивидуального певца из хора) — лирике. Теория распада первобытного синкретического праязыка Веселовского объясняет и выделение из него драмы, вырастающего из народных игр...». (Иванов Вяч. Вс. Очерки по предистории и истории семиотики. // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том 1. М., 1998. С. 677 - 678.)

начающая серия», «центр их одновременной конвергенции и дивергенции»¹, в структурной кинотеории Эйзенштейна доминирование последовательно переходит от роли «массы» в историческом эпосе («Стачка», «Октябрь») через идеологический символ как результат спекулятивного монтажа («Броненосец Потемкин», «Генеральная линия» и др.) к центральной роли «личности», чьим полномасштабным фоном выступают народные массы («Александр Невский», «Иван Грозный»)².

Масса - этот основной участник исторической эпопеи, - подобная природной стихии в ее аморфной стихийности и непредсказуемости, соответствует «языческому», «архаическому», «природному», и, по определению, «материнскому» как тому этапу в истории человечества, чьи социальные установления существенно связаны с «матриархатом». Зримо явленный горизонт архаического мира, все вещи в котором подчинены оптической логике круга. Их траектории цикличны, а сами вещи «круглы» и завершены. Религиозность материнской эпохи истории характеризует телесная жертвенность и «чувственная» симптоматика в отличие от «отцовской» религиозности, в которой восприятие «трансцендентного» основано на символическом ряде.

Абстрактная формальность «культурных» символов «отцовской» эпохи уже лишена той чувственной конкретности, которой обладала архаическая вещь. План символического выражения трансцендентного Бога образуется идеальными связями вертикальной иерархии. Социальную схему центрирует патриархальная вертикаль «отец-сын». Оптически зримая символичность уступает место идеальной, семантико-символической власти Логоса, Имени, как центрального символа Божества. И здесь вполне подготовлена почва для перевода бесконечности божественной трансцендентности в бесконечность трансцендентности математической.

1 См.: Делез Ж. «Логика смысла». СПб., 1995.

2 «Структура понимается Эйзенштейном как такая закономерность, в которой сказывается и тема произведения (соотносимая со структурой непосредственно) и психические (архетипические) закономерности, и законы общемировые». (Иванов Вяч. Вс. Эстетика Эйзенштейна. // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том 1. М., 1998. С. 281.)

Основание математической символичности совпадает с картезианским принципом *cogito*, которым Субъективности делегируются все права на владения природным и культурным, реальным и идеальным, причем путем их различения самой инстанцией субъективности, выступающей в то же время принципом их объединения. Субъект выступает в эпоху Нового времени центральным символом мира.

Таким образом, в смысле нулевого онтологического высказывания «Имя есть Лицо» генеалогика развития жанров выступает в последовательности перехода эпического описания Лица через драматический разрыв Лица и Имени к их символическому единству в лирике.

IV. Квадрат коммуникации и генеративная матрица

Генеративная матрица высказывания проходит трехэтапный генезис и имеет четыре ключевых пункта, которые лежат на кресте пересечения двух осей - вертикальной оси Идеальности и горизонтальной оси Реальности, в результате чего образуется квадрат высказывания. Высказывание - это трехслойный процесс порождения «смысловой прибавки» как результата экономического обмена между субъективностью и бытием. На первом этапе происходит фонетическая дестабилизация неопределенного «молчания» бессловесного бытия - в логическом плане ему соответствует уровень Понятия. На втором этапе разражается «воображаемый кризис» между семантически нетождественными идеальными значениями, связь которых обеспечивается синтаксисом, - ему соответствует логика Суждения. На третьем этапе производится разрешающий бремя воображаемого противоречия символический синтез общего значения как «идеального» значения и частного значения как «реального» знака, где значение выступает именем знакового лица. Коммуникативное общение, двигаясь от тонкой материи «радости общения», достигает наибольшего наполнения в ребенке как в наиболее исполненном смысле символе коммуникативного единства. Третий этап высказывания - это уровень Умозаключения и прагматики.

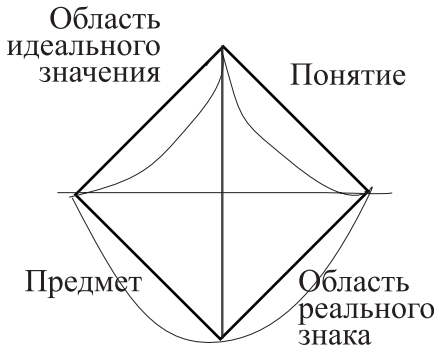
Метафорическим образом квадрата высказывания является система стрельбы из лука. Нижний угол квадрата задан воображаемой мнимостью обратного фокуса, который соответствует предельной точке центра натянутой тетивы, конденсирующей усилие ее натягивания в качестве потенциальной энергии. Та мнимая область воображаемого значения, куда натягивается стрела, есть сфера идеального Ничто. Обратному ходу стрелы высказывания соответствует образование фаллического избытка, в отношении к которому определяется различие мужского Имени и женского Лица. Когда обратный ход стрелы высказывания в пределе синтезирующего сжатия достигает предела в качестве Понятия (Фаллоса), она начинает двигаться в другую сторону, совершая прямой ход. Здесь напряжение потенцирования переходит в разрядку актуализации - «звучит выстрел» - «стрела» понятия от-пускается, и сжатые концы тетивы расходятся полюсами общего суждения (Имени) и частного суждения (Лица).

Напряжение между пределами Имени и Лица образует Средний Термин, который связывает общее и частное суждение в качестве большой и малой посылок в Умозак-



лучение как единство Имени и Лица (**Имя есть Лицо**), чему соответствует Знак Ребенка.

Таким образом, фаллическая стрела высказывания, исходя из идеально-мнимой области Понятия, проходит Средний Термин уравнения Большой и Малой посылки, и входит в область реально-действительного Предмета, который, реализуясь, символизирует единство Имени и Лица в качестве плода их синтеза - Ребенка. Вертикаль схождения Имени переходит в горизонт раз-личия Лица.



Такая генетическая логика коммуникативного символа, исходя из общетеоретической схемы гегелевской триады, преодолевает фрейдовскую триаду «либидинальной нормализации» в качестве исключительно мужского треугольника, ориентированного на фаллический эффект, знаменующего окончание его формирования и означающего перекося в сторону мужского шовинизма, тем, что дополняет квадрат коммуникации треугольником женским, завершение образования которого венчает ребенок, в том, что мужское Слово становится женской Плотью.

На чужом поле мужского треугольника женщина играет, чтобы «проиграть», потому что знает, что одержит победу на поле своего треугольника, где она из «жертвы» превращается в «хозяина» положения, становясь матерью, а мужчина все равно со своей «игрушкой» как был «ребенком», так им остается. Другими словами, женщина «проигрывает» как женщина, чтобы «выиграть» как мать.

Эта схема предельно исполняет смысл гегелевский диалектики господина и раба, где мужчина вытесняется из фаллически-нарциссической позиции мнимого господства и в конце концов преодолевается рабской позицией женщины, чье унижительное ожидание оборачивается действительным и победным результатом рождения человеческой плоти.

Выделяя сексуальность в онтологическую сущность человека, Левинас заявляет: «На деле эротическое отношение следует анализировать как характеристику самости "я", как субъективность самого субъекта»¹. В этом смысле «эротический» генезис субъективности претерпевает тройкую трансформацию:

1. этап перехода от бытия к человечности, в которой раскалывается единство Имени и Лица;

2. этап перехода от человечности к мужественности (женственности), на котором обретается Имя (Лицо);

3. этап перехода от мужественности - женственности к отцовству - материнству.

Второй этап - это этап жесткой идентичности каждой из сторон. «Все есть Имя», - говорит мужчина, - «уж коли я, будучи умным как само Имя², могу все назвать, все вывести в язык». «Все есть Лицо», - как бы говорит женщина, красивая как сама Природа, молча указывая на наличную реальность.

На последнем этапе «сын воспроизводит единичность отца и вместе с тем остается внешним по отношению к отцу: сын - один в своем роде». Смещение сына относительно отца - это перенос «отцовской метафоры» и получение некоей номинальной прибавки, именного избытка.

Здесь имеет место отцовская метафора (перенос) Имени и материнская метонимия Лица. В отцовстве субъект переживает скрещивание «своего имени» и «чужого лица», пересечение «Я» и реальности, и, таким образом, наименование своим именем реальности. Это с одной стороны.

1 Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. М., 2002. С. 265.

2 П.А. Флоренский показал этимологическую близость «имени» и «ума».

С другой стороны, мать переживает пересечение своего лица и реальности, происходит наделение лицом всей реальности, ее олицетворение.

Собственно говоря, Имя - это идеальный избыток, тот самый делезовский «пассажир без места», а Лицо - избыток реальный, или «место без пассажира».

Левинас различает любовь неполную и любовь полную. Только исполнившись, любовь способна преодолеть определенную двусмысленность. «Любовь в своем порыве не лишена двусмысленности: она в себе самой находит удовольствие, она - наслаждение и эгоизм двоих»¹.

Единственным исполнением любви в смысле Левинаса является ребенок. «Отношение к ребенку - желание иметь ребенка, который был одновременно и другим и мной самим, - вырисовывается в чувственном влечении и осуществляется в самом ребенке (так может осуществляться Желание, не угасающее и не ослабевающее при его удовлетворении)»². Ребенок является полным символом Желания как желания синтеза Субъекта и всегда-для-него-другой Реальности. Благодаря ребенку Субъект внедряет себя в реальность, становясь в своем отцовстве творцом этой уже своей Действительности. В Ребенке субъект, наконец, получает предмет своего Понятия, причем таким Предметом становится вся Действительность. В ребенке Субъект за-ключает с Реальностью брачный Союз. Прошлая транс-ценденция исполненного лишь Понятием Желания транс-грессивно устремляется за пределы наличного горизонта, бумерангом возвращается с главной добычей жизни во всей ее полнопредметности - ребенком.

Идеальная и мнимая сторона «ночного» Желания оборачивается своей «дневной» стороной, при свете которой наружу выходит некогда мнимая цель-причина, которая теперь, наконец, (о, слава бессмертным богам...!) выходит своей действительной целью-следствием. Девять месяцев во тьме и отчаянии в нескончаемом, дрящемся целую историческую вечность ожидании пробивалась наружу, казалось бы, прочно затерявшаяся в дурной и мрач-

1 Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. М., 2002. С. 257.

2 Там же. С. 258.

ной бесконечности Памяти цель, криком возвещающая о начале новой эпохи.

Гегель завершил эпоху теоретического и мужского Понятия, замкнул его ключом долгий период умозрительного предвосхищения реализации Понятия. Но в тот момент, когда он уже завязал шнурок на правом ботинке, вдруг развязался шнурок на ботинке левом. Развязалась новая эпоха, эпоха практического и женского Предмета. Этот Предмет, конечно, исполнен сыновней благодарности к породившему его Понятию, но теперь в нем не нуждающегося. Эта память ритуализируется в висящем на стене портретом Предка в аккуратной рамке. Торжество Предмета, все меньше и меньше вспоминая бывшее Понятие, все больше и больше устремляется в свое новое Будущее.

Говоря об «онтологическом» понятии плодovitости, Левинас, в частности, заключает, что «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 Предмете оскверняющее Бытие Понятие находит свое единственное оправдание. "Благодаря тотальной трансценденции - трансценденции транс-субстанциальности - в ребенке я являюсь другим"¹.

Классическая идеальная маскулинная Субстанция в постклассическом проекте (от Маркса, Фрейда, Ницше до Лакана. Левинаса, Делеза) расщепляется в Транс-Субстанцию, в которой уравновешены Мужское и Женское. Этот новый Бог очень похож на языческого бога Рода, которому поклонялись, в частности, наши предки славяне. Ретроспективно можно предположить, что тот субстанциальный бог, который в качестве первой ипостаси Бога-Отца почитается в христианстве, и есть аналог левинасовский Транс-Субстанции. В этом случае выясняется, что этот субстанциальный бог никак не может быть Отцом Иисуса Христа, что он - нечто принципиально ему чуждое.

1 Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. М., 2002. С. 258.

Более того, описываемое Левинасом трансцендентное и метафизическое Желание, направленное от Субъекта к Бытию, в классической, традиционной метафизике и теологии, в том числе в философии Гегеля, понималось как Дух, который в качестве связки между Богом-Отцом и Богом-Сыном, понимался и почитался как Бог-Святой дух. Ввиду возможности такой переориентации трансцендентного Духа в Желание бесконечного Другого можно сделать вывод о том, что такой дух также не имеет никакого отношения к Иисусу Христу.

Метафизика Левинаса позволяет отделить гегелевскую структуру триадичности и тринитарность основного христианского догмата Троицы. Левинас представляет имплицитированный в первый элемент Триады (Сущность, Логика, Антитезис) Бога-Отца как Тотальность Бытия в качестве следа, безвозвратно покинувшего мир Бога; Бога-Сына - второго элемента Триады (Бытие, Природа, Тезис) - в качестве бесконечного Другого, Желание которого обосновывает экстерииорирующую Трансценденцию, прорывающую (и подрывающую) интериорную Самождественность Субъекта; и, наконец, Бога-Святого Духа - третьего элемента гегелевской Триады (Понятие, Дух, Синтез) - в качестве самого Желания, намертво связывающего Тотальность Субъекта и Бесконечность Другого. Таким образом, гегелевская Триада полностью дезавуируется в «священности» своего «божественного», христианского происхождения, и изобличается в своем исключительно рациональном происхождении, не имеющего никакого отношения к Троичному догмату христианской религии.

Метафизика Левинаса предельно деструктурирует платоновско-аристотелевскую метафизику христианской теологии, на путях последовательного развития которой латентный гегельянец Левинас подрывает всю европейскую онтологию. (Хотя в какой-то степени она это заслуживает). «Другая» метафизика Левинаса - это метафизика в собственном смысле, подменяющая светлую тишь Фюзиса метафизикой Субъекта, стремящегося затмить искусственным светом Разума нетварный свет единства Неба и Земли.

Левинас деструктурирует европейскую философию а, значит, и всю западную философию в целом, на том основании, на каком она была учреждена еще Парменидом, который фундаментировал Бытие уравнением бытия и мышления, чье равенство стало логической гарантией его постоянства, статичности¹. Такая превозмогающая «все-текучесть» гераклитовского космоса статичность, зафиксированная сначала в «идее» Платона, потом в «субстанции» Аристотеля, в «Едином» неоплатоников, и, наконец, в субстанциальном боге христианской теоретической теологии, с самого начала была Formой самого субъекта.

Последовательность «онтологической» экстраполяции формы субъекта прозорливо распознал и системно описал Гегель, генетически редуцировав ее к Понятию, однако к Понятию без предмета. Левинас дополняет одностороннее, и, добавим, маскулинно-шовинистическое суждение «Понятие есть» Предметом. В результате чего мы получаем полносимволическое умозаключение «Понятие есть Предмет». В результате чего Левинас логично и резонно констатирует необходимость пустого желания Понятия в полном желании Предмета. На основании этого, с учетом психоаналитического контекста, выясняется, что форма субъекта есть исключительно фаллическая форма, которая пуста без своего реального содержания, как, по словам Канта, понятие остается пустым без созерцания. Идеальная Форма должна дополняться тем, что является ее практическим доказательством, то есть воплощением.

Иначе эта идеальная Форма остается в мнимости своего идеального, то есть, скажем прямо, воображаемого могущества. Символической реализацией этого могущества мужской формы как Понятия может быть только ребенок как действительный Предмет своего Понятия. О мнимости этого идеального могущества свидетельствует факт повальной бездетности большинства философов. Такая логика должна привести философа к выводу о принципиальной агностичности Бытия, на которое не распространяется область понятия, иначе вышеназванное число философов можно обвинить в каком-то психопати-

1 Известно, что еще с времен платоновской диалектики повелось совершенно надуманное разделение «динамичной» философии Гераклита и «статичной» философии Парменида.

ческом страхе перед Женщиной, а вернее, перед сексуальностью, которую она якобы представляет.

В этом смысле характерно различие между агностической философией бездетного Канта и гностической философией плодovitого Гегеля. То есть Кант не питал онтологических иллюзий на предмет понятности Бытия, вернее, на понятие его понятности, а попросту закрыл этот вопрос неопределенностью «вещи-в-себе». Другими словами, познаваемость Бытия не равна познаваемости Женщины, хотя познаваемость Женщины, конечно, равна познаваемости Бытия, притом, что, будучи познано, это бытие - уже какое-то другое бытие. И на этот предмет той вариацией в философии нет и быть не может.

Левинас справедливо заключает, что уж если и говорить о какой-то потенции понятия Бытия, то эта потенция должна реализовываться в реальном Предмете. И ввиду такой логики его рассуждений необходимо «отделить мух от котлет», отделить мышление от формалистического философствования в духе гегелевского Понятия, которым, как нам убедительно показал Левинас, философичность редуцируется к «плодовитости», а истинно философским деланием становится институт размножения.

Между мужским миром языка и женским миром родовой телесности идет конкуренция за право обозначать словом или телом мир. В пограничной области этого конфликта идет довольно жесткая полемика в отношении вопроса что более действительно? - «идеально-мнимое» Слово или «реально-действительное» Тело. Не важно, каким будет окончательный исход из этой полемики, этой «войны полов», важно, что она в равной степени провоцирует как развитие языка, так и движение человеческого рода.

Послесловие

Коммуникация есть всеобщий диалог, который непрерывно формирует безличный и анонимный центр, некоего всеобщего «ребенка». В высказывании, в диалогической речи, в языковой коммуникации последовательно реализуется функция централизованной связки «есть», как если бы кто-то нам неведомый доказывал самому себе, а может быть Богу, что он на самом деле «есть», существу-

ет. И постепенно это безликое, анонимное «есть» претворяет себя в примиряющем диалог заключении, в центре всеобщей коммуникации. И, наконец, это «есть» воплощается в конкретное тело, как однажды воплотился «поручик Киж» в одноименном произведении Тынянова. История - это процесс воплощения логической связки «есть» онтологического высказывания «Имя есть Лицо», «Имя = Лицо». История - это воплощение Знака равенства Неба и Земли, их «одноитожности».

Гегель в ряде текстов убедительно показал, что вся социально-историческая реальность, пресловутый социально-исторический континуум, представляет собой «бытие-в-признанности» или, по словам современной гуманитарной теории от Батая до Бодрийера, «бытие в-социальном-обмене». Люди обмениваются вещами, словами, телами, и т.д. Экономической сущностью такого обмена является символическая прибавка, переживаемая в наслаждении.

Элементарным устройством произведения обмена являются весы, где центральным элементом выступает собственно центр тяжести. По модели и схеме весов функционируют и все обменные процессы, весь социально-коммуникативный обмен. Обменный процесс, будучи замкнут в систему, где обязательно есть в качестве ключевого элемента центр, непрерывно стремится к этому центру как своей цели.

Система имеет один и только один центр: иметь много центров «невыгодно», «неэкономично», и, одним словом, «неразумно». На весах, которые имеет два центра тяжести, невозможно ничего взвесить. Значит, экономически целесообразно центрировать всю систему мирового сообщества одним центром, таким, например, как Америка. Но целая страна также не может иметь много центров, это тоже невыгодно. Значит, этот центр, в свою очередь, тоже должен быть центрирован. Так, в конечном итоге, постоянно воплощается идея центра как центра всех центров. И однажды, не дай Бог, конечно, этот центр центров обретет плоть.

Формальное бессмертие человеческого рода фиксируется авторитетом всех монотеистических религий (иудаизм, христианство, ислам) в фаллоцентричном Имени

как «божественном» источнике всех языков, которые корнями морфем сцепляет тот же род в единство человечества. Язык здесь уже выступает как «идеальная» субстанциальная форма Бога, о котором заявляет Языком «богоизбранная» мысль, которая редуцирует к Имени всю политеистическую номенклатуру языческих «кличек божества».

Интроверсия отцовского Имени как языковой субстанции через язык к абсолюту Имени, которое от всего «отделено» (*ab-solut*), порождает религиозный культ. Экстраверсивная про-спекция женского Лица как рамки всякого образа трансформируется через наличность в эстетический образ-символ произведения искусства.

Далее, этот Бог языка в качестве Имени, будучи избыточным означающим, становится той Субстанцией, перед которой «все равны», притом что не равны Богу прежде, чем равны друг другу. Все мы равны друг другу, потому что все мы говорим. Таким образом, следующим этапом централизации становится лингвоцентрация.

Последним этапом становится геополитическая реальность политико-экономической централизации, «и тут уж ничего, типа, не поделаешь»: всем народам предлагается уравниваться в своей неполноценности перед единственной геополитической Субстанцией - Америкой во имя всеобщего «благоденствия» и «процветания» путем гомеостазирования мировой системы относительно единственно достойного Центра глобального мира.

Распространяемая по всему миру американская государственность, рядясь в навешиваемый падкой до лицемерия *political correctness* ярлык «американской демократии», уже серьезно ранит национальное чувство, которое, реагируя в полной мере, регрессирует к наиболее архаичным формам идентификации на основе «почвы и крови». Однако такой ретроспективно-рефлексивный регресс наиболее замечателен тем, что наиболее продуктивен в философском обнаружении Начала.

Логика метафизики Левинаса не нарочно и, возможно, бессознательно, но вполне методично и последовательно исключает Событие подлинного Божоявления как

явления Иисуса Христа в его рождестве, распятии и воскресении. И очень может быть, что Истина в ее наивысочайшем смысле на стороне Эммануэля Левинаса, но я, вслед за Достоевским, становлюсь к ней в оппозицию, оставаясь на стороне Христа.

Переводы

Забота о добре¹

Саломон Малка. – Читая «Жизнь и судьбу» Василия Гроссмана, поражаешься в тот или иной момент тому, что находишь в этой книге вдохновение, подобное Вашему, как если бы Гроссман читал Левинаса... Откуда это родство между вашими творческими исканиями, столь разными, с другой стороны?

Эмманюэль Левинас. – Я смею надеяться, что эти идеи имеют общий источник в той ситуации и опыте, который выпал на долю нашего века – самого жестокого из всех времен, века двух войн, Холокоста, Гулага, различных беспорядков в нашей экономической жизни. Когда дышат воздухом одной эпохи, то могут говорить на похожих языках. Кстати, мы не говорим на одном и том же языке.

В творчестве Гроссмана описывается в определенном смысле конец света, а именно конец того, что создает свет. В оккупированной России, Германии, в покоренном гитлеровской Германией мире и обращаясь к теме борьбы защитников Сталинграда, он выразительно отобразил то, что я называю именно концом света. И в этой книге, подобно тому, как это делал я в своих философских эссе, он попытался показать, что единственным местом, где присутствует смысл, остается человеческое и встреча людей.

В большой работе Гроссмана, описывающей – как простой репортаж, это значительное произведение, – все ужасы советской и сталинской России, гитлеровской Германии, показывается, что остаются неизменными отношения человека к человеку, те незаинтересованные отно-

¹ Перевод выполнен **Л.Ю.Соколовой** по изданию: *Le souci du bien // Espris*, № 221, mai 1996. Беседа французского философа С.Залка с Э.Левинасом состоялась после выхода во Франции перевода книги В.Гроссмана «Жизнь и судьба» (1995). - прим. пер.

шения чистой доброты, в которых автор видит главное в человеческом. Взгляд, стало быть, не сулящий ничего, но и не разочаровывающий в добре. Иначе говоря, в таких отношениях, от одного человеческого существа к другому, обнаруживается не просто индивид в качестве заменимого другим, одного из многочисленных членов человеческого рода, но эти отношения пронизаны чем-то уникальным. Наблюдая эти рассеянные моменты доброты или любви, время от времени возникающие вновь, как искры во мраке исчезнувшего света, Гроссман сам испуган невозможностью создания прочного порядка. Он говорит: потушим ли мы вскоре струей омовения пожар зла?

Но, кажется, это и есть тот единственный момент, когда не разочаровываешься больше в человеческом, и – каковы бы ни были конкретные обстоятельства – именно там находится царство духовности.

Главное в моих философских устремлениях – совсем не понятие бытия, не рациональность бытия, которая уже производна от этой рациональности отношения к другому. Как если бы то, что прежде всего было бы значимым и в первую очередь умопостижимым, совсем не являлось бытием со своим присутствием в себе, со своей реальностью, находящей удовольствие в том, чтобы быть реальной, со своим утверждением моего (*du moi*). Но как если бы то, что существует до всего и глубоко умопостижимо, являлось, наоборот, возможностью для меня отказаться от этого бытия ради того, чтобы заняться прежде всего бытием другого. Как если бы этот отказ от себя был глубже, древнее и, возможно, был более важным событием, нежели та настойчивость реальностей, которые для философов – и особенно для Спинозы – являлись первой умопостижимой вещью.

В «Жизни и судьбе» поражает соположенность открытий этической заботы и осознания судьбы еврея. Центральная тема Вашего творчества.

Действительно, я считаю, что библейская идея заключается именно в том, чтобы настаивать на первичности бытия ради другого. Что касается Гроссмана, то мы наблюдаем парадокс открытия сознания еврейского существования среди всеобщего страдания вне какого бы то

ни было чтения текстов, вне всякого конфессионального образования, но в силу одного лишь альтруизма – можно это назвать так, он же называет это добротой. Данное бескорыстие в отношении к другому оказывается источником любой ценности. Самое волнующее в книге – постоянство человечности среди смятения, абсурдности, среди бесчеловечной жизни. Опыт ради другого – как открытие первых библейских заповедей.

Чем вдохновляется эта встреча Вашей философии с «диссидентским», так сказать, произведением?

Тем, что личностное отношение человека к человеку может проходить сквозь жестокости и насилие в общественном устройстве. Конечно, невозможно удержаться в опыте доброты, или уникальной ценности доброты. Он полностью значим, когда речь идет о человеке перед лицом другого. Но перед лицом другого мы никогда не одни. Всегда имеется третий и четвертый человек, и группа вокруг нас, в которой каждый уникален. Поскольку в среде разных личностей, составляющих общество, имеется насилие одних по отношению к другим, то, следовательно, вместо того, чтобы удерживаться в порыве доброты, мы обязаны объективным образом рассматривать человеческое множество. Так справедливость становится основанием объективного знания. Имеется непреодолимый конфликт между этой первой ценностью, коей является обязательство милосердия, и тем, что справедливость может требовать насилия.

Я думаю, таким образом, что Гроссман и мои собственные исследования заканчиваются на данной проблеме, на антиномии. В определенном смысле, как банально это ни выглядит, в нашем мире демократическое устройство, несмотря на все его недостатки и опасности, все еще является самым лучшим из-за его слабости и открытости для критики со стороны индивида и для заботы, в частности.

Литература в Вашем творчестве присутствует довольно часто. И однако в своих сочинениях Вы говорили порой о своей сдержанности относительно ее глубоких заслуг. Истина в другом месте, она является философской.

Я всегда считал, что литература должна подвергаться интерпретации, но она была одним из источников первых интуиций. Вы знаете о важной роли русской литературы в моем личном формировании. Достоевский, Пушкин, Гоголь, Лермонтов, также как великие английские произведения, Шекспир, – дали пищу для моих основополагающих опытов в философии. И сочинение Гроссмана, бесспорно, относится к этим книгам. Я сравниваю ее с «Войной и миром» Толстого, имея в виду широту поднятых реалий, способ их трактовки, талант автора. Вы знаете слова Достоевского: «Все за все и перед всеми виноваты, и я больше, чем другие», которые я использовал, чтобы подчеркнуть тот бескорыстный, незаинтересованный, изначальный характер отношения к другому. Взаимность – этим озабочена уже справедливость, которая появляется позже, вместе с общественной структурой.

Отмечаешь еще раз, слушая Вас, глубокое единство Ваших сочинений. Все интуиции есть на старте, и все сохраняются.

Все было, однако, последовательно. Дедуция вовсе не является тем способом, которым я излагаю свои идеи. Но есть связь между разными очерками, разными взглядами и, следовательно, это не удивительно. Теперь мне представляется важным, повторю, первичность «ради другого» по отношению к бытию в себе. Речь совсем не идет о том, чтобы предоставить место альтруизму после естественного и приемлемого эгоизма. Речь не идет также о том, чтобы проповедывать доброту, как это делает воспитание в нашей Европе. Наоборот, попытка состоит в том, чтобы увидеть в данном отношении к другому само начало человеческого. Следовательно, дедуцировать, если возможно, всю иную мудрость из этой первой мудрости. Очевидно, что формулируя это, желая мыслить иначе, чем исходя из реальности, связанной с самой собою, то есть из того, что называют устойчивостью бытия в своем бытии, мы приходим к открытию понятия божественного, понятия Бога.

По-другому чем быть, или по ту сторону сущности¹

Предисловие к переводу

«По-другому чем быть, или по ту сторону сущности», впервые опубликованная в 1974 г., — вторая фундаментальная работа Э. Левинаса, которая является по существу логическим продолжением «Тотальности и Бесконечного», дальнейшим уточнением философии этической метафизики, предложенной Левинасом в ранних работах. Центральным положением философии Левинаса является нередуцируемая этическая близость одного человека другому. Работа «По-другому чем быть, или по ту сторону сущности» акцентирует внимание на таких темах как моральная чувствительность и язык в системе этической метафизики. Эти темы были заявлены уже в «Тотальности и Бесконечном», однако наиболее полное развитие получили в этой работе. И если в «Тотальности и Бесконечном» автор фокусирует внимание на этической инаковости, то в «По-другому чем быть...» центральной темой, вокруг которой выстраивается размышление, оказывается этическая субъективность, анализируемая через генезис темпоральной структуры. «По-другому чем быть...» открывает новый характер инаковости: присутствие лица Другого оказывается не событием трансценденции и ее смысла, но, скорее, присутствием радикального отсутствия. Инаковость описывается Левинасом в терминах следа, провала во времени, откуда и проявляется лицо Другого; это — провал настоящего, присутствие отсутствия; это — «Говорение», которое предшествует «Сказанному» и избегает «Сказанного», одновременно делая его возможным в своем отсутствии. В «Тотальности и Бесконечном» Левинас представляет феноменологию инаковости как избыточное настоящее, как то, что претупает пределы логики настоящего, тогда как «По-другому чем быть...» —

¹ Перевод выполнен **И. Полешук** по изданию *Levinas E. Autrement qu'etre, ou au-delà de l' essence. The Hague, 1974.*

книга о радикальном отсутствии, об отсутствии, которое уже случилось прежде, чем настоящее стало настоящим. И это радикальное отсутствие источника манифестации Другого ставит под вопрос понятие моей субъективности и самоидентичности: я не встречаю Другого, или другое уже сформировавшееся Я, но, наоборот, Я, которое встречает Другого, это тот, кто уже опоздал быть ответственным. Таким образом, задача «По-другому чем быть...» — это также и экспозиция одной из центральных для философии Левинаса структуры «для-Другого».

В предлагаемой вниманию читателя главе из данной работы Левинас анализирует специфику языка («Говорение» и «Сказанное»), в рамках которого самоидентичность субъекта уже поставлена под вопрос, и инаковость Другого заявляет о себе как о сингулярности еще более радикальной. Вторая часть главы фокусируется на проблематике времени: Левинас акцентирует внимание на феномене настоящего (как настоящее становится этическим отношением), анализируя концептуальные основания таких понятий как «диахрония», «присутствие отсутствия» и «провал во времени». Перевод выполнен по изданию

Глава II. От интенциональности к чувствуванию.

1. Постановка вопроса и преданность Другому

Философия ищет и выражает истину. Истина, прежде чем охарактеризовать высказывание или суждение, предъявляет бытие. Но кто показывает себя под именем бытия, в истине? И кто смотрит?

Кто обнаруживает себя под именем «быть»? Это имя не лишено двусмысленности. Идет ли речь о существительном или глаголе? Слово *быть*, обозначает ли оно целостность — идеальную или реальную — или *процесс бытия* этой целостности — сущность?¹ Слово, обозначает ли оно? Без сомнения, оно обозначает. Но только ли обозначает? Поскольку если оно только лишь обозначает, оно, даже глагол, представляет собой существительное. Под воздействием обозначения обнаруживает себя процесс, который, будучи сам движением, останавливается и фиксируется в Сказанном. Тайна бытия и сущего, не беспокоит ли нас уже само их различие? С самого начала, различие и двусмысленность бытия и сущего оказываются важными, а бытие — определяющим для истины. Но это различие является также двусмысленным и не обозначает предела. Если это различие обозначается в Сказанном, в словах, в том, что не является эпи-феноменальным, и если оно стремится к обнаружению как таковому, то оно принадлежит тому же ряду, что и бытие, игра в прятки которого, конечно же, является *сущностной*; но если проявление есть модальность значения, то необходимо от *Сказанного* подняться к *Говорению*. Сказанное и Не-сказанное не поглощают все Говорение, которое остается по эту сторону Сказанного или идет по ту сторону.

Пока посмотрим на следствия общего смысла истины. Вопрос «кто показывает себя» поставлен здесь тем, *кто* смотрит, даже прежде чем он тематически обнаруживает различие между бытием и сущим. Вопрос выражает «что?», «что есть это?», «что означает: есть?». В отношении того, что есть, необходимо установить *то*, что оно есть. «*Что*» всегда уже сокрыто в бытии, оно только

1 В этой работе термин сущность (l'essence) обозначает *бытие* отличное от *сущего*.

лишь и смотрит на бытие, в котором уже увязает. В отношении *бытия* того, что есть, необходимо установить, что оно есть. Вопрос, — неважно, идёт ли речь о том, что есть бытие, — ставится, следовательно, в отношении к бытию, в отношении того, что именно поставлено под вопрос. Ответ сразу же востребован в терминах бытия, под которым подразумевают *сущее* или *бытие сущего*, сущее или *сущность* бытия. Вопрос «*что?*» соотносится, таким образом, с тем, что он только еще намеревается обнаружить и уже к этому обращается. Его искания целиком разворачиваются в бытии, в недрах того, что он единственно и ищет. Он одновременно представляет собой *онтологию* и участвует в осуществлении самого бытия, которое он ищет, чтобы понять. Если вопрос «*что?*» в своей связанности с бытием находится у истока всякой мысли (могло ли быть иначе так, чтобы мышление осуществлялось только с помощью определенных терминов?), то любое исследование и любая философия восходят к онтологии, к процессу мышления бытия сущего, к процессу мышления сущности. Бытие было бы не только самым проблематичным — оно было бы самым интеллигибельным.

Между тем, эта интеллигибельность представляет собой вопрос. Что интеллигибельность становится вопросом — это удивляет. Вот проблема, предвещающая вопрос *кто?* и *что?*¹ Почему возникает вопрос в выставленности?

Ответить на этот вопрос с самого начала было бы возможно так: вопрос есть, потому что есть поиск и потому что явственность бытия есть также возможность его видимости, и потому что видимость скрывает бытие в самом его разоблачении, и потому что поиск истины должен оторвать бытие от кажимости; или — не есть ли это то же

¹ Вопросы предварительные и подготовительные, конечно же, не являются самыми основными: люди действуют, говорят, думают, даже не беспокоясь о первопричинах, в то время как предварительное, первичное, то, что за пределами, что даже не равноценно началу, не имеет статуса первопричины, но происходит из сферы ан-архического, отличается от вечного. Начиная с основных вопросов дискурс, допускающий прислуживающую бестактность, но и включающий в себя «тайну ангелов», разглашает, оскверняет невыразимое и вводит в заблуждение язык. Он схватывает в Сказанном невыразимое, что философ и пытается редуцировать.

самое? – вопрос существует, поскольку всякое проявление частично и в этом оно очевидно, тогда как истина не членится, не изменившись, и, стало быть, она движется вперед и являет себя, во многих случаях оставаясь проблематичной в каждой частности. Но вопрос Вопроса более радикален. Почему поиск становится вопросом? Как получается «что?», уже погруженное в бытие для того, чтобы его еще больше открыть; эта просьба и молитва, специальный язык, который в «коммуникации» данного включает в себя призыв о спасении, о помощи, адресованной другому?

Проблема не вызвана, как пустая ссора, причудливым или искусным сюжетом, обращенным к бытию, которое само в себе не было бы проблематичным. Но нет необходимости в буквальном смысле принимать метафору интерпелляции сюжета за бытие, которое проявляет себя. Манифестация бытия, его явственность, конечно, есть главнейшее событие, но *само главенство главного заключено в присутствии настоящего*. Прошрое, более древнее чем любое настоящее, прошрое, которое никогда не было в наличии, и ан-архическая древность которого никогда не придавала значения диссимиляциям и манифестациям, прошрое, *иное* значение которого остается описать, *означает* по ту сторону манифестации бытия, которая передала бы, таким образом, только лишь момент этого значимого смысла. Говоря о поэтапности манифестации, невозможно предполагать в диахронии, ставшей для нас очевидной немного выше, интервал, которой отделяет Тожественное от Иного, интервал, которой отражается в манифестации. Как законно полагают, эта манифестация — молниеносный миг начала и интуиции; она длится, прерывается, идет от вопроса к ответу. Но это ведет нас к раскрытию того, «*Кто смотрит*» – идентичный сюжет, как будто бы размещенный в начале бытия – в качестве узлового пункта диахронической интриги (которую остается определить) между Тожественным и Иным. Тихое блуждание между вопрошанием и ответом, которым Платон характеризует мысль, уже соотносится с интригой, где от Иного, властвующего над Тожественным, завязывается ядро субъективности, даже когда, повернувшись к бытию в его манифестации, мысль узнает *саму себя*. Во-

прошать *себя* и раздумывать над *самим* собой – это не нарушает связанности Тожественного и Иного в субъективности, но вновь к ней отсылает. Интрига Иного в Тожественном не сводится к открытости Иного Тожественному. Другой, которому адресована просьба вопроса, не принадлежит к сфере интеллигибельного, которое необходимо исследовать. Он находится в близости. Именно здесь, эта «кто-вость» вопроса «кто?» исключает существенное онтологическое качество «что», исследуемого и ориентирующего исследование. Тожественное нуждается в Другом, прежде чем иное появляется в сознании под каким-либо именем. Субъективность структурирована как иное в Тожественном, но иным способом, чем в сознании. Способ репрезентации субъективности в сознании всегда коррелятивен с темой, с репрезентированным настоящим, с темой, которая находится передо мной, с бытием, которое является феноменом. Способ, которым субъективность структурируется в качестве Иного в Тожественном, отличается от способа структурирования в сознании, которое есть сознание бытия косвенного, продолжительного, непрочного. Каким бы ни было отношение между сознанием и его объектом, размещенным перед ним, это отношение будет восприятием присутствия «во плоти и крови», изображением образа, символизацией символизированного, это – прозрачность и деформация скоротечного и непостоянного в аллюзии, неумелое допущение объективации, но одновременно это и отношение, стремящееся к объективации, и, таким образом, оно есть сознание, сознание бытия.

Субъективность означает Иное-в-Тожественном, и, соответственно, отличается от способа присутствия собеседников в диалоге, где они, один напротив другого, находятся друг с другом в мире и согласии. Иное в Тожественном субъективности — это взволнованность Тожественного Иным. Соотнесенность ни с интенциональностью, ни с диалогом не подтверждает сущность в ее основном соответствии. Сгибание бытия к самому себе, собственное, очерченное этим сгибом, в котором отражение бытия остается соотнесенным с бытием, более не доходит до узлового пункта субъективности.

Узловой пункт, скрепленный в субъективности, и ставший в субъективности сознанием бытия, и подтверждающийся еще в вопросе, означает преданность Тожественного Иному, навязывание себя прежде всякой предъявленности Другого, предшествование всякому сознанию или болезнь Другим, которого я не знаю, который не смог бы подтвердить подлинность и который не отождествляется, как Другой, с ничто. Преданность, которая описывается как ответственность Тожественного за Другого, как ответ на его близость прежде всякого вопроса, но где неожиданно откроется скрытое рождение самого сознания, восприятие или слушание бытия, или, начиная с вопроса, диалог.

Вопреки требованиям идеализма, бытие не было бы конструированием познающего субъекта. Субъект, открывающийся мысли и истине бытия, открывается на совершенно ином пути, чем тот, который позволяет увидеть субъект в качестве онтологии или понимания бытия. Бытие не происходит из сознания. Эта «непроисхождение-из-сознания» имеет совсем иной смысл, который онтология не предполагает. Бытие и познание вместе имеют значение в близости иного и в определенной модальности моей ответственности за иное, модальности ответа, предшествующего всякому вопросу, в Говорении до Сказанного.

Бытие приобретает смысл, исходя из Одно-для-иного, из замены Тожественного Иным. И видение бытия, и бытие вновь отсылают к сюжету, который рассматривался раньше, чем бытие и познание, рассматривался по эту сторону и в незапамятные времена, что воспоминание не сумело бы вновь использовать в качестве аргюи. «Рождение» бытия в постановке вопроса, где находится познающий субъект, отсылает, таким образом, к моменту «до постановки вопроса», к ан-архизму ответственности и к том, что по эту сторону любого рождения. Попытаемся в понятии Говорения без Сказанного выразить такую модальность субъективного, модальность «иначе чем быть». Что за условности! Единичные случайности в истине! Необходимо будет нести ответственность за свободы, который принимаем без всякого риска, с Вероятностью, забывая предостережения введения и первые страницы *Феноменологии духа*. По крайней мере,

эта возможность позволит нам, с самых первых шагов, объявить направленность этого параграфа, вместо того, чтобы столкнуться с конечностью субъекта, обреченного на релятивность никогда не завершенной науки, позволит с самого начала предусмотреть в этой самой конечности близости одного-для-иного превосходство, возвышенность и смысл ответственности, а значит, и социальности, порядку которой подчиняются конечная истина, бытие и сознание.

2. Постановка вопроса и бытие; время и воспоминание

Если оставаться глухими к просьбе, звучащей в вопросе до момента возникновения тишины из мысли, которая вопрошает саму себя, то все в вопросе будет повернуто к истине и будет происходить из сущности бытия. С того времени необходимо остановить свой выбор на очертании этой онтологии, даже если в некоторых достоверных импликациях звучат модуляции забытых голосов. Время и язык принадлежат онтологии и открытости бытия в его двусмысленности бытия и сущего, в той степени, в которой язык, соединяя в существительных и предлогах рассеивание времени, позволяет услышать бытие и сущее. В этом Говорении, мы, между тем, неожиданно обнаруживаем эхо Сказанного, значение которого не собрано воедино.

Мы показали, что вопрос: «кто показывает себя в истине?» ставится перед бытием, которое и выделяется в самих терминах этого бытия. Вопрос «кто смотрит?», в свою очередь, – онтологический. Кто есть этот «кто»? Под этой формой вопрос требует идентификации «смотрящего» с одним из уже известных существ, даже если ответ на вопрос «кто смотрит?» должен был выражаться без всякого содержания в односложном «Я», являющимся целиком потоком знаков, в «я, который...» или, скорее, в «я, который вас знал», «я, голос которого вы находите в своих воспоминаниях» или «я, который сможет найти себе место в системе вашей истории». И если вопрос *кто?* стремиться к прояснению ситуации субъекта, т.е. прояснению места человека в мире, во взаимодействии людей и вещей, или если этот вопрос состоит в том, чтобы вопро-

шать, как говорит Платон в *Федре* (чтобы разоблачить тех, кто вместо того, чтобы слушать само высказывание, спрашивают самих себя, как филологи, о том, кто это высказывание произносит), «кто он?», «откуда он», то вопрос «кто» ставится перед бытием. Такое «кто?» отсылает к «что?», к «что происходит?». Сей вопрос к этому отсылает и в этом же теряется. Различие между «кто?» и «что?», которое отражается в словаре и в грамматике, могло бы быть только эйдетическим или сущностным, и обусловлено природой или способом бытия сущего, создающего данную проблему. Логическое превосходство вопроса «что?» в Сказанном упраздняет это различие. Логос как Сказанное, как откровение бытия в его двусмысленности бытия и сущего – оставляет ли он вопрос «кто»? Он позволяет ему потеряться очевидным образом в нашем вопросе «кто смотрит?», который не о том или о другом, но о сущности того, кто вообще смотрит. В вопросе «кто есть этот кто?» звучит «что происходит с этим «кто?», который смотрит на бытие. Таким образом, со всех сторон утвердилась бы привилегия вопроса *что?*, или онтологический характер Проблемы.

Во всяком случае, спрашивая себя об истине «кто смотрит бытие, проявляющееся в истине?», эта привилегия означает, что фиксация проявления бытия не может находиться вне бытия, которое само себя проявляет. Ответ на вопрос «кто смотрит?» может, в свою очередь, означать только лишь экспонированность бытия: в своей неоспоримой корреляции с объектом, принадлежащим субъектно-объектному единству, субъект взгляда оказывается думающим существом. Как, к тому же, исходя из понятия истины, разместить фиксацию проявления бытия вне самопроявляющегося бытия? Тот, кто смотрит, находится ли он вне Абсолюта. А взгляд, избегает ли он события бытия, углубляясь в тайник близости, где рождается, скапливается и формулируется знание? Но вне бытия происходит нечто такое, что вызывает волнение, и что, кажется, противоречит самому себе в понятиях. Мы еще пока не в состоянии ясно видеть вне этого «кажущегося» и, более того, его редуцировать, даже если в этой ситуации, где происходит замыкание бытия на самом себе, или на субъективности, мы предполагаем нечто

другое, нежели эту рефлексию. Из этого необходимо следует, что тот, кому бытие себя показывает, принадлежит еще и бытию, и, в таком случае, глагол *смотреть* приводит к бытию.

Экспонированность, или предьявленность, бытия оказывается, однако, искаженной. Зритель и умозрительное построение «не участвуют в этой ситуации», они не совместимы с тем, кто показывает себя, они растворяются в «по эту сторону». «По эту сторону», конечно же, не является областью, где «кто», порожденный выставленностью, может затеряться, но это «кто» остается модальностью бытия, способом собственного освобождения, исключения, самозамыкания, не исчезая при этом; самозамыкания в ночи себя самого. «Кто», зритель, субъективность, Душа, исчерпываются ли они в этом процессе интериоризации? Или интериоризация исчезает в отрицании «не показывать себя»? Конечно же, это и есть наша проблема: что означает «кто?» Если бы интериорность была абсолютным исключением, бытие, обнаруженное в истине, было бы лишено своей интериорности, но было бы сокрыто в истине по частям, мнимым и кажущимся.

Во имя исполнения истины необходимо, тем или иным способом, чтобы это исключение интериорности восстановилось, чтобы исключение вошло в правило, чтобы в экспонированном бытии находился субъект знания, и, чтобы бытие и дыхание «души» принадлежало или возвращалось целиком бытию. Истина может состоять только лишь в открытости бытия самому себе, сознанию самого себя. Внезапное появление субъективности, души, вопроса «кто», остается коррелятом бытия. Это означает, что оно с ним и ему одновременно. Изменение выставленности в знании должно допускать толкование в качестве некоторого отклонения от этой выставленности. Душа живет лишь ради разоблачения бытия, которое ее порождает и провоцирует, она – лишь момент жизни Духа, т.е. тотального Бытия, которое не оставляет ничего вне себя самого. Это – Тожественное, обнаруживающее Тожественное же. Но манифестация бытия самому себе содержит в себе разделение в бытии. Манифестация возможна как удар молнии, где тотальность бытия являет себя тотальности бытия, поскольку «явить себя чему-ли-

бо» указывает на искажение, которое в точности и есть время, удивительный разрыв идентичного по отношению к самому себе!

Искажение мгновения, целое, отрывающееся от целого, темпоральность времени, все это делает возможным рекуперацию, где ничто не потеряно. Незащищенность бытия — это освобожденность от своей идентичности, освобожденность от самого себя (то, что мы называем здесь искаженностью), и это — обнаружение истины. Между тем, кто показывает себя, и целью, которую он содержит в себе, возникает проявление. Тожественное как цель и Тожественное в той степени, в которой оно открывает, возвращаясь к тому же самому, — есть истина. Необходимо, чтобы время, ослабление неподвижной вечности, имманентности всего всему, основывалось на новом, уникальном в своем роде напряжении, с помощью которого в бытии пробуждается интенциональность или мысль. Истина — это обнаружение, призыв, воспоминание, объединенное апперцепцией. Ослабление времени и напряжение овладения, облегчение и напряжение без слома, без континуальности. Это не абсолютная отдаленность настоящего, но в точности репрезентация, т.е. отдаленность, где настоящее истины *есть* уже или *есть* еще. Репрезентация означает возобновление настоящего, которое, как *в свой первый раз*, возникает во второй раз как протенция и ретенция, возникает между забвением и ожиданием, между воспоминанием и проектом. Время, которое есть воспоминание, и воспоминание, которое есть время, суть единство сознания и сущности.

Но в этом темпоральном искажении тотальности бытия (единственном, что может справиться с истиной), эта тотальность, уклоняющаяся от самой себя, выходит ли она «по ту сторону тотальности»? Тотальность не должна, однако, ничего оставлять вне себя¹. Отсюда, трансценденция тотальности, тематизированная в истине, проявляется как деление тотальности на части. Как могут части приравняться к целому, что, в свою очередь, предьявленность как истина и содержит в себе? Могут, отражаясь в целом. Целое, отражаясь в части, становится образом. Истина, следовательно, проявляет себя в образах бытия. Не меньшая правда заключается и в том, что и время, и

воспоминание, и удивительная диастаза идентичности и ее обнаружения, с помощью которых сущность «определяет время» сущности, находятся по ту сторону сущности и истины, даже если понимая и выражая это, мы говорим что они *существуют* по ту сторону сущности, это значит, что по ту сторону сущности они *есть*. По ту сторону сущности, значение, треть, исключенная из бытия, не являющееся бытием, означает.

Образ одновременно есть и предел несокрытости, и изображение, которое показывает себя, и непосредственное, чувственное, и предел, где истина не есть цель, потому, что целостность бытия не показывается истине, но только лишь в ней отражается¹. В образе, чувственное и непосредственное интенционально обращены к поиску полного присутствия. Но если предьявленность содержит в себе часть тотальности бытия, она не может исполниться, не угаснув. В истине скрывается обещание. Всегда обещанная, всегда в будущем, всегда любимая, истина существует в обещании, а любовь к мудрости², даже если это не запрещено, — во времени разоблачения, в структурированной работе истории и в последовательности прогрессии, на пороге не-философии.

Философия — незащищенность бытия, а *сущность* бытия — истина и философия. Сущность бытия это — темпорализация времени, диастаза идентичного, овладение им или воспоминание, единство апперцепции. Сущность первоначально не указывает ни на какие на какие бы то ни было важные грани, ни на изменчивую линию движений, где мерцает свет; она обозначает эту «модификацию» без повреждений и преобразований, независимую от всякой качественной детерминации, более формальной, чем глухое стирание вещей, искажающих будущее, уже отягощенное материей и треском мебели в ночной тиши. Мо-

1 В той степени, в какой образ, а также предел и незаконченность истины, чувственность, являющаяся в свою очередь самой непосредственностью, формируют образ, который истолковывается исходя из знания. Но, в своей непосредственности, чувственность, таков наш тезис, имеет иное значение (Гл. III). Она не ограничивается функцией, которая состоит в том, чтобы быть образом правды.

2 Далее мы покажем (гл. V), как философия — любовь к истине, которая всегда в будущем, — оправдывается в своем более широком значении: мудрость любви.

дификация, с помощью которой Тожественное избавляется или отказывается от себя самого, разрушается в том и в этом, и более не восстанавливается, и таким образом, обнажается (как в живописи Дюфи, где цвета выступают из своих контуров, не касаясь их) и становится феноменом – *esse* всякого бытия. Сущность бытия не означает ничего, что является именуемым содержанием (вещь, событие или действие), она *называет* эту подвижность неподвижного, это умножение идентичного, эту диастазу локального, этот провал во времени. Эта модификация без искажений, без смещений, эта сущность бытия или времени не ожидает света, который позволил бы «схватить сознание». Эта модификация является в точности видимостью Тожественного Тожественному, что иногда называют раскрытием. Произведение бытия – сущность, время, провалы во времени, все это есть предьявленность, истина и философия. Сущность бытия — рассеивание непрозрачности; не только потому, что есть предварительно потребность в ясности этого «растягивания» бытия для того, чтобы истина могла установиться в вещах, событиях и действиях, которые *существуют*, но потому что это растяжение есть *первоначальное рассеивание* непрозрачности. В ней приобретают свои очертания формы и пробуждается знание; в ней бытие выходит из ночи, или, по крайней мере, покидает сон — ночь ночей — ради неутолимой бессонницы сознания. Так, всякое отдельное знание, всякое осуществление мыслительного действия, идеология, вера, наука, всякое восприятие, всякое разоблачающее поведение, обязаны своим светом сущности, т.е. наиважнейшему свету и философии, которая оказывается ее восходом и закатом. Темпоральность, благодаря расстоянию идентичного по отношению к самому себе, есть *сущность* и первичный свет, — это то, что Платон отличал от видимости видимого и от прозорливости ока. Время сущности объединяет три компонента знания. Свет сущности, заставляющий видеть, — видим ли он? Он, конечно же, может стать предметом размышлений, сущность может себя показать, может быть высказанной и описанной. Но свет оказывается светом в свете, который не является тематическим, но для «слушающего ока» резонирует уникальными в своем роде звуками, звуками

тишины. Такие выражения как «око, слушающее звук тишины», не являются чрезмерными, поскольку речь идет о приближении темпоральности истины, в котором темпоральность бытия показывает свою сущность.

Выходит ли темпоральность за пределы сущности? Вопрос все же остается: эта ночь, или этот сон, который бытие со временем покинет для самопроявления, принадлежат ли они сущности или оказываются всего лишь отрицанием света и бдения? Или, напротив, являются ли они этим «по-другому» или «по эту сторону»? Представляют ли они собой темпоральность по ту сторону воспоминания, представляют ли они собой в диахронии, по ту сторону сущности эти «*по эту сторону*» или «*по ту сторону, по-другому чем быть*»? Способны ли они проявить себя в Сказанном, с тем условием, чтобы вскоре быть редуцированными? Понимает ли субъект себя самого до конца, начиная с онтологии? Именно здесь кроется одна из основных проблем настоящего исследования, где, собственно говоря, она и подвергается обсуждению.

Бог и онто-тео-логия¹ Начать вместе с Хайдеггером

Среда, 7 ноября 1975 г.

Тема этого курса — Бог и онто-тео-логия — является изначально хайдеггеровской. В основном ее можно найти в лекциях Хайдеггера по Гегелю (в частности в *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*²). Поэтому здесь мы начнем вместе с Хайдеггером. Начнем с изреченного слова, от которого впоследствии необходимо будет отречься.

Согласно Хайдеггеру, тема онто-тео-логического характера метафизики неразрывно связана с характеристикой определенной эпохи. Эпоха означает не промежуток времени, но определенный способ, которым бытие показывает себя. Именно исходя из этого «определенного способа» время делится, история разделяется³. Эпоха, о которой здесь идет речь (эпоха онто-тео-логии), охватывает всю философию.

Эта эпоха не является чем-то случайным. Она не результат некоторого человеческого упадка, но отражение определенного развития, определенной истории самого бытия (которое есть последнее в вопрошании и последнее в толковании). Однако она не является необходимой в том смысле, в каком представляется таковым результат дедукции; она не является необходимой ни в логическом, ни в механическом, ни в диалектическом отношении.

В определении данной эпохи имеется пренебрежительный оттенок. Проблема Хайдеггера не означает воз-

1 Перевод фрагмента лекций «Бог и онто-тео-логия» выполнен **Н.А. Крыловой** по изданию: Lévinas E. Dieu, la Mort et le Temps. Paris, 1993. P. 137-142.

2 См.: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, пер. Ж. Бофре и Ф. Федье, в *Вопросах IV*, Париж, Галлимар, 1976.

3 «Язык есть дом бытия. В своем убежище живет человек» — одно из первых высказываний в *Письме о гуманизме* (пер. Р. Мюньер, напечатанный параллельно с оригинальным текстом, Обье-Монтань, 1964, с. 26-27).

вращения назад — а, между тем, в критике есть что-то пренебрежительное, как напоминание об упущенных возможностях, о несказанном и непомысленном этой эпохи. Есть и некая ее исчерпанность, та, которая вновь дает шанс¹ для возможности возобновить связь с этим несказанным и непомысленным, но на сей раз уже способом более совершенным.

Напомним здесь несколько основных мотивов хайдеггеровской мысли.

1. Наиболее необычное, что привнес Хайдеггер, — новое звучание глагола быть: а именно его *глагольное* звучание. Быть: не то, что есть, но глагол, «акт» бытия. (В немецком языке легко устанавливается различие между Sein и Seiendes, и последнее слово не имеет для [немецкого] языка варварского звучания французского слова *сущее* (*étant*), которое по этой причине первые французские переводчики заключали в кавычки). Это непреходящая заслуга творчества Хайдеггера. Отсюда следует:

2. *Коренное отличие бытия от сущего*, знаменитое *онтологическое различие*. Существует коренное различие между глагольным звучанием слова быть и его субстантивным звучанием. Оно является различием в полном смысле слова. Оно есть Различие. Всякое различие предполагает определенную общность — между бытием и сущим нет ничего общего. (Именно это изреченное слово подлежит отречению).

3. *Язык*. Это место данного различия, именно здесь пребывает бытие. Язык есть дом бытия.²

4. *Забвение различия*. Различие было забыто, и это забвение определяет западную мысль.

Данное забвение никоим образом не является результатом психологического недостатка человека: оно имеет основание в бытии, оно есть событие самого бытия. Само бытие заставило или позволило себя забыть; оно сокры-

1 См. об этом проясняющие замечания Хайдеггера в «Протоколе семинара по конференции "Время и бытие"», пер. Ж. Локсеруа и С. Роеля, в *Вопросах IV*, там же, с. 58-59.

2 «Язык есть дом бытия. В своем убежище живет человек» — одно из первых высказываний в *Письме о гуманизме* (пер. Р. Мюншер, напечатанный параллельно с оригинальным текстом, Обье-Монтань, 1964, с. 26-27).

лось — и именно это сокрытие породило забвение (человеком) бытия. Забвение есть *эпоха бытия*.¹

Западная мысль заключается в понимании бытия только как *основания сущего*. (Вся философия была только языком бытия; она есть форма, в которой бытие высказывает себя, поскольку существует безмолвный язык бытия, которому человек отвечает).

Однако существует *движение бытия, правление бытия*. В немецком языке используется глагол *wesen*. *Das Sein west*: бытие занимается своим ремеслом — быть (тогда как сущее есть — *ist*). Бытие *west*, оно занимается своим ремеслом, своим правлением бытия, или оно ведет свой путь бытия. Тогда действительно можно сказать, что сущее имеет основание в бытии. Но это уже определенная интерпретация бытия и уже сокрытие. Говоря о бытии как об основании, не говорят о бытии в его истине, в его подлинном движении (которое необходимо найти), в мысли о бытии.

По Хайдеггеру, понимание бытия в его истине было тотчас сокрыто его действием всеобщего основания сущих посредством высшего сущего, основателя, Бога. Мысль о бытии, бытии в его истине, становится знанием или пониманием Бога: теологией. Европейская философия бытия становится теологией.

Посмотрим с этой позиции на его прочтение Аристотеля: проблема, поставленная Аристотелем, является именно проблемой бытия в качестве быть (то есть бытия в его глагольном звучании), но бытие уже сразу берется в качестве основания сущих и в конце концов приводит к бытию, именуемому Богом. С этого момента философия становится теологией. Откуда название работы: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*.

Однако там речь идет не о безусловной простой ошибке, но об определенном понимании бытия (исходя из сущих): ничто никогда не будет действительно помыслено, если мы не будем мыслить бытие (сущего), но в эпоху метафизики мы мыслим бытие как основание, или мы мыслим метафизически. Из этого следует способ дейст-

¹ См. об этом проясняющие замечания Хайдеггера в «Протоколе семинара по конференции "Время и бытие"», пер. Ж. Локсеруа и С. Роеля, в *Вопросах IV*, там же, с. 58-59.

вия Хайдеггера, его перечитывание метафизики для открытия несказанного. Определенная деструкция (или деконструкция), таким образом, необходима. Однако Хайдеггер противопоставляет свой способ *беседовать* с философией гегелевскому: Гегель прочитывает философию как прогресс; центральным понятием его прочтения является *Aufhebung*, слово, которое мы вместе с Деррида¹ можем адекватно перевести как *смена* (которую можно мыслить как смену часовых, смену караула и т.д.; то, о чем сказано *Aufgehoben ist*, одновременно отвергается, удерживается и создается). По Хайдеггеру, речь идет не о смене, а о *шаге назад*.

5. То же движение, которое заменяет мысль о бытии, завершает онто-тео-логию рядом последовательных забвений в науке, которая внимательна только к сущим, подчиняется им, хочет их завоевать и ими располагать; она ищет власти над сущими. Таким образом, это движение завершается волей к власти (которая является определенным пониманием бытия, способом, которым в нашу эпоху бытие есть или делает свое ремесло бытия); оно приводит к технике. Конец метафизики, кризис технического мира, который завершился смертью Бога, в действительности является продолжением онто-тео-логии.

6. Это окончание метафизики делает возможной мысль о бытии, которая более не будет онтологией². Хайдеггер более не использует слово «онтология», все еще связанное с логикой (хотя в начальный период мысли Хайдеггера он формулировал свою задачу как *фундаментальную онтологию*). Данный отказ связан с напоминанием о логике, то есть о том способе, каким бытие выражало себя в качестве бытия сущего. Логика, видимо, все еще сохраняет след онто-тео-логии. — То, что приходит на ее место, то, что может прийти, Хайдеггер называет *мыслью бытия*. Наступила новая эпоха, отмеченная смертью Бога и концом онто-тео-логии.

Здесь также речь идет о том, чтобы покончить с онто-тео-логией. Но встает вопрос: в чем заключается

1 См.: Левинас Э. Ответ Гегеля: Наука логики // Смерть и время.

2 См. позднюю конференцию Хайдеггера, название которой красноречиво: «Конец философии и недостаток (изъян) мысли».

ошибка онто-тео-логии — в принятии бытия за Бога или, скорее, в принятии Бога за бытие?

Поставить этот вопрос — значит спросить себя, является ли бытие, и в глагольном, и в субстантивном значении, последним источником смысла. Бытие, то есть бытие и ничто. Ничто, как известно из Гегеля, не является результатом исключительно отрицательной операции, которая отрицала бы бытие; на подошве своей обуви отрицание сохраняет пыль земли, которую оно покидает. Всякое ничто есть ничто чего-то — и это что-то, ничем которого является ничто, продолжает мыслиться. Бытие и ничто связаны.

Не означает ли Бог *иное бытия*? Не означает ли означающая мысль, под образом Бога, распадение, ниспровержение бытия: неза-интер-есованность [dés-inter-essement] (выход из “бытийствования” [essement])? Не позволит ли иное, не сводимое к Тому же самому, в определенном отношении (в этике) мыслить это иное, или это «по ту сторону»?

Этика — не просто оболочка, но нечто более древнее, чем онто-тео-логия, осмыслить которую она должна¹.

1 Тот факт, что этика, пред-изначальная, дологическая, должна осмыслить онто-тео-логию, которая «менее древняя, чем этика» и скрывает ее вплоть до забвения, является одним из основных моментов «Иначе, чем быть», к которому мы еще вернемся. Но можно уже сейчас процитировать проясняющий отрывок со страниц 57 и 58: «Редукция не собирается ни коим образом ни устранять, ни объяснять какую-либо “трансцендентальную видимость”. Структуры, в которых она начинается, являются онтологическими. [...] Но вот редукция Изреченного слова к Изречению, по ту сторону Логоса, бытия и небытия — по ту сторону сущности — истины и неистины — редукция к обозначению, к одному-за-другого ответственности (или, более точно, к постановке на место другого) — места или не-места, места и не-места, к утопии человеческого, редукция к беспокойству в буквальном смысле слова, или к диахронии, которую бытие не может увековечить, несмотря на все свои усилия собирания, несмотря на все усилия, одновременные в своем единстве. Субъективное и его Благо, видимо, невозможно понять исходя из онтологии. Напротив, исходя из субъективности Изречения возможно интерпретировать значение изреченного слова. Можно показать, что вопрос об Изреченном слове и о бытии существует, лишь поскольку Изречение или ответственность требуют справедливости. Только так бытию будет отдана справедливость; только так будет понятно утверждение — странное, если понимать его буквально, — что несправедливость “расшатывает основания земли”. Только так будет возвращено истине место незаинтересованности, которое позво-

То, что разумно, не обязательно принадлежит бытию. Бытие может подтверждать мысль, но мысль мыслит смысл — смысл, предъявляемый бытием. Эта мысль расширяет незаинтересованность.

Бога противопоставлять онто-теологии — значит постигать по-новому, иметь новое понятие смысла. И только исходя из определенного этического отношения мы можем начать исследование.

Бог и философия¹.

1) Приоритет дискурса философии и онтология

1. «Не философствовать — значит уже философствовать». Западный философский дискурс требует широты охвата и крайней степени понимания. Он принуждает любой другой дискурс оправдываться перед философией.

Рациональная теология принимает эту подчиненность. Если она извлекает в пользу религии какую-нибудь область, над которой более не осуществляется контроль философии, то эта область будет по праву признана философски не контролируемой.

2. Это достоинство наивысшего и царственного дискурса пришло в западную философию в силу строгого совпадения мышления, в котором философия имеет место, с идеей реальности, в которой это мышление мыслит. Для мышления это совпадение означает: не мыслить сверх того, что принадлежит «деянию бытия»; или, по меньшей мере, не мыслить сверх того, что изменяет предварительную принадлежность «деянию бытия», что представляют собой идеальные или формальные понятия. Для бытия реального это совпадение означает: осветить мышление и мыслимое в своем проявлении. Проявляться, освещаться — это действительно иметь некоторый смысл, иметь истинную интеллигибельность, находящуюся под всеми модификациями смысла. С этого момента необходимо понимать рациональность «деяния бытия» не как случайную характеристику, приписываемую ему, когда разум начинает его познавать. То, что мышление начинает познавать, уже является интеллигибельностью. Необходимо понимать рациональность как непрерывное возникновение мышления посредством энергии «деяния бытия» или посредством его проявления и необходимо по-

¹ Перевод главы «Бог и философия» из раздела II «Идея Бога» работы «О Боге, который становится идеей» выполнен **Н.А. Крыловой** и **Е.В. Бахтиной**.

нимать разум, исходя из этой рациональности. Разумное мышление, мышление бытия — возможно, это выражение является плеоназмом¹, эквивалентным плеоназмом, оправданным, однако, превратностями и лишениями, которым по праву подвергается данное отождествление разумного мышления и бытия.

3. Следовательно, философский дискурс должен быть в состоянии объять Бога, о котором говорит Библия, если только этот Бог имеет смысл. Но, мыслимый, этот Бог сразу оказывается внутри «деяния бытия». Он там оказывается как *сущее* в высшей степени. Если размышление о библейском Боге, теология, не достигает уровня философского мышления, то не потому, что она мыслит Бога как *сущее*, не разъяснив предварительно «бытие этого сущего», но потому, что тематизируя Бога, она вводит Его в ход бытия, тогда как Бог Библии означает сверх-бытие, трансцендентность невероятным образом — т.е. без аналогии с идеей, подчиненной *критериям*, без аналогии с идеей, предварительно проявляющей себя как истинная или ложная. Не случайно история западной философии оказалась разрушением трансцендентности. Рациональная теология, глубоко онтологичная, старается воздать должное трансцендентности в области бытия, выражая ее наречиями высоты, применяемыми к глаголу быть: как если бы Бог существовал в высшей степени или по преимуществу. Но высота, которая выражена таким образом — или высота превыше всякой высоты, — зависит ли она от онтологии? А модальность, которую выявляет наречие, отсылающее к величию неба, простирающемуся над нашими головами, — не определяет ли она неуловимый смысл глагола «быть» до такой степени, что исключает его из мыслимого, до такой степени, что исключает его из проявляющегося *esse* (быти), т.е. проявляющегося разумным в контексте?

4. Можно, конечно, предположить, что Бог Библии не имеет смысла, т.е. Его, если говорить по существу, нельзя назвать мыслимым. Это было бы второй составляющей альтернативы. «Понятие Бога не является проблематич-

1 Плеоназм — (греч. — излишество) оборот речи, в котором сочетаются слова настолько близкие по смыслу, что некоторые из них являются логически излишними — *прим. пер.*

ным понятием, оно вовсе не является понятием», пишет в своей недавно вышедшей книге г-жа Деломм, продолжая линию философского рационализма, который отказывается принять трансцендентность Бога Авраама, Исаака и Иакова в число тех понятий, без которых не было бы мышления. То, что Библия возвышает над всяким пониманием, возможно, еще не достигло порога интеллигибельности.

Задача, которая с этого момента нами ставится, состоит в вопрошании: тождественен ли смысл бытию сущего, т.е. не является ли смысл, который есть смысл в философии, уже сужением смысла, не является ли он уже производной или отклонением от смысла, не рассматривается ли уже смысл, тождественный сущности (т.е. деянию бытия, бытию в его бытии), в присутствии, которое является временем Тождественного — предположение, которое может оправдаться только при возможности подняться от смысла, как будто обусловленного, до смысла, который невозможно выразить ни в терминах бытия, ни в терминах сущего. Следует себя спросить, возможно ли вне интеллигибельности и вне рационализма идентичности, сознания, настоящего и бытия (т.е. вне интеллигибельности имманентности) существование значения, рациональности и рационализма трансцендентности, возможно ли вне бытия проявление смысла, основным качеством которого в переводе на язык онтологии будет *предшествование* бытию. Невозможно с уверенностью сказать, что вне пределов бытия и сущего мы обязательно оказываемся в дискурсе мнения или веры. В действительности, продолжая оставаться или претендуя на нахождение вне разума, вера и мнение говорят на языке бытия. Именно мнение веры менее всего противостоит онтологии. Спрашивать себя, как это мы пытаемся здесь сделать, возможно ли выразить Бога в рациональном дискурсе, который не был бы ни онтологией, ни верой, — значит неявно сомневаться в установленной Иегудой Галеви и продолженной Паскалем формальной оппозиции между Богом Авраама, Исаака и Иакова, призываемым в вере без философии, — с одной стороны, и богом философов, — с другой; значит сомневаться что эта оппозиция составляет альтернативу.

2) Приоритет онтологии и имманентность

5. Мы сказали, что для западной философии разум или интеллигибельность совпадают с проявлением бытия, как если бы само дело бытия под видом интеллигибельности становилось бы ясным и с этого момента превращалось бы в интенциональную тематизацию в опыте. Тематизацию, из которой проистекают или к которой способны, стремясь к ней или ожидая ее, все возможности опыта. В заявлении темы дело бытия или истины исчерпывается. Но если бытие *есть* проявление — если осуществление бытия приводит к этому заявлению, — то проявление бытия есть лишь проявление «этого осуществления», т.е. проявление проявления, истина истины. Таким образом, философия обнаруживает в проявлении свою материю и свою форму. Таким образом, она, видимо, остается в своей привязанности к бытию — к сущему или бытию сущего — интригой познания и истины, осуществлением опыта между светлым и темным. Очевидно, именно в этом смысле она несет в себе духовность Запада, где дух пребывает в том же объеме, что и знание. Но знание — или мышление, или опыт — не должно пониматься как какое-либо отражение внешнего в глубине души. Понятие отражения, оптическая метафора, заимствованная у сущего и тематизируемых событий, не присуща знанию. Понять сущность знания можно только исходя из сознания, специфическая особенность которого ускользает, когда мы ее определяем с помощью концепта знания, которое ее предполагает.

Именно как модальность или разновидность бессонницы, сознание есть сознание чего-то, т.е. собирание в бытии или в присутствии, которое — на определенном этапе бодрствования, когда бодрствование облечено в справедливость — приводит к бессоннице¹. Бессонница — бдение или бодрствование, — не определяемая через простое отрицание естественного феномена сна, принадлежит к категориям, предшествующим антропологическим категориям внимания и оцепенения. Оставаясь на грани пробуждения, сон всегда соединяется с бодрствова-

1 См.: *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence. The Hague, 1974. P. 195-207.*

нием: пытаюсь избежать его, он прислушивается в *повиновении бодрствованию*, которое ему угрожает и его зовет, бодрствованию, которое требует. Категория бессонницы не сводится ни к утверждению тавтологии Тожественного, ни к диалектическому отрицанию, ни к экстазу тематизируемой интенциональности. Бдеть [бодрствовать] не значит *бдить* [*бодрствовать для чего-то*] — где уже обнаруживается идентичное, отдых и сон. Только в сознании уже оцепенелое *бодрствование* приобретает содержание, которое определяется и собирается в присутствии, в «деянии бытия» и в нем поглощается. Бессонница как категория — или как мета-категория (но именно через нее «мета» приобретает смысл) — не вписывается в таблицу категорий, исходя из определяющей деятельности, осуществленной по отношению к иному как *данному* через единство Тожественного (и всякая деятельность является лишь идентификацией и кристаллизацией Тожественного против Иного, но под его влиянием), чтобы обеспечить Иному, упроченному в сущем, притяжение бытия. Бессонница (т.е. бодрствование пробуждения) в самом сердце своего формального или категориального равенства обеспокоена Иным, который вынимает из нее все, что в ней есть, и вкладывает себя в сущность Тожественного, в идентичность, в отдых, в присутствие, в сон; Иным, который разрывает этот отдых, разрывает его изнутри состояния, в котором собирается установиться равенство. Именно в этом заключается нередуцируемый категориальный характер бессонницы: Иной в Тожественном, не отчуждающий его, но пробуждающий; пробуждение как требование, с которым не сравнится и которое не усыпит никакое повиновение: «большее» в «меньшем». Или, если говорить более простым языком, именно в этом заключается духовность души, постоянно пробуждаемая от состояния души, когда бодрствование замыкается в самом себе или засыпает, чтобы отдохнуть в пределах своего состояния. Т.е. пассивность Вдохновения или субъективность субъекта, разочарованного в своем бытии. Определенность бессонницы, более определенная, чем определенность какой-либо определяющей, ограничивающей, заключающей в себе формы, безусловно, более определенная, чем определенность формы, заключающей в при-

сутствие и в *esse* (быти), наполняющей содержанием. Бессонница, или бодрствование, но бодрствование без интенциональности — не-за-интересованное. Неопределенность — но не отсылающая к форме, не являющаяся материальностью. Форма, не достигающая своего истинного контура формы, не вкладывающая в содержание свое собственное отсутствие. Бессодержательное — Бесконечное.

6. Сознание уже порвало с этой не-за-интересованностью. Оно является идентичностью Тожественного, присутствием бытия, присутствием присутствия. Необходимо мыслить сознание исходя из этой эмфазы присутствия¹. Присутствие есть лишь возвращение сознания к самому себе, вне сна, и при этом сознание становится бессонницей; даже если возвращение к себе, в качестве сознания себя, является лишь забвением Иного, который пробуждает Тожественное изнутри, даже если свобода Тожественного является лишь грезой. Присутствие может быть только непрерывным возобновлением присутствия, непрерывным представлением. Непрерывность присутствия является повторением, его возобновлением, его апперцепцией представления. Возобновление не описывает представление. Именно представление есть сама возможность возвращения, возможность постоянного или присутствие настоящего. Единство восприятия, «я мыслю», которое необходимо обнаружить в представлении и которому, таким образом, отведена некая роль, не является способом сделать присутствие чисто субъективным. Синтез, осуществляемый единством *я мыслю* вне опыта, конституирует действие присутствия, или присутствие как действие, или присутствие в действии. Охватывающее движение, осуществляемое единством, ядром которого является «я мыслю», которое, будучи синопсией, есть необходимая структура для реальности актуальности настоящего. Понятие, которым оперирует трансцендентальный идеализм, представляющий собой «деятельность духа», не основывается на какой-либо эмпирии развертывания умственной энергии. Он, скорее, является крайней степенью правильности, крайней до напряжения, присут-

1 Необходимость, требуемая справедливостью, которая между тем требуется бодрствованием и, таким образом, Бесконечным во мне, идей Бесконечного.

ствием присутствия, тем, что есть бытие в аристотелевском действии, присутствием присутствия, крайним напряжением вплоть до разрыва присутствия в «опыте, совершенном субъектом», где, если быть точным, присутствие заключается в самом себе, переполняется и осуществляется. Психика сознания является той эмфазой бытия, тем присутствием присутствия, чрезмерностью присутствия, которая является неизбежной, необратимой, без возможного забвения в связях какой-либо неразрывной импликации; «непрерывность» является экспликацией без возможного сглаживания, отсылкой к пробуждению под видом осознания, но также бдительность по отношению к бытию, внимание к ..., а не обращенность к иному, уже разновидность определенности без интенциональности Бессонницы. И поэтому благодаря сознанию ничто не может скрыться в бытии; это свет, который светит от начала до конца мира; все, что уходит в прошлое, вспоминается или обнаруживается историей. Реминисценция есть крайнее сознание, а также универсальное присутствие и онтология: все, что заполняет поле сознания, было в свое время принято, воспринято и имело происхождение. Благодаря сознанию прошлое есть лишь разновидность настоящего. Ничто не может и не могло произойти, не явившись, пройти контрабандой без декларации, без самопроявления, без досмотра на предмет истины. Трансцендентальная субъективность является видом этого присутствия: никакое значение не предшествует тому, которое я даю.

С этого момента процесс настоящего разворачивается благодаря моему сознанию как «нота, выдержанная» в своем постоянстве, в своей самоидентичности, в одновременности ее моментов. Процесс субъективного не приходит извне. Именно присутствие настоящего предполагает сознание таким образом, что философия, в поисках трансцендентальных действий апперцепции *я мыслю*, не является болезненным и случайным любопытством; она является представлением — повторным осуществлением представления, т.е. эмфазой присутствия, неизменностью бытия в его одновременности присутствию, в его постоянстве, в его имманентности. Философия не просто явля-

ется знанием имманентности, она есть сама имманентность¹.

7. Имманентность и сознание как собирающее проявление проявления не оказываются поколебленными феноменологической интерпретацией аффективных состояний или сознательной психикой, полагающей в сердце сознания переживание и тревогу, которые потрясли бы его бесстрастность или, исходя из страха и трепета перед священным, поняли бы их как изначально переживаемые. Не случайно аксиология и сфера практического, по Гуссерлю, относятся к репрезентативному фону.

Они остаются опытом — опытом ценностей или опытом желаемого в качестве желаемого. Репрезентативный фон, который Гуссерль делает явным, состоит, впрочем, не столько в некоей искренности теоретического намерения, сколько в идентификации идентичного под видом идеальности, сколько в собирании, представлении под видом присутствия, под видом ясности, от которой ничто не ускользает, одним словом, в имманентности.

8. Но заметим, что интерпретация аффективности как разновидность представления или как основанная на представлении удачна лишь тогда, когда аффективность

1 Понятие опыта неотделимо от единства присутствия, одновременности и, как следствие, отсылает к единству апперцепции, которое не выходит за пределы «осознания» одновременности. Оно относится к самому «способу» присутствия: присутствие – бытие – возможно только как тематизация или собирание переходящего и, с этого момента, как феномен, который является самим заявлением темы дискурса. Всякое значение не восходит к опыту, не разрешается в проявлении. Формальная структура обладания значением один-за-другого, не «проявляет себя» сразу. Страдать-за-другого, например, имеет смысл, когда знание является случайным. Появление особенного познания бытия, сразу онтологичного, не является ни единственным способом, ни предварительной формой интеллигибельности или смысла. Необходимо усомниться в опыте как источнике смысла. Невозможно показать, что смысл в качестве знания имеет свою мотивацию в смысле, который первоначально ничего не имеет от знания. То, что философия сама по себе является познанием, не оспаривается этим. Но возможность для знания охватить всякий смысл не является сведением смысла к структурам, которые навязывает наделение им. Отсюда идея диахронии истины, где высказывание должно быть опровергнуто и опровержение снова опровергнуто. В этом смысле скептическая сущность философии может быть серьезно рассмотрена: скептицизм не является произвольным оспариванием, это пробное и проверяемое учение, хотя не сводимое к проверке научного характера.

взята на уровне стремления (или вожделения, как говорил Паскаль), на уровне намерения, которое может удовлетвориться в удовольствии или, неудовлетворенное, остается чистой нехваткой, которая заставляет страдать; под такой аффективностью обнаруживается онтологическая деятельность сознания — любое вложение и понимание, т.е. присутствие и представление (чисто теоретическая тематизация которого является лишь модальностью). Это не исключает того, что на пути, отличном от пути стремления, идущего к своему завершению, проявится аффективность, выступающая на плане и замысле сознания и выходящая из имманентности, которая является трансцендентностью и о которой мы попытаемся сказать «другое место».

9. Религиозное мышление, которое ссылается на религиозный опыт как будто независимый от философии, уже как основанное на опыте, относится к «я мыслю» и целиком направлено на философию. «Повествование» о религиозном опыте не расшатывает философию и, следовательно, не может разорвать присутствие и имманентность, эмфатическим осуществлением которых является философия. Возможно, слово Бог пришло в философию из религиозного дискурса. Но философия — даже если она это отрицает — понимает этот дискурс как дискурс высказываний, направленных на тему дискурса, т.е. как имеющий смысл, который отсылает к разоблачению или к проявлению присутствия. Провозвестники религиозного опыта не постигают иного значения смысла. Религиозное «откровение» является отныне и впредь смешанным с философским разоблачением — смешением, которое поддерживает даже диалектическая теология. Неожиданным является то, что дискурс может говорить по-другому, а не только говорить, что он увидел или услышал снаружи или ощутил внутри. Таким образом, религиозное бытие сразу интерпретирует переживаемое им как опыт. Защищаясь, оно интерпретирует Бога, претендуя на знание Его в опыте, в пределах бытия, присутствия и имманентности.

Отсюда предварительный вопрос: может ли дискурс обозначать что-то другое, кроме заявленного в теме? Имеет ли Бог значение как тема религиозного дискурса, который называет Бога, или как дискурс, который почти с

самого начала не называет Его, но говорит о Нем под другим названием, чем наименование или призывание.

3) Идея Бесконечного

10. Тематизация Бога в религиозном опыте избежала крайне затруднительного положения, разрывающего единство «я мыслю»¹.

В размышлении об идее Бога Декарт с несравненной точностью описал необыкновенный путь мышления, ведущего к разрыву «я мыслю»; мысля Бога как бытие, он мыслит Его как высшее бытие, или как сущее, которое *есть* в высшей степени. До сопоставления идеи Бога и идеи бытия необходимо, конечно, спросить себя, не отсылают ли прилагательное «высшее» и выражение «в высшей степени» к высоте неба над нашими головами и не выходят ли они за пределы онтологии. Как бы то ни было, Декарт придерживается субстанциального языка, интерпретируя чрезмерность Бога как превосходную степень существования. Но не в этом заключается его непревзойденное достижение. Здесь нам важны не доказательства бытия Бога, но разрыв сознания, который является не отходом в бессознательное, но отрезвлением, или пробуждением, потрясающим «догматический сон», который дремлет в глубине всякого сознания, покоящегося на объекте. Когитатум (*cogitatum*) когитации (*cogitation*), который сразу ее, идею Бога, содержит как имеющую значение бессодержательного в высшей степени (не в этом ли заключается абсолютизация абсолютного?) превосходит всякую способность; «объективная реальность» когитатума (*cogitatum*) раскрывает «формальную реальность» когитации (*cogitation*). И это, возможно, предварительно переворачивает универсальную значимость и оригинальный характер интенциональности. Можно сказать, что идея Бога раскрывает мышление, которое (будучи поступлением, синопсией и синтезом) заключает в присутствие, представляет, вводит в присутствие или позволяет быть.

¹ Эта возможность избежать разделения истины в двух временах – истины непосредственной и истины обдуманной – заслуживает рассмотрения и осторожности. Оно обязательно приводит к подчинению одной другой. Истина как диахрония, как отказ от синхронизации синтеза, быть может, является собственно трансцендентностью.

Мальбранш смог измерить важность события: идеи Бога не существует, либо Бог является своей собственной идеей. Мы находимся вне порядка, где возможен переход от идеи к бытию. Идея Бога — это Бог во мне, но уже Бог, разрывающий сознание, которое стремится к идеям и отличается от всякого содержания. Отличие, которое, конечно, не является ни возникновением, как если бы охватывание когда-либо было возможным, ни каким-либо выходом из-под власти сознания, как если бы понимание уже смогло осуществиться. Однако идея Бога — или Бог в нас — как если бы непозволение-себя-охватить было также исключительным отношением со мной, как если бы различие между Бесконечным и тем, кто должен Его охватывать и Его понимать, было не-безразличием Бесконечного к этому невозможному охватыванию, не-безразличием Бесконечного для мышления: помещение Бесконечного в мышлении, но совершенно другое, чем то, которое имеет структуру понимания когитатума когитацией. Помещение как пассивность, не имеющая себе подобных, поскольку ее невозможно вобрать в себя (возможно, именно в этой пассивности — превыше всякой пассивности — необходимо различить пробуждение). Или, напротив, как если бы отрицание, включенное в Бес-конечное по отношению к конечному, означало не какое-либо отрицание, вытекающее из формальности отрицательного суждения, но идею Бесконечного, т.е. Бесконечное во мне. Или, если быть более точным, как если бы психика субъективности была тождественной отрицанию конечного Бесконечным, как если бы — без игры слов — *без (in)* в Бесконечном (*Infini*) означало бы одновременно «не» и «в»¹.

11. Актуальность *cogito* прекращается, таким образом, под видом идеи Бесконечного через неохватываемое, немислимое, но испытанное, выносящее впоследствии из сознания то, чем оно вначале обладало: после достоверности *cogito*, присутствующего в себе во втором Размышлении, после «остановки», о которой сообщают последние предложения этого Размышления, третье Размышле-

1 Скрытое зарождение отрицания заключается не в субъективности, но в идее Бесконечного. Или, если угодно, в субъективности в качестве идеи Бесконечного. Именно в этом смысле идея Бесконечного является, как считает Декарт, «истинной идеей», а не только тем, что я постигаю «через отрицание конечного».

ние утверждает, что «в некотором роде во мне есть прежде понятие Бесконечного, чем конечного, т.е. Бога, чем меня самого». Идея Бесконечного, Бесконечного во мне, является лишь пассивностью сознания (является ли это еще сознанием?), т.е. речь идет о пассивности, которую нельзя уподобить рецепции. Эта пассивность является замиранием при получении идеи, допущением от полученного воздействия. Разрыв актуальности мышления в «идее Бога» является пассивностью более пассивной, чем какая бы то ни было пассивность; как пассивность от полученной травмы, в результате которой идея Бога была помещена в нас. «Идея, помещенная в нас» — подходит ли эта стилистическая фигура для субъективности cogito? Подходит ли она сознанию и его способу обладания содержанием, который заключается в оставлении в нем признаков охватывания? Присутствуя в сознании, не берет ли она свое начало и содержание в самой себе? Может ли идея быть помещена в мышление и может ли она отречься от своего сократического благородства, своего имманентного возникновения в реминисценции, т.е. от своего начала в самом присутствии мышления, которое мыслит, или от восстановления этого мышления с помощью воспоминания? Итак, в идее Бесконечного описывается пассивность более пассивная, чем какая бы то ни было пассивность, свойственная какому бы то ни было сознанию: удивление или восприятие того, что невозможно воспринять, более открытое, чем всякое открытие, пробуждение, но напоминающее пассивность сотворенного¹. Помеще-

¹ Декарт, спрашивая себя о «способе, которым я приобретаю эту идею», о смысле этого восприятия, говорит в 3-ем Размышлении: «Я же не мог почерпнуть ее из чувств, и она ни разу не приходила ко мне внезапно, как обыкновенно приходят идеи вещей, воспринимаемых чувствами, когда вещи эти, попадаясь навстречу внешним органам чувств, приходят (или кажется, что приходят) с ними в соприкосновение». В идеях вещей, воспринимаемых чувствами, неожиданность опыта принимается рассудком, который извлекает интеллигибельный смысл, ясный и определенный, то, что позволяет сказать, что вещи, воспринимаемые чувствами, «кажется, приходят навстречу внешним органам чувств». Процесс восприятия! «Она — идея Бесконечного, — продолжает Декарт, — не может быть и выдуманной мной самим, так как я не могу ни отнять от него, ни прибавить к нему что бы то ни было. Остается только одно: это — мое врожденное представление, идея, данная мне от самого появления на свет, также как и идея меня самого».

ние в нас неохватываемой идеи разрушает это присутствие в себе, которым является сознание, преодолевая таким образом преграду и контроль, мешая необходимости одобрять или принимать все, что приходит извне. Именно с этого момента идея, имеющая значение значимости, предшествующей присутствию, всякому присутствию, предшествующей всякому началу в сознании и таким образом ан-архичная и понятная в своем следе; идея, имеющая значение значимости, изначально более древней, чем ее представление, не исчерпываемая представлением, не приобретающая свой смысл из своего проявления, разрывает таким образом совпадение бытия и видимости, в котором для западной философии заключается смысл или рациональность, разрывающая синопсис; идея, более древняя, чем припоминаящее мышление, которое представление удерживает в своем присутствии. Что может значить эта значимость, более древняя, чем представление? Или, если быть более точным, что может значить древность значимости? Может ли она в представлении выступить в другом времени, чем историческое настоящее, которое уже отменяет прошлое и его диа-хронию, представляя его? Что может значить эта древность, если только не травму пробуждения? Как если бы идея Бесконечного — Бесконечного в нас — пробуждала сознание, которое недостаточно разбужено? Как если бы идея Бесконечного в нас была требованием и значением в том смысле, когда в требовании обозначен порядок.

4) Божественная комедия

12. Как мы уже сказали, идею Бесконечного или Бесконечное в мышлении необходимо интерпретировать не в отрицании конечного Бесконечным, понятным в своей абстракции и в логическом формализме; напротив, именно идея Бесконечного или Бесконечное в мышлении является подходящим и нередуцируемым способом отрицания конечного. «Без» (*in*) бесконечного является не только как-либо «не»: его отрицание является субъективностью субъекта по ту сторону интенциональности. Различие между Бесконечным и конечным является не-безразличием Бесконечного к местоположению конечного и тайной субъективности. Выражение Бесконечное-помещен-

ное-в-меня, совпадающее, если верить Декарту, с моим сотворением¹, видимо, означает то, что невозможность-понять-Бесконечное-с-помощью-мышления является, некоторым образом, позитивным отношением с этим мышлением — но с этим мышлением как пассивным, как когитацией, почти зашедшей в тупик и более не имеющей власти или все еще не имеющей власти над когитатумом, не стремящейся еще к точному соответствию между пределом непосредственной телеологии сознания и этим же пределом, данным в бытии — тем, что ожидает основную телеологию сознания, идущего к своему интенциональному пределу и предотвращающего присутствие представления. Тем более интересен тот факт, что невозможность-понять-Бесконечное-с-помощью-мышления, видимо, означает именно состояние — или несостояние — мышления, как если бы фраза «непонимание Бесконечного конечным», не означала бы только то, что Бесконечное не является конечным, как если бы утверждение различия между Бесконечным и конечным должно было бы остаться вербальной абстракцией, не рассматривающей факта непонимания Бесконечного именно мышлением, которое через это непонимание задано как мышление², как заданная субъективность, т.е. как заданная в качестве задающей саму себя. Бесконечному ничего не нужно присоединять снова, чтобы воздействовать на субъективность: сама его бесконечность, его отличие от конечного уже являются безразличием по отношению к конечному. Из чего следует когитация, *не содержащая* когитатум, который воздействует абсолютным образом. Бесконечное одновременно и воздействует на мышление, опустошая его, и призывает его: ставя его на место, оно создает его. Оно его пробуждает. Пробуждение мышления, которое не является приятием Бесконечного — которое не является сосредоточением, которое не является допущением, необходимым и достаточным для опыта. Поэтому идея Бесконечного ставит под сомнение. Идея Бесконечного проявляет себя даже не как любовь, пробуждающаяся на кончике поражающей стрелы, но ситуация, когда субъект, оглушенный травмой, тотчас же обнаруживает себя в

1 См. предыдущую сноску.

2 Или, как говорит Декарт, как сотворенное.

имманентности состояния души. Бесконечное обладает значением до своего собственного проявления — смысл, не сводимый только к проявлению, к представлению присутствия — или к телеологии — смысл, не измеряемый возможностью или невозможностью истины бытия, даже если значение по эту сторону должно было бы так или иначе (возможно, это только его след) проявиться в загадках речи.

13. Каково, таким образом, затруднительное положение разума, иное, чем затруднительное положение представления и эмпирии, которое завязывается в идее Бесконечного — в чудовищности Бесконечного, *помещенного* в меня — в идее, которая в своей пассивности по ту сторону всякой рецепции больше не является идеей? Каков смысл травмы пробуждения, когда Бесконечное не может ни выступить в качестве коррелята субъекта, ни войти в структуры вместе с ним, ни стать его современником в со-присутствии — но где оно его трансцендирует? Каким образом мыслима трансцендентность как отношение, если она должна устранить крайнее — и наиболее формальное — со-присутствие, которое отношение обеспечивает своим пределам?

Без (in) в Бесконечном (l'Infini) обозначает глубину воздействия, которое воздействует на субъективность через это «помещение» Бесконечного в нее, без схватывания или понимания. Глубина переживания, которую не понимает никакая способность, которую не поддерживает никакое основание, где любой процесс вложения претерпевает неудачу, где открываются все засовы, закрывающие глубину интериорности. Помещение без сосредоточения, опустошающее свое место, как пожирающий огонь, уничтожающий место в этимологическом смысле слова¹. Слепление, где глаз видит больше, чем видит; горение кожи, которая осязает и не осязает то, что, по ту

¹ «Ибо вот, Господь исходит от места Своего, низойдет и наступит на высоты земли. И горы растают под Ним, долины распадутся, как воск от огня, как воды, льющиеся с крутизны». [Мих. 1:3-4]. «Тот, кто поддерживает, уступает тому, кто поддерживается», переворачивается, обрушивается, именно эта «структура» (которая, если так можно сказать, является самой де-структурой) высказывает и выражает этот текст независимо от его авторитета и его «риторики» – Священного Писания.

сторону оощуааемого, обжигает. Пассивность или страсть, где возникает Желание, где «*большее в меньшем*» вызывает из ярчайшего, благороднейшего и древнейшего огня мышление, предназначенное мыслить больше, чем оно мыслит¹. Желание другого порядка, нежели желания аффективности и гедонической или эвдемонической деятельности, когда Желаемое вкладывается, достигается и определяется как предмет нужды и когда обнаруживается имманентность представления и внешнего мира. Значение отсутствия приставки «без» (*in*) в слове Бесконечное (l'Infini) — несмотря на ее присутствие, в этом и заключается божественная комедия — вызывает желание, которое не может быть удовлетворено, которое подпитывается самим своим возрастанием и которое воспламеняется как Желание — которое удаляется от удовлетворения — по мере его приближения к Желаемому. Желание по ту сторону удовлетворения, не определяющее предел или цель как необходимость. Желание без цели, по ту сторону Бытия: *неза-интересованность*, трансцендентность — желание Блага.

Но если Бесконечное во мне означает Желание Бесконечного, можно ли быть уверенным что *имеет место* трансценденция? Не воссоздает ли желание одновременность желающего и Желаемого? Иными словами: не получает ли желающий от Желаемого, как если бы он им уже обладал в своей интенции, удовольствие от желания его? Не является ли неза-интересованность Желания Бесконечного уже заинтересованностью? Желание блага по ту сторону бытия, трансцендентность — мы уже об этом говорили, не заостряя внимания на том, каким образом заинтересованность исключается из Желания Бесконечного, и не показывая то, каким образом трансцендентное Бесконечное заслуживает называться Благом, несмотря на то, что сама его трансцендентность не может, казалось бы, означать ничего, кроме безразличия.

14. Любовь возможна только благодаря идее Бесконечного — благодаря Бесконечному помещенному в меня, благодаря «большему», которое опустошает и пробуждает «меньшее», избегающее телеологии, уничтожающее час и счастье цели. Платон принуждает Аристо-

1 См.: Totalite et Infini. Section I. P. 1-78 et passim.

фана к признанию, которое в устах мэтра Комедии звучит странным образом: «И люди, которые проводят вместе всю жизнь, не могут даже сказать, чего они, собственно, хотят друг от друга»¹. Гефест говорит, что они хотели бы «из двух человек стать одним»², восстанавливая таким образом цель любви и сводя ее к ностальгии по тому, что когда-то было. Но почему влюбленные не могут сами сказать, чего они требуют друг от друга сверх удовольствия? И Диотима помещает по ту сторону этого единства интенцию Любви, но обнаруживает ее бедной, нуждающейся и способной к вульгарности. Венера небесная и Венера вульгарная — сестры. Любовь находит удовольствие в самом ожидании Любимого, т.е. она им наслаждается в представлении, которое наполняет ожидание. Возможно, именно порнография является тем, что отмечается в любом эротизме как эротизм в любой любви. Теряя в этом наслаждении чрезмерность Желания, любовь является вожделением в паскалевском смысле слова, допущением и вложением *я*. *Я мыслю* восстанавливает в любви присутствие и бытие, заинтересованность и имманентность.

Возможна ли трансцендентность Желаемого по ту сторону заинтересованности и эротизма, где имеет место Любимый? Вызванное Бесконечным Желание не может прийти к своему завершению, которому оно было бы равным: в Желании приближение удаляет и наслаждение является лишь увеличением голода. В этом изменении направления пределов «имеет место» трансцендентность или незаинтересованность Желания. Каким образом? И в трансцендентности Бесконечного что нам диктует слово Благо? Чтобы в Желании Бесконечного была возможна незаинтересованность, чтобы Желание по ту сторону бытия, или трансцендентность, не растворялись бы в имманентности, которая таким образом возвращалась бы к себе, необходимо, чтобы Желаемое, или Бог, оставалось бы отделенным в Желании; как желаемое — близкое, но отличное — Святое. Это возможно, лишь только если Желание приводит меня к тому, что является не-желаемым, к нежеланному в высшей степени, к другому. Возвращение к другому является пробуждением, пробуждением к бли-

1 Платон. Пир. // Сочинения в 3-х тт. Т. 2. М., 1971. С. 192.

2 Там же.

зости, которая является ответственностью за ближнего вплоть до замены себя им. Мы показали уже в другой книге¹ замену себя другим в этой ответственности и таким образом извлечение ядра из трансцендентального субъекта, трансцендентность доброты, благородство истинного *сторонника*, индивидуальность истинного выбора. Любовь без Эроса. Трансцендентность этична, и субъективность, которая не является, в конечном счете, «я мыслю» (чем она кажется на первый взгляд), которая не является единством «трансцендентальной апперцепции» — оказывается, под видом ответственности за Другого, подчинением другому. «Меня» является пассивностью более пассивной, чем какая бы то ни было пассивность, потому что оказывается в винительном падеже, «себя» — которое не имеет именительного падежа — находится под обвинением другого, хотя и без вины. Являясь заложником другого, оно подчиняется заповеди, до того как ее услышит, верное обязательству, которое оно никогда на себя не брало, прошлому, которое никогда не было настоящим. Пробуждение — или открытие себя — абсолютно выставленное и отрезвленное от восторга интенциональности. И для Бесконечного, или для Бога, этот способ отсылать из самой своей желанности к близости, не желаемой другими (мы его обозначаем термином «друговость», необычное изменение направленности желанности Желаемого), способ, из высшей степени желанности вызывающий в ней прямолинейность Желания. Изменение направленности, через которое Желаемое избегает Желания. Доброта Блага — Блага, которое не спит и не дремлет, — влияет на движение, которое она вызывает, чтобы его отклонить от Блага и направить на другого и только таким образом на Благо. Непрямолинейность, достигающая больше, чем прямолинейность. Будучи неосязаемым, Желаемое отделяется от отношения Желания, которое оно вызывает, и через это отделение или святость остается третьим лицом: Он в Ты. Он является благом в высшем и определенном смысле, а именно: Он не осыпает меня благами, но призывает меня к доброте, лучшей, чем получаемые блага².

1 См. *Autrement qu'être*, Chap. IV.

2 Франц Розенцвейг интерпретирует ответ, данный Человеком Любви, которой любит Бог, как движение к ближнему. См.: Stern der

Быть добрым означает недостаток, слабость и глупость в бытии; быть добрым является превосходством и высотой по ту сторону бытия — этика не является моментом бытия — она иная и лучше, чем бытие, она сама возможность по ту сторону¹. В этом этическом изменении направленности, в этой этической отсылке Желаемого к Нежелаемому — в этой странной миссии, заключающейся в приближении другого — Бог оказывается вырванным из объективности, из присутствия и из бытия. Ни объект, ни собеседник. Его абсолютная отдаленность, Его трансцендентность превращается в мою ответственность — незрочичную в высшей степени — за другого. Именно благодаря только что проведенному анализу Бог не является просто «первым другим», или «другим в высшей степени», или «абсолютно другим», но другим, чем другой, другим по-другому, другим инаковости, предшествующей инаковости другого и этическому призванию к ближнему и отличной от любого ближнего, трансцендентной вплоть до отсутствия, до возможного смещения с суетой безличного присутствия [имеется, *il y a*]². Смещение, где замена на ближнего выигрывает в незаинтересованности, т.е. в благородстве, где тем самым трансцендентность Бесконечного достигает славы. Истинная трансцендентность истины, диахронической и, без преувеличения, бо-

Erlösung Tell II, Buch II. Это продолжение структуры, которая определяет тему проповеди в иудейской мысли: «кисти на краях одежд», вид которых должен напоминать о верности «всем заповедям Господним» (Числа 15, 38-40), называются на иврите «tsitsith». Это слово сопоставлено в древнем раввинском комментарии, данном Сифри, с глаголом «tsouts», форма которого в Песне Песней 2:9 означает «наблюдать» или «глядеть»: «Возлюбленный мой ... наблюдает сквозь решетку». Верный, глядящий на «кисти», которые напоминают ему его обязанности, возвращает, таким образом, свой взгляд Возлюбленному, который за ним наблюдает. Не является ли это визави или лицом к лицу с Богом!

1 Именно значение по ту сторону, трансцендентного, а не этического, рассматривает наше исследование. Оно находит его в этике. *Значение*, поскольку этика имеет структуру один-за-другого; значение по ту сторону бытия, поскольку за пределами конечной цели в ответственности, которая всегда возрастает, — [находится] незаинтересованность, где бытие отказывается от своего бытия.

2 След прошлого, которое никогда не было настоящим — но является отсутствием, которое все еще беспокоит.

лее высокой, чем истины без тайны¹. Чтобы эта формулировка: «трансцендентность вплоть до отсутствия» — не означала бы простого обозначения исключительным словом, следовало бы восстановить это слово в значении всякого затруднительного этического положения — в божественной комедии, без которой это слово не могло бы появиться. Комедии в двусмысленности храма и театра, но где смех застревает в горле при приближении ближнего, т.е. его лица или его одиночества.

5) Феноменология и трансцендентность

15. Выявление этического значения трансцендентности и Бесконечного по ту сторону бытия может быть осуществлено, исходя из близости ближнего и моей ответственности за другого.

Нам казалось, что мы до этого выстраивали абстрактное значение пассивной субъективности. Рецепция конечного сознания является собиранием разобщенных данных в одновременности присутствия, в имманентности. Пассивность, «более пассивная, чем какая бы то ни было пассивность», заключается в переживаемом — а точнее, уже пережитом в необозримом прошлом, которое никогда не было настоящим, — в непереносимой (*inassumable*) травме, причиненной «без» (*in*) бесконечного (*l'infini*), разрушающего присутствие и пробуждающего субъективность в близости другого. Отсутствие содержания, разрушающее содержимое или формы сознания, трансцендирует, таким образом, сущность или «деяние» познаваемого бытия, которое пребывает в присутствии; трансцендирует заинтересованность и одновременность временности, которую возможно представить или исторически восстановить, т.е. трансцендирует имманентность.

Эта травма, непереносимая, нанесенная Бесконечным присутствию, или воздействие на присутствие Бесконечным — чувствительность — выступают к качеству

1 Истина диахронии – диахрония истины возможны без возможного синтеза. В противоположность тому, чему учит Бергсон, «беспорядку», который не является другим порядком, возможно, именно здесь, где элементы не могут стать одновременными тем способом, которым, например (пример ли это или исключение?), Бог разрывает присутствие представления.

подчинения ближнему: мышление, мыслящее более, чем оно мыслит, Желание — возвращение к ближнему — ответственность за другого.

Это абстрактное значение нам, однако, знакомо в качестве эмпирического события обязательства по отношению к другому, как невозможное безразличие — невозможное без недостатков — к несчастьям и ошибкам ближнего, как неснимаемая ответственность по отношению к нему. Ответственность, границы которой невозможно обозначить и крайнюю срочность которой невозможно оценить. Если подумать, она во всех отношениях удивительна, доходя до обязательства ответить за свободу другого, т.е. быть ответственным за его ответственность; тогда как свобода, которую потребовало бы возможное добровольное обязательство или которую потребовало бы допущение навязанной необходимости, не может обнаружиться в настоящем, охватывающем возможности другого. Свобода другого не может составить структуру с моей и войти в единство с моей. Ответственность за ближнего является находящимся по ту сторону установленного законом и обязательством сверх соглашения, она берет свое начало изнутри моей свободы, не-настоящего, незапамятного. Между мной и другим зияет различие, которое никакое трансцендентальное единство апперцепции не сможет заново собрать воедино. Моя ответственность за другого является именно не-безразличием этого различия: близостью другого. Отношение, в абсолютном смысле слова, выдающееся, оно не восстанавливает порядок представления, куда возвращается все прошедшее. Близость ближнего остается диахроническим разрывом, сопротивлением времени синтезу одновременности.

Биологическое единство людей — мыслимое с простой бесчувственностью Каина — не является достаточной причиной, чтобы я был ответственен за отделенное бытие; простая бесчувственность Каина заключается в том, чтобы мыслить ответственность исходя из свободы или согласно договору. Ответственность за другого приходит изнутри моей свободы. Она не исходит из времени, состоящего из присутствий — как канувших в прошлое, так и обозримых — из времени начал или допущений.

Она не позволяет мне стать «я мыслю», субстанциальным как камень или как сама суть камня, в себе и для себя. Она доходит до замены на другого, до состояния — или не состояния — заложника. Ответственность, которая не оставляет времени: без времени на сосредоточение или углубление в себя; и которая задерживает меня: перед ближним я скорее проявляюсь, чем появляюсь. Я сразу же соответствую определению. Уже извлечено каменное ядро моей сущности. Но ответственность, возложенная на меня в такой пассивности, не осознается как нечто заменимое, поскольку никто здесь не может встать на мое место; взывая оттуда ко мне, как к обвиняемому, который не может отвергнуть обвинение, она делает меня незаменимым и уникальным. Избранным. По мере того, как она взывает к моей ответственности, она делает невозможным замещающего. Незаменимый в ответственности, я не могу без недостатков, без ошибок или без комплексов скрыться от лица ближнего: и вот я посвящен другому без возможного отказа¹. Я не могу скрыться от лица другого в его безнадежной наготе: в его наготе покинутого, которая просвечивает сквозь щели, бороздящие его маску, или сквозь морщинистую кожу, в его «безнадежности», которую следует понимать как уже выкрикнутый крик к Богу, без голоса и тематизации. Звук тишины — *Geläut des Stille* — безусловно, звучит здесь. Данное противоречие нужно понимать серьезно: отношение к ... без представления, без интенциональности, не отвергнутое, представляет собой скрытое зарождение религии в другом; предшествующее чувствам и голосу, до «религиозного опыта», который говорит об откровении в терминах раскрытия бытия, в то время как речь идет о необычном доступе внутри моей ответственности к необычному беспокойству бытия. Даже если после этого говорится «ничего». «Ничего» — это было не бытие, а нечто другое, чем бытие. Моя ответственность, вопреки моей воле, это тот способ, которым другой меня обременяет — или стесняет, т.е. мне близко слышание или возможность услышать этот крик.

1 Самопожертвование сильно как смерть и в некотором смысле более сильное, чем смерть. В *конечности* смерть обрисовывает судьбу, которую она прерывает; тогда как ничто не может меня освободить от ответа, к которому я *пассивно* обязан. Могила не является убежищем — она не является прощением. Долг остается.

Это пробуждение. Близость ближнего — это моя ответственность за него: приблизиться — значит быть сторожем своего брата, быть сторожем своего брата — значит быть его заложником. В этом заключается непосредственность. Ответственность не исходит из братства, но само братство означает мою ответственность за другого изнутри моей свободы.

16. Поместить субъективность в эту ответственность — значит предвидеть в ней пассивность, которая никогда не бывает достаточно пассивной, из-за истощения за другого, сам свет от которого светит и освещает, исходя из рвения, хотя прах этого истощения не может сделаться ядром одного человека в себе и для себя; я не противопоставляю другому никакую форму, которая его защищала бы и придавала бы ему меру. Истощение Холокоста. «Я прах и пепел», говорит Авраам, вступаясь за Содом¹. «Что есть мы?» еще смиреннее говорит Моисей².

— Что значит это определение, в котором субъект обнаруживает себя в качестве не имеющего ядра и не получает никакой формы, которую он мог бы принять? Что обозначают эти атомические метафоры: если не некое я, вырванное из концепта Я и из системы обязательств, которой концепт полагает меру и правила, и оставленное таким образом с этой безмерной ответственностью, поскольку она возрастает в мере — или в безмерности — где ответ дается; она возрастает в славе. Я, которое не называют, но которое говорит «вот я». «Каждый из нас виновен перед всеми, за всех и за все, и я больше, чем другие», говорит Достоевский в «Братьях Карамазовых». Я, которое говорит я, а не тот, кто выделяет или индивидуализирует концепт или род: я, но я единственный в своем роде, который говорит с вами от первого лица. Продолжая эту идею, именно в индивидуальности рода или концепта Я, я пробуждаюсь и полагаю себя в других, т.е. начинаю говорить. Полагание, которое не похоже на сознание себя, на возвращение субъекта к себе, утверждающее я через себя. Возвращение пробуждения, которое можно описать как дрожь воплощения, через которое *давать* приобретает смысл — *изначальный дательный падеж другому (pour*

1 Быт. 18:27.

2 Исх. 16:7.

l'autre), где субъект становится сердцем, чувством и руками, которые дают. Но таким образом положение, уже положенное вне царства идентичности и сущности, уже в долгу «за другого» (*pour l'autre*), вплоть до замены себя другим, изменяющей имманентность субъекта в глубине его идентичности; субъект, незаменимый в ответственности, которая его в этом определяет, и обнаруживающий здесь новую идентичность. Но вырывая *я* из концепта Я, расслоение субъекта является ростом обязательства по мере моего послушания, увеличением вины с увеличением святости, возрастанием дистанции по мере моего приближения. Отсутствие отдыха для себя под прикрытием своей формы, под прикрытием своего концепта *я*. Отсутствие «состояния», даже если оно является состоянием зависимости. Непрерывная забота заботы, крайность пассивности в ответственности за ответственность другого. Таким образом, близость никогда не бывает достаточно близкой; будучи ответственным, я не перестаю опустошать самого себя. Бесконечное возрастание в самоисчерпании, когда субъект не является простым осознанием этой растраты, но когда он сам является местом, событием и, если так можно сказать, самой добротой. Слава долгого желанья! Субъект как заложник не был ни опытом, ни доказательством Бесконечного, но свидетельством Бесконечного, модальностью этой славы, свидетельством, которому не предшествовало никакое разоблачение.

17. Этот возрастающий остаток Бесконечного, который мы осмелились назвать *славой*, не является абстрактной квинтэссенцией. Он имеет значение в ответе, без возможного уклонения, на определение, которое я получаю от лица ближнего: это преувеличенное требование, которое сразу превосходит его. Удивление для самого отвечающего, которым он, вытесненный из своей интерьерности *я* и из «двойственного бытия», разбужен, т.е. предоставлен другому целиком и полностью. Пассивность такого предоставления другому не исчерпывается некой открытостью с целью уловить оценивающий взгляд и объективирующее суждение другого. Открытость *я*, предоставленного другому, представляет собой распад или выворачивание наизнанку интерьерности. Такая экстра-

версия называется искренностью¹. Но что может означать такая инверсия или экстраверсия, если не ответственность за других, когда я ничего не оставляю для себя? Такую ответственность, что все во мне является долгом и даром и что мое бытие-в-мире является предельным *бытием-в-мире*, когда займодавцы встречаются с должником? Такую ответственность, что мое положение субъекта в моем «*что касается меня*» уже является заменой меня на других или искуплением за других. Ответственность за другого — за его нищету и его свободу — которая не восходит ни к какому обязательству, ни к какому замыслу, ни к какому предварительному разоблачению и где субъект дан себе до бытия-в-долгу. Преувеличение пассивности в мере (или в отсутствии меры), где благоговение перед другим не замыкается в себе под видом душевного состояния, но отныне и впредь оно также посвящается другому.

Это преувеличение является *речью*. Искренность не является атрибутом, который может приобретать речь; искренность — предоставление без остатка — возможна только через речь. Речь подает знак другому, но означает в этом знаке дар самого знака. Речь, которая открывает меня другому прежде, чем изречь изречение, прежде, чем изречение этой искренности станет экраном между мной и другим. Речь без слов, но не с пустыми руками. Но если молчание говорит, то это не благодаря неизвестно какой внутренней тайне или неизвестно какому восторгу интенциональности, но благодаря чрезмерной пассивности «*давания*», предшествующей всякому желанию и всякой тематизации. Речь свидетельствует другому о Бесконечном, которое меня разрывает, пробуждая в Речи.

Язык, понятый таким образом, перестает быть излишней роскошью и теряет странную функцию дублирования мышления и бытия. Речь как свидетельство предшествует всякому Изречению. Речь до произнесения Изречения (и даже Речь Изречения, поскольку приближение к другому уже есть ответственность за другого) является

1 Один-за-другого, формальная структура значения, обладания значением или рациональности значения, которая здесь не начинается с предьявления (выявления) в теме; но является моей открытостью к другому — моей искренностью или моей *правдивостью*.

свидетельством этой ответственности. Тогда Речь есть способ означать до всякого опыта. Чистое свидетельство: истина страдания без подчинения какому-либо разоблачению, даже если это «религиозный» опыт, послушание, предшествующее приказу. Чистое свидетельство, которое не свидетельствует о предшествующем опыте, но о Бесконечном, не достижимом единством апперцепции, не обнаруживающемся, несоразмерном настоящему. Его невозможно охватить, его невозможно понять. Он имеет ко мне отношение и меня определяет, говоря мне через мой рот. И только свидетельство о Бесконечном является чистым свидетельством. Это не психологическое чудо, но модальность, согласно которой Бесконечное происходит, значимое для того, для кого оно имеет значение, слышимое, поскольку я отвечаю другому до всякого обязательства. Расположенный под свинцовым солнцем (отменяющим во мне все темные углы, всякий остаток тайны, всякую заднюю мысль, всякое «что касается меня», всякое ужесточение или ослабление структуры, через которое возможно уклонение), я есть свидетельство — или след, или слава — Бесконечного, разрывая дурное молчание, которое защищает секрет Гиге (Giges). Экстраверсия интериорности субъекта: он становится видимым до того, как делается видящим! Бесконечное не находится «передо» мной, выражаю его я, а именно давая знак дарения знака, «за-другого», — когда я не заинтересован: вот я (*me voici*). Удивительный винительный падеж¹: вот я под вашим взглядом, у вас в долгу, ваш слуга. Во имя Бога. Без тематизации! Фраза, когда Бог присутствует в словах, не есть «я верю в Бога». Религиозный дискурс, предшествующий всем религиозным дискурсам, не является диалогом. Это «вот я», сказанное ближнему, которому я отдан во власть, и в котором я провозглашаю мир, т.е. мою ответственность за другого. «Исполняя слово на их устах... Мир, мир дальнему и ближнему, говорит Господь»².

1 *Me* – вин. п. от *je* – «я» (фр.) – прим. пер.

2 Ис. 57:19.

б) Пророческое значение

18. В описании, которое только что было выполнено в отношении трансцендентального условия, речь не шла о некоем этическом опыте. Этика как замена себя другим — дарение без остатка — разрывает трансцендентальное единство апперцепции, условие всякого бытия и всякого опыта. Незаинтересованность в коренном смысле этого слова; этика означает невероятную сферу, где Бесконечное находится в отношении с конечным, не получая изменение от этого отношения, где, напротив, оно происходит только как Бесконечное или как пробуждение. Бесконечное трансцендируется в конечное, оно проходит конечное в том, что мне приказывает ближний, не показываясь мне. Приказ, который проникает в меня как вор, вопреки натянутым нитям сознания; травма, которая застаёт меня совершенно врасплох, всегда уже прошедшее в прошлом, которое никогда не было настоящим и остается невообразимым.

Можно назвать вдохновением такое затруднительное положение бесконечного, где я становлюсь автором того, что я слышу. Оно конституирует по эту сторону единства апперцепции, саму психику души. Вдохновение или пророчество, где я выступаю посредником того, что я высказываю. «Так говорит Господь, который не пророчествует», говорит Амос¹, сравнивая пророческую реакцию с пассивностью страха, который охватывает того, кто слышит рычание хищников. Пророчество как чистое свидетельство; чистое, поскольку предшествующее всякому разоблачению: подчинение приказу, предшествующее слышанию приказа. Анахронизм, который, согласно обнаруживаемому времени знания-припоминания, является не менее парадоксальным, чем предсказание будущего. Именно в пророчестве Бесконечное происходит — и пробуждает — и, будучи трансцендентностью, отказывающейся в объективации и диалоге, приобретает значение этическим способом. Оно *означает* в том смысле, в каком говорит *означать приказ*²; оно *приказывает*.

1 Амос 2:8.

2 Левмнас обыгрывает 2 значения слова *signifier*: “означать” и “сообщать, объявлять” — прим. пер.

19. Обрисовывая за философией, где трансцендентность всегда должна быть ограничена, очертания пророческого свидетельства, мы не вступаем на зыбучие пески религиозного опыта. То, что субъективность становится храмом или театром трансцендентности, то, что интеллигибельность трансцендентности получает этический смысл, не противоречит, конечно, идее Блага по ту сторону бытия. Идея, которая гарантирует философское достоинство начинания, где значение разума отделяется от проявления или присутствия бытия. Но можно только спросить себя, осталась ли западная философия верной этому платонизму. Она открыла интеллигибельность в совместных пределах, располагающих одних по отношению к другим, одно означает другое, именно так для нее становится явным бытие, тематизированное в присутствии. Ясность видимого, возможно, имеет значение. Троп, присущий значимости значения, пишется: один-за-другого. Но значимость становится видимостью, имманентностью и онтологией в измерении, где пределы объединяются в единое целое и где сама их история систематизируется, чтобы стать явной.

На предложенных здесь страницах трансцендентность, как этика одного-за-другого, была сформулирована как значимость и интеллигибельность¹. Троп интеллигибельности обрисовывается в этике одного-за-другого, т.е. он представляет собой значимость, предшествующую той, которую пределы приобретают, замыкаясь в систему. Обрисовывается ли к тому же эта значимость, более древняя, чем любой рисунок? Раньше мы показали внутреннее зарождение системы и философии из этой величественной интеллигибельности и не будем больше к этому возвращаться².

Интеллигибельность трансцендентности не является онтологической. Трансцендентность Бога не может ни называться, ни мыслиться в пределах бытия, составляющей философии, за которой философия видит лишь темноту. Но разрыв между философской интеллигибельностью и *по ту сторону бытия* или противоречие, в которое необ-

1 Примечательно, что слово «значимость» (обладание значением) эмпирически имело значение знака внимания, оказанного кому-то.

2 См.: Autrement qu'être, P. 59 et 195.

ходимо включить бесконечное, не исключают Бога из значимости, которая для того, чтобы не быть онтологичной, не сводится к простым мыслям, касающимся ограничивающегося бытия, к взглядам, лишенным необходимости, и к игре слов.

В наше время (не в этом ли его актуальность?) идеологический аргумент оказывает давление на философию. Аргумент, который не может сослаться на философию, где критический дух не может довольствоваться предположениями, но должен приводить доказательства. Но аргумент, неопровержимый, черпает свои силы в ином. Он начинается в крике этического протеста, являющемся свидетельством об ответственности. Он начинается в пророчестве. Момент, где в духовной истории Запада философия становится подозрительной, не является случайным. Признать вместе с философией — или признать философски, — что Действительное разумно и что только Разумное действительно, и не иметь возможности ни подавить, ни перекрыть крик тех, кто после этого признания слышит, как изменяется мир, значит вступать в область смысла, который охватывание не может понять, и доводов, которые неизвестны разуму и не берут свое начало в Философии. Тогда смысл свидетельствовал бы о *по ту сторону*, который не предстает как *no man's land* с отсутствием смысла, в котором скапливаются мнения. *Не философствовать не значит «уже философствовать»* или уступать мнениям. Смысл, засвидетельствованный в междометиях и криках до того, как раскрыться в предложениях, смысл, имеющий значение заповеди, приказа, которыми придается значение. Его проявление в теме дискурса следует из его повелевающего значения: этическое значение имеет значение не для сознания, которое тематизирует, а в субъективности, полной послушания, послушного послушанием, предшествующим слышанию. Пассивность, более пассивная, чем пассивность рецепции знания, рецепции, принимающей то, что на нее воздействует; отсюда значение, где этический момент не основывается ни на какой предварительной структуре теоретического мышления, или речи, или языка. Речь осуществляется в значении не больше, чем во влиянии формы, облекающей материю, — то, что напоминает о различии меж-

ду формой и значением, которое в ней, через отсылки к лингвистической системе, проявляется; даже если высказывание должно быть опровергнуто, оно опровергается для того, чтобы потерять свою лингвистическую инаковость; даже если значение должно быть редуцировано и должно потерять свои «изъяны», которых ему стоило его прояснение или затемнение; даже если единство дискурса заменяется ритмом смены высказывания на опровержение высказывания и опровержения высказывания на высказывание. Распад всемогущества логоса, логоса системы и одновременности. Распад логоса на означающее и означаемое, которое является только означающим; против попытки объединить означаемое и означающее и изгнать трансцендентность из его первого и последнего убежища, отдавая во власть языка как системы знаков все мышление, пребывающее под защитой философии, для которой разум тождествен проявлению бытия и проявлению *esse (быти)* бытия.

Трансцендентность как значение и значение как значение порядка, данного субъективности до всякого выражения: чистое один-за-другого. Бедная субъективность лишенная этики свободы! Если только в ней не заключается травма разрыва себя в пребывании с Богом или через Бога. Но на самом деле даже эта двусмысленность необходима трансцендентности. Трансцендентность должна прервать свое истинное проявление (*demonstration*) и явление (*monstration*): свою феноменальность. Ей необходимо мерцание и диахрония тайны, которая является не просто ненадежной уверенностью, но разрывает трансцендентальное единство апперцепции, в котором имманентность всегда торжествует над трансцендентностью.

Русская библиография Э. Левинаса¹

Насколько нам известно, в отечественной литературе еще не было попыток составления библиографии Левинаса. Предлагаемый опыт претендует на восполнение этого досадного упущения.

Переводы работ самого Левинаса приводятся в хронологическом порядке их публикаций. Аналитические статьи представлены в алфавитном порядке.

Переводы работ Э. Левинаса

1. Левинас Э. Философское определение идеи культуры // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / Сост. Л.И. Василенко и В.Е. Ермолаева. – М.: Прогресс, 1990. – С. 86-97

2. Левинас Э. Время и Другое // Труды ВРФШ. 1: Патрология. Философия. Герменевтика. – СПб., 1992. – С. 89-138

3. Философия, справедливость и любовь: беседа с Эммануэлем Левинасом // Человек и общество: проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. – М., 1992. – Вып. 4. – С. 115-128

4. Левинас Э. Значение и Смысл // Труды ВРФШ. 2: Онтология. Эстетика. Религиозная философия. – СПб., 1993. – С. 82-116

(Перевод главы из «Гуманизма другого человека».)

5. Левинас Э. Время – это дыхание духа // Кабинет [Приложение] 3. [Левинас : сб]. – СПб.: Группа исследования современного искусства, 1994. – С. 9-92

¹ Составлена **И.Н. Зайцевым**. Мы призываем всех коллег участвовать в пополнении библиографии – Ваши дополнения и замечания просим присылать на адрес zin.68@bk.ru. Список литературы (с учетом всех замечаний) будет выложен на создаваемом русскоязычном веб-ресурсе, посвященном философии Левинаса.

6. Левинас Э. От существования к существующему // *Культурология XX век.* – 1998. – № 11. – С. 185-204

7. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Эммануэль Левинас; пер. с фр. А.В. Парибка. – СПб.: ВРФШ, 1998. – 265с.

8. Левинас Э. Философская интуиция // *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века.* – Томск: Водолей, 1998. – С. 110-140. *Перевод седьмой главы кн. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl; Выполнен С.Б. Степаненко.*

9. Левинас Э. Диахрония и репрезентация // *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века.* – Томск: Водолей, 1998. – С. 141-140. *Перевод В.В. Петренко.*

10. Левинас Э. Тотальность и бесконечное: эссе о внешности // *Вопросы философии.* – 1999. – № 2. – С. 54-67

11. Левинас Э. Бог, смерть и время // *Метафизические исследования. Вып. 10. Религия.* – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 230-242

12. Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо // *История философии.* – 2000. – №5. – С. 172-183

13. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность / Эмманюэль Левинас; ЦГНИИ ИГИОН РАН. – М.-СПб.: Университет. книга, 2000. – 416с.

Издание включает в себя: «От существования к существующему», «Тотальность и бесконечное», «Ракурысы», «От бытия к иному», «Философия, справедливость и любовь».

14. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // *Путь в философию: Антология.* – М.; СПб., 2001. – С. 320-329

15. Левинас Э. Неинтенциональное сознание // *Топос. Философско-культурологический журнал.* – 2002. – № 1 (6). – С. 17-28

16. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Эмманюэль Левинас. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752с.

Издание включает в себя: «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля», «Открывая существование с Гус-

серлем и Хайдеггером», «Трудная свобода», «Гуманизм другого человека» (новый перевод).

Вторичная литература

1. Аббасова Н.Т. Опыт Другого в философии Э. Левинаса.

Выходные данные бумажной версии неизвестны, электронную можно найти на странице <http://iampolsk.narod.ru>.

2. Биbihин В.В. Католические теологи и философия // Католическая философия сегодня. – М., 1985. – С. 45-62.

Интерпретация М. Хайдеггера, К. Ясперса и Э. Левинаса на страницах журнала Theologie und Philosophie за 1982-1984 гг.

3. Вдовина И.С. Проблема человеческого общения в этической философии Э. Левинаса // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. – М., 1988. – С. 60-67.

4. Вдовина И.С. Творчество и «личностные коммуникации» во французском персонализме // Философия. Религия. Культура. Критический анализ современной буржуазной философии. – М.: Наука, 1982. – С. 252-278.

5. Вдовина И.С. Феноменология и этика // Природа философского знания, ч. 2. Современная феноменология: Состояние и перспективы (критический анализ). – М.: ИНИОН, 1977. – С. 87-91.

Первая русская работа о Левинасе

6. Вдовина И.С. Э. Левинас и Э. Гуссерль // История философии. – М., 2003. – № 10. – с. 101-115

7. Вдовина И.С. Философия – это мудрость сострадания // Путь в философию: Антология. – М.-СПб., 2001. – С. 330-332.

8. Вдовина И.С. Философские проблемы общения: феноменологический подход // Философия и мировоззрение (критический анализ буржуазных концепций). – М., 1988. – С. 24-40.

9. Вигода Р.Ш. Между Литвой и Афинами: Эммануэль Левинас – философ и педагог // Новая еврейская школа = New Jew. school. – СПб., 1999. – № 4. – С. 15-62.

10. Воробьева С.В. Проблема философской аргументации в диалогике Э. Левинаса // Понимание и существование: Сб. докл. международного науч. семинара. – Минск: ПроPILEI, 2000. – С. 100-109.

11. Воробьева С.В. Проблема философской аргументации в теории коммуникации Э. Левинаса // Весн. Беларус. дзярж. ун-та = Вестник Белорусского гос. ун-та. Сер. 3: Гісторыя, філасофія, псіхалогія, паліталогія, сацыял., эканоміка, права. – Мінск, 1999. – № 3. – С. 30-34.

12. Воробьева С.В. Философия диалога Э. Левинаса : анализ основных понятий / Вестник Белорусского государственного ун-та им. В.И. Ленина. Сер. 3: История, философия, экономика, право. – Минск, 1991. – 12 с.

13. Воробьева С.В. Философия диалога Эммануэля Левинаса // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. – Минск: Красико-принт, 1996. – С. 159-181.

14. Горичева Т. Э. Левинас как аналитик нацизма // Ступени : СТ. – 2000. – № 1(11). – С. 93-94

15. Горичева Т.; Орлов Д.; Секацкий А. Презумпция Другого: Беседа // М.М. Бахтин: pro et contra: Антология: Творчество и наследие М.М. Бахтина в контексте мировой культуры. – СПб., 2003. – Т. 2. – С. 346-358

Концепция «другого» в работах М. Бахтина и в некоторых направлениях европейской философии (у феноменологов Э. Левинаса, М. Хайдеггера и др.).

16. Губман Б. Расставание перед ликом бесконечности: Ж. Деррида прощается с Э. Левинасом.

Выходные данные бумажной версии неизвестны, электронную можно найти на странице <http://iampolsk.narod.ru>.

17. Губман Б. Э. Левинас и Ж. Деррида о социально-критической миссии философии.

Выходные данные бумажной версии неизвестны, электронную можно найти на странице <http://iampolsk.narod.ru>.

18. Деменчонок Э.В. Концепция «другого» в философии Энрике Дусселя // Философские науки. – 1989. – № 7. – С. 37-46.

Трансформация левинасовской концепции «другого» в социальной философии Э. Дусселя.

19. Деменчонок Э.В. Проблема культурно-исторического творчества в латиноамериканской «теологии освобождения» // Католическая философия сегодня. – М., 1985. – С. 89-129.

Концепция человека и истории в «теологии освобождения». Концепция «другого» Э. Дусселя и влияние на нее взглядов Э. Левинаса.

20. Долгопольский С. Сокрытое. Неэкспрессионизм в философии // Логос. – 1999. – Вып. 5. – С. 121-133.

Тема «раскрытия» («обнаружения») у М. Хайдеггера в интерпретации Э. Левинаса.

21. Зайцев И.Н. Идея бога в философии Декарта и Левинаса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6 – 2002. – вып. 4 (№ 30). – С. 53-57.

22. Кантемиров Е.В. Новый подход к национализму в философии М. Хайдеггера и Э. Левинаса // Новые идеи в философии науки и научном познании. – Екатеринбург, 2002. – С. 214-221.

23. Найман Е.А. Идея бесконечности Р. Декарта в интерпретации Э. Левинаса // Методология науки. Вып. 2 : Нетрадиционная методология. – Томск, 1997. – С. 151-155.

24. Петякшева Н.И. Э. Левинас: концепция «другого» // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. – 2000. – №1. – С. 139-146.

25. Полещук И. Понятие уважение у Канта и ситуация лицом к лицу в философии Э. Левинаса // Четвёртые Шпетовские чтения: творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект). – Томск, 2002. – С. 162-167.

26. Полещук И. Вопросы гуманизма в философии Левинаса // Известия ВГПУ. Общественные науки. – Волгоград, 2002. – С. 9-14.

27. Полещук И. Онтология и этика в философии Э. Левинаса // Философы 20 века: П. Копнин. Материалы 8-х республиканских чтений. – Минск: РИВШ, 2003. – С. 121-124.

28. Соколова Л.Ю. Этическая философия Э. Левинаса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.6. – 1999. – вып. 2 (№13). – С. 28-32.

29. Эннс И.А. Проблема другого в философии Э. Левинаса // Трансляция философского знания: наука, образование, культура: Материалы научно-методического семинара летней философской школы «Голубое озеро – 2003». – Новосибирск, 2003. – С. 171-174.

30. Эннс И.А. Проблема соотношения «собственного» и «чужого» в философии Э. Левинаса // Социальное знание в поисках идентичности. – Томск, 1999. – С. 78-81.

31. Ямпольская А.В. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 88-105.

32. Ямпольская А.В. Заповедь свободы: Эмманюэль Левинас // История философии и герменевтика. – М.: РГГУ, 2002. – С. 118-125.

33. Ямпольская А. Левинас между прочим // Логос. – 2000. – Вып. 2. – С. 197-202.

Рец. на кн.: Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1999.

34. Ямпольская А.В. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности // Вопросы философии. – 2002. – № 1. – С. 165-176.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
------------------	---

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.В. Ямпольская

Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса.....	7
--	---

И. Полещук

Понятие интересубъективной темпоральности в философии Левинаса.....	22
--	----

Л.Ю. Соколова

Трансцендентальная тема в феноменологии М. Анри и Э. Левинаса.....	37
---	----

И.Н. Зайцев

Уточнение «начала» философии: Хайдеггер и Левинас.....	48
---	----

Е.А. Маковецкий

Социальный метод: Левинас, немного о любви.....	67
--	----

Д. У. Орлов

Лицо и феномен: опыт фашиализации вещей.....	77
---	----

И. В. Кузин

Деонтологическая онтология Э. Левинаса.....	93
--	----

А.Н. Крюков

Ранний Левинас и феноменологическая традиция.....	138
--	-----

О.К. Кошмилло

Бахтин и Левинас: Высказывание. Диалог. Коммуникация.....	147
--	-----

ПЕРЕВОДЫ

Забота о добре	
<i>Перевод Л.Ю. Соколовой</i>	177
По-другому чем быть, или по ту сторону сущности	
<i>Перевод И. Полецук</i>	181
Бог и онто-тео-логия	
<i>Перевод Н.А. Крыловой</i>	195
Бог и философия	
<i>Перевод Н.А. Крыловой и Е.В. Бахтиной</i>	201
Русская библиография Э. Левинаса	
<i>Составитель И.Н. Зайцев</i>	231

Научное издание

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС: ПУТЬ К ДРУГОМУ
Сборник статей и переводов,
посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса

Редактор: Ю.С. Медведев
Художественное оформление: М.В. Маковецкая
Оригинал-макет: Е.А. Маковецкий

Печатается без издательского редактирования

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 19.04.2006.

Формат 84x108^{1/32}

Печать офсетная. Усл. печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ

Издательство СПбГУ.
199004, Санкт-Петербург, 6-я линия В.О., д. 11/21
Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

Э. Левинас: Путь к Другому