

EMMANUEL LÉVINAS

LE TEMPS ET L'AUTRE

*

*HUMANISME
DE L'AUTRE HOMME*

ЭММАНУЭЛЬ ЛЕВИНАС

ВРЕМЯ И ДРУГОЙ

**ГУМАНИЗМ
ДРУТОГО ЧЕЛОВЕКА**

Перевод с французского А. В. Париека

**ВЫСШАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ. 1998**

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО В РАМКАХ ПРОГРАММЫ «ПУШКИН»
ПРИ ПОДДЕРЖКЕ
МИНИСТЕРСТВА ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ ФРАНЦИИ
И
ПОСОЛЬСТВА ФРАНЦИИ В РОССИИ

ПЕРЕВОД ОСУЩЕСТВЛЕН ПРИ ПОДДЕРЖКЕ
КОМИТЕТА ПО КУЛЬТУРЕ И ТУРИЗМУ МЭРИИ
С.-ПЕТЕРБУРГА

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО А. В. ПАРИБКА
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И КОММЕНТАРИИ Г. И. БЕНЕВИЧА

РЕДАКТОР Б. ОСТАНИН

*Впервые на русском языке публикуются две работы
выдающегося французского философа Эммануэля Левинаса (1906-1996),
творчество которого посвящено задаче гуманизации
современной философской мысли*

ВЫСШАЯ РЕЛИГИОЗНО - ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, 1999

ISBN 5 - 900291 - 05 - 7

© НЕГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ -
ВЫСШАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА, 1998.

© А. В. ПАРИБОК, ПЕРЕВОД, 1998.

© Г. И. БЕНЕВИЧ, ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, КОММЕНТАРИИ, 1998.

© И. В. ПАНИН, ДИЗАЙН, 1998.

СОДЕРЖАНИЕ

Г. Беневич. СЛОВО О ЛЕВИНАСЕ	10
------------------------------	----

ВРЕМЯ И ДРУГОЙ

I.	21
ЦЕЛЬ И ПЛАН	23
ОДИНОЧЕСТВО АКТА-СУЩЕСТВОВАНИЯ	27
АКТ-СУЩЕСТВОВАНИЯ БЕЗ СУЩЕСТВУЮЩЕГО	30
ГИПОСТАЗИС	37
ОДИНОЧЕСТВО И ГИПОСТАЗИС	41
ОДИНОЧЕСТВО И МАТЕРИАЛЬНОСТЬ	43
II.	47
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И СПАСЕНИЕ	51
СПАСЕНИЕ ПОСРЕДСТВОМ МИРА. ПИЩА	56
ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ СВЕТА И РАЗУМА	58
III.	61
ТРУД	65
СТРАДАНИЕ И СМЕРТЬ	67
СМЕРТЬ И БУДУЩЕЕ	71
СОБЫТИЕ И ДРУГОЕ	74
ДРУГОЕ И ДРУГОЙ	77
ВРЕМЯ И ДРУГОЙ	80
IV.	83
ВЛАСТЬ И ОТНОШЕНИЕ С ДРУГИМ (AUTRUI)	88
ЭРОС	92
ЧАДОРОДИЕ	99
<i>ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ</i>	104

ГУМАНИЗМ ДРУГОГО ЧЕЛОВЕКА

I. ЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛ	123
1. ЗНАЧЕНИЕ И ВОСПРИНИМАЮЩАЯ СПОСОБНОСТЬ	125
2. ЗНАЧЕНИЕ, ЦЕЛОСТНОСТЬ И КУЛЬТУРНО-ЗНАЧИМЫЙ ЖЕСТ	134
3. АНТИПЛАТОНИЗМ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ЗНАЧЕНИЯ	142
4. «ЭКОНОМИЧЕСКОЕ» ЗНАЧЕНИЕ	148
5. ЕДИНАЯ СМЫСЛОНАПРАВЛЕННОСТЬ (SENS)	152
6. СМЫСЛОНАПРАВЛЕННОСТЬ И ДЕЛО	157
7. СМЫСЛОНАПРАВЛЕННОСТЬ И ЭТИКА	164
8. ПРЕЖДЕ КУЛЬТУРЫ	177
9. СЛЕД	181
II. ГУМАНИЗМ И БЕЗНАЧАЛИЕ	193
1.	195
2.	202
3.	208
4.	214
III. ВНЕ САМОТОЖДЕСТВЕННОСТИ	219
1. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ	221
2. ХАЙДЕГГЕР	226
3. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И УЯЗВИМОСТЬ	229
4. ЧУЖДОСТЬ БЫТИЮ	236
5. МОЛОДОСТЬ	242
<i>АВТОРСКИЕ ПРИМЕЧАНИЯ</i>	245
<i>КОММЕНТАРИИ</i>	253
<i>БИОГРАФИЧЕСКАЯ КАНВА</i>	259
<i>БИБЛИОГРАФИЯ</i>	262

СЛОВО О ЛЕВИНАСЕ

Г. БЕНЕВИЧ

1

Оставаясь суверенным родом деятельности, философия, тем не менее, всегда предполагает наличие слушателя, собеседника, Другого. Наряду с речью или языком, самой средой выговаривания, ставшей объектом пристального внимания Хайдеггера, «другой» ставится в центр современной философии. И если Бытие, по Хайдеггеру, действительно хозяин того дома, который называется языком, то не конституируется ли оно само и все, что с ним связано, лишь по отношению к Другому - гостю, ничем не владеющему в этом доме?

«Другой напротив меня не включен в целостность выражаемого бытия. Как тот, для кого я выражаю выражаемое мной, он вновь появляется позади всякого сгущения бытия. <...> Поначалу появление Другого происходит, конечно, сообразно появлению любого значения. <...> Другой дан в конкретной целостности, которой он имманентен. <...> Но в эпифании Другого заключена и своя особая значимость, не зависящая от полученного от мира значения. Другой приходит к нам не только из контекста, он, помимо всякого опосредования, есть

означающее само по себе. Культурное значение, которое обнаруживается и обнаруживает нечто в горизонтальной плоскости (обнаруживается оно некоторым образом из исторического мира, которому принадлежит, а обнаруживает, как выражаются в феноменологии, горизонты этого мира), это укорененное в мире значение оказывается смято и опрокинуто неким иным, абстрактным (лучше сказать, безотносительным), не встроенным в мир присутствием. Это присутствие заключается в том, чтобы прийти к нам, проделать вход. Что можно выразить и так: этот феномен, то есть появление Другого существа, есть лицо... эпифания лица... посещение».

В восполнение и преодоление Хайдеггера с его тотализацией Бытия Эммануэль Левинас, из чьей книги Гуманизм другого человека взята эта цитата, разрабатывает в современной философии тему «Другого», раскрывая ее через такие понятия как «лицо», «посещение», «обнаженность» и «нищета», открывающие в нас щедрость - источник самой жизни. Основание его философии, понятие Другого, сложилось уже в 40-е гг, с одной стороны, вероятно, под влиянием открытия этого понятия Сартром, а кроме того - благодаря уникальному для философа, но общему для миллионов опыту: Левинас пять лет находился в заключении в немецком лагере. Несомненно, идея преодоления бытия, бытие не к-смерти, но по-ту-сторону-смерти обязана своим происхождением этому опыту. «Это же 1941 год! - дыра в истории, год, когда нас покинули все видимые боги, когда бог воистину умер или сокрылся в неоткровении. А узник все верит в будущее, о котором нет откровения, и призывает работать в настоящем ради отдаленнейших вещей, так веско опровергаемых современностью». «Быть для времени, которое станется без меня, для времени после моего времени, по ту сторону знаменитого «бытия-к-смерти» - это не мысль, банально экстраполирующая продолжительность моей жизни, а переход во время Другого».

Задумав знакомство читателя с творчеством француз-

ского философа, мы выбрали из наследия Э. Левинаса небольшое раннее произведение *Время и Другой*, опубликованное в 1948 г., о котором сам философ в предисловии к переизданию 1979 г. говорит как о работе, основного проекта которой он придерживался в дальнейшем, имея в виду, что здесь читатель может найти этот проект в его первоначальных формулировках.

По свидетельству Левинаса, текст работы воспроизводит стенограмму четырех докладов на конференции, проходившей под названием «Время и Другой» в 1946-47 гг., в первый год функционирования Философского коллежа, основанного Жаном Валем в Латинском квартале. Особенности стенограммы устного доклада объясняется несколько конспективный стиль этой работы, возвращение к уже сказанному. Однако для читателя это кажущееся неудобство оборачивается возможностью ощутить атмосферу свободного философствования, живого разговора и ожидания открытий в университетской жизни Франции сразу после Освобождения.

Эммануэль Левинас родился в 1905 г. в Каунасе. Учился в гимназиях Харькова и Каунаса, затем в университетах Страсбурга, Фрайбурга и Парижа. По свидетельству переводчика его работ на голландский язык Теодора де Бура, Левинас прекрасно знал русский язык и даже говорил на нем дома. Несомненно конституирующим фактором для философии Левинаса наряду с еврейской Библией, на которой он был воспитан, явилась русская литература - множество примеров из Достоевского и Толстого, Гончарова и даже из русских народных сказок можно найти в его работах в качестве иллюстраций тех или иных положений.

В определенном смысле можно сказать, что мысль Левинаса питалась из тех же источников, что и русская религиозная философия. Но в отличие от наших философов, он воспринял и усвоил современную западную философию - Гуссерля и Хайдеггера, которым посвятил первые свои работы, а также своих современников - философов-экзистенциалистов.

2

Следует упомянуть и о той религиозной традиции, которой сам философ повергает свою мысль и в которой черпает вдохновение. В своей этике, противопоставленной онтологизму европейской философии, Левинас исходит в первую очередь из еврейской Библии. С этим связаны наибольшие его достижения, но и определенная его односторонность. Отдавая себе в этом отчет, мы, тем не менее, не должны забывать, что позитивные достижения Ветхозаветной этики целиком интегрированы христианством, и обойти поднятые Левинасом темы никак нельзя.

Через две тысячи лет после Филона Александрийского (ставшего очень важным автором для отцов Церкви), Левинас, похоже, предпринимает сходную попытку говорить о Библейском откровении на языке современной философии. Это почти не чувствуется в его ранней работе *Время и Другой*, хотя и здесь левинасовское «отцовство» следует рассматривать в русле библейского откровения, зато явен отсыл к Писанию в Гуманизме другого человека и иных работах зрелого Левинаса. Удивитель-

но, что, подобно Филону, тесно связанному с традицией платонической мысли, Левинас так обращается к платоникам (в частности, к Плотину, см., например, Гуманизм другого человека, гл. I ч. IX «След»). Но если философия платоников помогает Филону объяснить связь Бога, превышающего Бытие, с миром, то Левинас, который исходит не из Бога, а из человека и мира, решает другую задачу. Сам факт Другости Другого (не сводимого ни к вещи, ни к идее человеческого Лица) становится для Левинаса отправным моментом разговора о Боге, в который Левинас бесстрашно вступает.

Иными словами, Левинас не постулирует Бога как Филон (исходивший из богооткровенности Писания и основывавшийся на нем), но «выводит Бога на кончике пера», исходя из Другости Другого. В этом смысле он поступает не как экзегет и богослов, а как философ. Наша способность к «ненасытимо-му состраданию» (выражение Достоевского), состраданию Другому, приходящему к нам во всей обнаженности как Лицо, является для Левинаса доказательством бытия (хотя слово это непригодное) Бога; точнее, как говорит Левинас, - Отсутствия Бога. Бог отсутствует, Он - по ту сторону сущего (так называется одна из главных книг Левинаса), Он - абсолютно Отсутствующий. Так, между прочим, пытается справиться Левинас с философией-после-Освенцима. С его точки зрения «сокрытие Бога», Его «отсутствие» в мире в этот момент истории не обязательно ведет к атеизму. Бог - Отсутствующий, но отсутствие это позитивно, поскольку есть Другой, чье Лицо, пробуждая в нас ненасытимое сострадание, свидетельствует о Боге. (В этой идее очевидно сказался собственный лагерный опыт философа).

Итак, Другой является для Левинаса тем, кто свидетельствует о Боге, своего рода «связкой» нашего бытия в мире и Того, кто по ту сторону сущего. И здесь мы снова должны вспомнить Филона. Для него связкой Бога и творения был Логос. Посредством Логоса Филон решал вопрос о том, как транс-

цендентный Бог творит мир и promышляет о нем. При этом Логос Филона, хотя и именовался Сыном Божиим, все же не был понят как самостоятельная ипостась. Так или иначе он оставался лишь орудием Отца, а не иным образом существующим самоипостасным Богом, по-своему ипостазирующим единую Божественную волю, как это было понято в христианском богословии. Аналогичная проблема возникает и в философии Левинаса.

Другой с самого начала лишается Левинасом воли и свободы. В самом деле, как говорит философ: «Другой не положен у меня изначально, как свобода, ибо в такую его характеристику сразу бы закладывалась неудача общения. Ведь не может быть никаких отношений со свободой, кроме как подчиниться самому или поработить другого. В обоих случаях одна из сторон уничтожается. Можно понять отношения господина и раба на уровне борьбы, но тогда они становятся обоюдными (Время и Другой). В своем главном труде По ту сторону сущего Левинас подтверждает эту позицию и отмежевывается от так называемого онтологического понимания, при котором Другой мыслится «либо как препятствие моей свободе, разумности или совершенству или же как термин, подтверждающий конечное, смертное и неуверенное в себе существо, либо признавая его, либо сотрудничая с ним как рабом, либо утешая его как Бог» (Гл. 1, ч. 8). Отталкиваясь в равной мере от буберовского понимания Другого как того, с кем вступаю в отношения «Я-Ты», а также от хайдеггеровских «других»-«любых», соблазняющих и увлекающих в неподлинность, Левинас приходит к такому конституированию Другого, при котором он полностью не такой, как «я». Не случайно Левинас на роль Другого ставит в своих зрелых произведениях «сироту, вдову, пришельца», тех, за кого мы принимаем ответственность, несчастных и гонимых: «пришелец, обездоленный, вдова и сирота... в лице Другого видят на меня» (Диахрония и репрезентация, 1983 г.).

Несмотря на определенную односторонность, такой

взгляд на вещи имеет положительный смысл. И дело здесь не только в этическом пафосе, который трудно не разделить. Высшей точкой в этике Ветхого Завета является не заповедь любви к такому же, как ты (как обычно принято думать), а любовь к пришельцу (см. Лев. 19,33). В самом деле, ведь и патриарх Авраам получил благословение, приняв у себя трех пришельцев (бедуинов, как замечает Левинас). Гость, странник, сирота, вдова оказываются ангелами Божиими. Наше личностное Бытие, по Левинасу, конституируется в акте такого принятия Другого, и это есть подлинное основание «гуманизма», опроченноного во всех других отношениях как «слишком человеческого». Щедрость, «ненасытимое сострадание», милосердие, все то, что Левинас обозначает библейским понятием «хесед», - вот то, что делает человека человеком, не отвергающим Бога, но принимающим Его через Его ангелов-пришельцев (странников в этом мире).

Тем не менее, остается еще вопрос о свободе Другого. Прав ли Левинас в том, что не может быть никакого отношения со свободой, кроме как подчиниться самому или поработить другого? Так ли уж несовместимы между собой дружба Другого и его свобода? Да и правда ли, что нас посещают лишь добрые ангелы? Новозаветная этика, как мы знаем, идет дальше ветхозаветной заповеди о любви к пришельцам. Любить заповедано и врагов, то есть тех, кто, пользуясь своей свободой, причиняет нам зло. Можем ли мы, сохраняя дружбу Другого, сохранить его свободу? Христианская традиция отвечает на этот вопрос положительно.

В самом деле, ведь Крест Христов был принятием воли распинателей. Христос не зачеркнул их свободу. Вместе с тем, подчиняясь их воле (оставляя за ними свободу), Христос в действительности принимал волю Отца. Тем самым само распятие совершалось по воле Божией. Крестная мука становилась свидетельством о Боге. Зло, совершаемое людьми, было искуплено. Христос, как говорит преп. Максим Исповедник, принял

Крест за своих убийц. Тем самым Он исполнил данную Им самим заповедь любви к врагам, сделав возможным и нам совершать подобное.

Христианский мученик не взыскует свидетельства о Боге в Другом - несчастном и гонимом. Он сам является свидетельством о Боге или, как говорит православная традиция, не просто человеком (цель, которую ставит Левинас), а человеком «обоженным». Это не отменяет, однако, заповеди любви к презируемым и гонимым. Меньше всего следует противопоставлять этику Ветхого и Нового Заветов, особенно сейчас. Нельзя, не став прежде «человеком» в том смысле, о котором говорит Левинас, стать человеком обоженным. Ведь и Христос сначала исцелял больных и кормил голодных, спасал заблудших и просвещал невежд, а только потом возшел на Крест.

С этой точки зрения философия Левинаса обладает несомненной ценностью, поскольку в ней впервые делается попытка обогатить интеллектуальный опыт постижения Другого простыми истинами заповеди любви к ближнему.

LE TEMPS ET L'AUTRE

ПЕРЕВОД ВЫПОЛНЕН ПО ИЗДАНИЮ:
EMMANUEL LÉVINAS. *LA TEMPS ET L'AUTRE*. PARIS, 1985.

ВРЕМЯ И ДРУГОЙ

I

ЦЕЛЬ И ПЛАН
ОДИНОЧЕСТВО АКТА-СУЩЕСТВОВАНИЯ
АКТА-СУЩЕСТВОВАНИЯ БЕЗ СУЩЕСТВУЮЩЕГО
ГИПОСТАЗИС
ОДИНОЧЕСТВО И ГИПОСТАЗИС
ОДИНОЧЕСТВО И МАТЕРИАЛЬНОСТЬ

ЦЕЛЬ И ПЛАН

Цель этих лекций - показать, что время - не факт отъединенного субъекта, а сама связь субъекта с другим¹. Утверждение это отнюдь не социологическое. Речь пойдет не о том, как мы выкраиваем и обустройстваем время, заимствуя свои представления у общества, и не о том, как общество помогает нам сформировать представления о времени, - нас будет интересовать само время, а не представления о нем. Чтобы подкрепить это утверждение, нам, с одной стороны, придется углубить понятие одиночества, а с другой - исследовать те возможности, которые время предоставляет одиночеству.

Предпринимаемый нами анализ будет онтологическим, а не антропологическим. Мы и впрямь считаем, что онтологические проблемы и структуры существуют, пусть и не в том смысле, какой придают слову «онтология» реалисты, попрос-

ту описывая данное бытие. Мы утверждаем, что бытие - не пустое понятие, и у него есть своя диалектика, при этом такие понятия, как одиночество или общность, появляются на определенной ступени; что одиночество и общность - не только психологические понятия, вроде испытываемой порой потребности в других или предполагаемых такой потребностью предзнания, предчувствия, предвосхищения другого. Одиночество мы намерены представить как онтологическую категорию и указать его место в диалектике бытия, а точнее (ведь смысл слова «диалектика» более определенный) - его место в общем устроении бытия.

Итак, мы с самого начала отвергаем хайдеггерову концепцию, отыскивающую одиночество в самой сути отношений с другими, уже предположенных заранее. Антропологически неоспоримая, онтологически эта концепция кажется нам смутной. Хотя и верно, что связь с другими положена у Хайдеггера как онтологическая структура *Dasein*'а, ни в драме бытия, ни в экзистенциальной аналитике она на деле никакой роли не играет. Анализ *Бытия и времени* нацелен либо на повседневную безличность, либо на одинокий *Dasein*. С другой стороны, откуда берется трагичность одиночества - от ничто ли или же от лишенности других, что подчеркивается смертью? Здесь по меньшей мере недоговорка, что и побуждает нас подняться над определениями одиночества через общность, а общности - через одиночество. И наконец, другие у Хайдеггера появляются в экзистенциальной ситуации *Miteinandersein*'а, то есть взаимного бытия друг с другом. Здесь связь выражена пред-

логом mit (с). Если так, то это рядоположенность при общем термине, вокруг него, то есть точно следуя Хайдеггеру - вокруг истины. Но тогда это не непосредственное отношение лицом к лицу. Ей каждый отдает все, кроме самого обстоятельства своего личного существования². Мы, со своей стороны, намерены показать, что изначальная связь с другим не описывается предлогом mit.

Наш подход приведет к таким последствиям, принять которые, быть может, окажется нелегко. Блеска и патетики антропологического подхода здесь не будет. Зато будет что сказать об одиночестве - и не только то, что оно, якобы, - несчастье и противоположно общности, которую обычно называют счастьем. Так мы доберемся до онтологических корней одиночества и, наверное, поймем, как можно его преодолеть; а о том, как нельзя, скажем уже теперь. Не будет такого преодоления в сознании: в сознании объект, хотите вы того или нет, усваивается субъектом, а двойственность пропадает. Не будет его и в экстазе: в экстазе субъект усваивается объектом - и вновь обретает себя в нем одном. Все подчинения такого рода приводят к тому, что другое исчезает.

Тут-то мы и столкнемся с проблемой страдания и смерти. Нельзя сказать, что это слишком увлекательные темы, позволяющие писать блестяще и модно; однако в феномене смерти одиночество оказывается на пороге тайны. Не нужно понимать эту «тайну» чисто отрицательно, то есть как нечто неведомое, положительное значение которого предстоит установить. Нам это понятие понадобится, чтобы распознать не-

кое отношение внутри субъекта, не сводимое к простому возврату его одиночества. Окажется, что смерть - это тайна, а не непременно ничто, и перед ее лицом не происходит поглощения одного члена отношения другим. И наконец, мы покажем, как заявляющая о себе в смерти двойственность превращается в отнесенность к другому и ко времени.

Нашему подходу присуща диалектика, но не гегелевская. Мы не преодолеваем здесь противоречий и не примираем их в стремлении остановить историю. Напротив, нашей целью является утверждение множественности, не допускающей слияния в единство: мы - как бы дерзко это ни звучало - намерены порвать с Парменидом.

В чем заключается острота одиночества? Сказать, что мы никогда не остаемся одни, стало уже общим местом. Мы окружены существами и вещами, связи с которыми поддерживаем. Мы - с другими: посредством зрения, соприкосновения, сопереживания, посредством совместной работы. Все эти связи переходные: я касаюсь предмета; я вижу другого. Однако я не есмь другой. Я - это я сам. Мое бытие, тот факт, что я существую, - мой акт-существования - представляет собою нечто совершенно непереходное, безинтенциональное, безотносительное. Существа могут обмениваться между собою всем, кроме своего акта-существования. В той мере, в какой я есмь, я есмь монада. Именно благодаря моему акту-существования у меня нет ни окон, ни дверей, а вовсе не потому, что я содержа в себе нечто, что не могу передать. Непередаваемое

- это то, что укоренено в мое бытие, то, что принадлежит исключительно мне. Таким образом, никакое расширение моих знаний и средств самовыражения не затрагивает моей связи с актом-существования, связи прежде всего внутренней.

Может показаться, что данные о первобытном мышлении, по крайней мере, в истолковании Леви-Брюля, способны пошатнуть само основание нашего подхода - ведь у него речь идет о существовании как переходном (то есть передаваемом). Благодаря причастности субъект не просто видит другого, но и является другим, - это представление для первобытного мышления куда существеннее, чем его дологичность или мистичность. И все-таки от одиночества оно нас не спасает. Во всяком случае современное сознание так просто от своих тайн и своего одиночества не отречется. В той мере, в какой опыт причастности является подлинным, он совпадает с экстатическим слиянием - оба его участника в недостаточной степени в нем удерживаются, а потому мы, отказываясь от монадологии, приходим к монизму⁴.

Акт-существования не признает никаких связей, никакой множественности; он не касается никого, кроме существующего. Одиночество - это не фактическая отделенность Робинзона, ни невыразимость содержания сознания; это нерасторжимое единство существующего и его дела существования. Добраться до акта-существования в существующем - значит заключить его в единство и обезопасить Парменида, предотвратив любые возможные попытки отцеубийства со стороны его наследников⁵. Одиночество заключено в самом фак-

те наличия существующих. Помыслить себе ситуацию преодоленного одиночества - значит подвергнуть проверке принцип связанности существующего и его акта-существования и устремиться к некоему онтологическому событию, где существующее сочетается с актом-существования. Событие, в результате которого существующий сочетается со своим актом-существования, я буду называть гипостазисом⁶. Восприятие и наука непременно исходят из наличия существующих, уже наделенных своим частным актом-существования. Но действительно ли неразрывна связь между тем, что существует, и его актом-существования? Возможно ли добраться до гипостазиса?

В ернемся еще раз к Хайдеггеру. Предложенное им различение Sein и Seiendes - бытия и сущего - вам, конечно, знакомо; я уже успел им воспользоваться, хотя из соображений благозвучия предпочитаю переводить эти термины словами «существовать» и «существующий», не придавая им, впрочем, особого экзистенциалистского смысла. Хайдеггер различает, с одной стороны, субъекты и объекты, сущие или существующие, а с другой - само их существование. Первые следует переводить именами существительными или субстантивированными причастиями, а второе - глаголом. Это различие, проведенное в самом начале *Бытия и времени*, позволяет избавиться от некоторых двусмысленностей в истории философии, в которой зачастую исходили из акта-существования, чтобы добраться до существующего, вполне обладающего

актом-существования, то есть до Бога⁷. Для меня это хайдеггерово различение - самое глубокое из того, что есть в *Бытии и времени*. Но Хайдеггер различает, а не отделяет. Акт-существования всегда схвачен в существующем, а применительно к существующему - человеку - хайдеггерово выражение *Jemeinigkeit* как раз и указывает на то обстоятельство, что акт-существования всегда находится в чем-то обладании. Мне не думается, чтобы Хайдеггер мог допустить акт-существования без существующего; для него это было бы нелепостью⁸. Но все же есть понятие *Geworfenheit* - «выражение какого-нибудь Хайдеггера», как сказал Янкелевич, - и его обычно переводят как оставленность (*déréliction*) или заброшенность. Тем самым подчеркивается уже следствие из *Geworfenheit*, то есть надо было бы переводить *Geworfenheit* как «брошенность»... куда? - в существование. Таким образом, существующее вроде бы появляется только внутри предшествующего ему существования, а существование, похоже, независимо от существующего; существующее оказывается брошенным в него и никогда не может им завладеть. Потому-то и налицо заброшенность и оставленность. Итак, забрезжило представление об акте-существования, происходящем без нас, без субъекта, без существующего. Г-н Валь, без сомнения, сказал бы, что акт-существования без существующего - всего лишь слово, не более того; и это, конечно, смущает, в этом звучит пренебрежение. Но в целом я с г-ном Валем согласен. Единственно нужно только для начала определить место слова в общем устройении бытия. Я также готов признать, что акт-существования не су-

существует, - ведь существует-то существующий. Но обратиться к несуществующему, для того чтобы понять существующее, вовсе не означает совершить философскую революцию. Собственно говоря, идеалистическая философия и была попыткой обосновать бытие чем-то небытийным.

Так как же подойти к акту-существования без существующего? Давайте вообразим, что все вещи, существа, личности обратились в ничто. С чистым ли ничто мы в этом случае столкнемся? После воображаемого разрушения всех вещей останется не нечто, а сам тот факт, что - «имеется»⁹. Отсутствие всех вещей оборачивается неким присутствием - местом, где все потонуло в сумраке, сгущением атмосферы, полнотою пустоты, шепотом тишины. После разрушения всех вещей и существ останется безличное «поле сил» акта-существования - нечто, что не есть ни подлежащее, ни существительное, то есть обстоятельство самого акта-существования, навязывающее себя, когда ничего больше нет. Оно анонимно - нет ни лица, ни чего бы то ни было, что взяло бы на себя ответственность за него. Оно безлично, как «вечереет» или «холодает»; акт-существования, возвращающий нам любое отрицание, которым мы пытались бы устранить его, - некая неотвратимость голого акта-существования.

Представляя себе безличность этого акта, я вовсе не мыслю тот неопределенный фон, о котором говорится в учебниках философии, то есть то, из чего восприятие выхватывает вещи. Этот неопределенный фон уже есть сущее и нечто, он уже включается в категорию имени существительного;

здесь уже появляется зачаточная личность, свойственная всему существующему. А акт-существования, до которого мы пытаемся добраться, - это само «бытие», не выразимое существительным; это глагол. Акт-существования нельзя утверждать, ибо утверждают всегда нечто сущее, но он неотступен, ибо отрицать его невозможно. Эта стихия бытия, это бытие как «поле сил» вновь возникает за каждым отрицанием, как поле любых отрицаний утверждений. Оно не привязано ни к какому сущему, потому-то мы и называем его ничейным, или анонимным.

Попробуем подойти к этому с другой стороны. Вот бессонница. Это уже не воображаемое переживание. Бессонница состоит в сознании того, что этому конца не будет, то есть что нет никакой возможности вывести себя из состояния привязавшейся неусыпности, - бдение без цели¹⁰. Стоит ему к тебе прицепиться, как теряешь всякое представление, откуда ты взялся и куда идешь. Настоящее склеилось с прошлым и целиком, ничего не изменяя, ему наследует. Длится и длится одно и то же настоящее - или одно и то же прошлое. Даже воспоминание было бы по отношению к нему освобождением. А тут - время не начинается ни от чего, ничто не отдаляется и не исчезает из виду. Одни внешние шумы, могущие метить бессонницу, вносят начала в эту ситуацию без начала и конца, в это бессмертие, от которого невозможно спастись, целиком подобного «имеется», безличному существованию, о котором мы только что говорили¹¹. Это бдение, неспособное погрузиться в сон, и будет для нас точной характеристикой того «имеет-

ся» и способа, коим акт-существования утверждает себя в своем исчезновении. Бдение, от которого не скроешься в бес-сознательное и невозможно спрятаться в сон, как в свое частное владение, а это как раз без себя, отсутствие всякого себя. Акт-существования можно охарактеризовать также через понятие вечности, ибо без существующего он не имеет точки отсчета. Вечный субъект - это *contradictio in adjectio*, ибо субъект уже есть некое начало. Вечный субъект не только не может ничего начать вне себя, он и в себе невозможен, ибо в качестве субъекта он должен быть началом и исключить вечность. Вечность неутолима, так как нет субъекта, который взял бы на себя ответственность за нее.

То, что ничто оборачивается актом-существования, можно встретить уже у Хайдеггера. Ведь хайдеггерову ничто присущи своего рода деятельность и бытие - ничто ничтожит; оно не покоится. В порождении ничто оно утверждает себя.

Но если уж сравнивать понятие «имеется» с какой-либо большой темой классической философии, я бы упомянул Гераклита. Я имею в виду не миф о потоке, куда нельзя вступить дважды, а его вариант из Кратила - поток, куда не вступишь и разу и где не может создаться устойчивость единства, форма всякого существующего¹². В этом потоке пропадает последний элемент устойчивости, относительно которой следовало бы понимать становление. Акт-существования без существующего, обозначенный мною как «имеется», и есть место, где происходит гипостазис.

Но прежде я хочу подробнее остановиться на следстви-

ях, выводимых из этой концепции. Суть ее в том, что мы выдвигаем понятие бытия без ничто, без какой бы то ни было лазейки. Ничто невозможно, и потому самоубийство - эта последняя возможность овладеть бытием - не может осуществиться. Ты больше не владеешь ничем, ты в абсурде. Самоубийство казалось последним средством в борьбе с абсурдом¹³. Я имею в виду самоубийство в широком смысле Макбета: он сражается, даже понимая, что сражаться уже бесполезно. Эта власть, то есть возможность придать существованию смысл благодаря возможному самоубийству, - неременная черта трагедии. Вспомним возглас Джульетты в третьем акте *Рамео и Джульетты*: «У меня есть еще возможность умереть», - это по-прежнему триумф над роком. Пожалуй, трагедию в целом нельзя назвать победой судьбы над свободой, ибо принимая смерть в момент кажущегося торжества судьбы, герой ускользает от нее. Именно поэтому Гамлет превосходит трагедию; иначе говоря, это - трагедия трагедии. Гамлет понимает, что «не быть» может быть невозможно, что даже через самоубийство совладать с абсурдом невозможно. Представление о неотвратимом и безысходном бытии полагает присущую бытию абсурдность. 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 невозможности умереть?

Может показаться парадоксальным, что «имеется» охарактеризовано у нас как бдение: уж не приписываем ли мы сознания чистому событию существования? Но давайте спро-

сим себя: можно ли определить сознание как бдение? Не вернее ли сказать, что сознание есть возможность вырваться из бдения; не заключается ли сознание в строгом смысле слова в таком бдении, которое опирается на возможность заснуть; а действительность Я - не есть ли это способность выйти из ситуации безличного бдения? Сознание причастно к бдению, это так; но отличительная черта его - неременная способность зайти, скрыться - и уснуть. Сознание есть способность уснуть. Бегство в полноту есть как бы парадокс сознания¹⁴.

Г И П О С Т А З И С

Сознание, иными словами, есть разрыв в анонимном бытии «имеется»; оно уже гипостазис и отсылает к ситуации, в которой существующий полагает связь со своим актом-существования. Понятно, что нам не удастся объяснить, почему так выходит, - ведь в метафизике нет физики. Остается просто указать, каково значение гипостазиса.

Появление «чего-то, что есть» конституирует подлинную инверсию в глубине анонимного бытия. Оно, это нечто, несет акт-существования при себе в качестве определения; оно властвует над ним, как субстанция над своим атрибутом. Акт-существования принадлежит ему, и именно благодаря этой власти над ним (а пределы ее мы сейчас увидим), - власти ревнивой и безраздельной - существующий одинок. Точнее говоря, появление существующего и есть конституирование в акте-

существования, который сам по себе оставался бы существен-но ничьим, власти, свободы. И для того, чтобы в этом ничей-ном акте-существования мог появиться существующий, необ-ходимо, чтобы стало возможным исхождение из себя и воз-вращение в себя, то есть работа отождествления. Посредством самоотождествления существующий уже заключен в самого себя, он есть монада и одиночество.

Событие гипостазиса есть настоящее. Настоящее исхо-дит из себя, а лучше сказать, есть исхождение из себя. Это обрыв в тянущейся без начала и конца нити акта-существова-ния. Настоящее обрывает нить и снова завязывает ее; оно на-чинает; оно - самоначинание. У него есть прошлое, но в фор-ме воспоминания; у него есть история, но оно не история.

Положив гипостазис как настоящее, мы пока еще не ввели в бытие время. Мы задали себе настоящее, но не дали тем самым себе ни временной протяженности, взятой в ли-нейном ряду длительности, ни какой-либо точки этого ряда. Это ведь не настоящее, извлекаемое из отныне конституиро-ванного уже времени как его составная часть, а эффект насто-ящего, разрыв, производимый им в безличной бес-конечнос-ти акта-существования. Это как бы онтологическая схема. С одной стороны, это еще чистое событие, и его следует выра-жать глаголом; и однако, акт-существования словно сбрасы-вает кожу, в нем есть уже нечто, существующее. Важно, что-бы настоящее было схвачено на границе акта-существования и существующего, где, будучи эффектом акта-существования, оно оборачивается существующим. Настоящее есть своего

рода самоисхождение, и именно поэтому оно всегда есть схождение-на-нет. Если бы настоящее могло устоять, длиться, оно бы получало свое существование от чего-то предшествующего, наследовало бы ему; но ведь оно есть нечто, исходящее из себя. А исходить из себя можно лишь в том случае, когда ничего не получаешь из прошлого. Стало быть, схождение-на-нет есть сущностная форма начала.

Но каким образом это схождение-на-нет может вылиться в нечто? Мы находимся в диалектической ситуации, которая скорее описывает, нежели исключает настоятельно необходимый здесь феномен - Я.

Философы всегда понимали двойственность Я - то, что оно не есть субстанция и однако же есть существующее по преимуществу. Бессодержательно было бы определять его как нечто духовное, если считать, что духовное тождественно свойствам. Это ничего не говорит о способе его существования, о том абсолютном в Я, что не исключает способности к тотальному обновлению. Сказать, что эта способность обладает абсолютным существованием, значит претворить эту, по меньшей мере, способность в субстанцию. И напротив, схваченное как эффект гипостазиса, на границе акта-существования и существующего, Я сразу оказывается вне противоположений изменчивого и постоянного, а равно и вне категорий бытия и ничто. Парадокс устраняется, если понять, что Я есть не изначально существующее, а способ самого акта-существования и что оно, строго говоря, не существует. Верно, конечно, что настоящее и Я оборачиваются существующими, из них

можно построить время и иметь время как существующее. Далее возможно иметь проживание этого гипостазированного времени - кантовское, например, или бергсоновское. Но это будет проживанием гипостазированного, существующего времени. Это уже не время в его схематическом действовании между актом-существования и существующим, не время как чистое событие гипостазиса. Когда мы полагаем настоящее как власть существующего над актом-существования и ищем переход от акта-существования к существующему, мы попадаем в плоскость исследований, которую уже нельзя квалифицировать как проживание. И если феноменология это только метод радикального опыта, то мы окажемся вне феноменологии. К тому же гипостазис настоящего есть лишь момент гипостазиса; время может указывать и на иную связь между актом-существования и существующим. Мы увидим далее, что именно оно окажется как бы самым событием нашей связи с другим и тем самым позволит нам, превосходя монистический гипостазис настоящего, прийти к плюралистическому существованию.

Гипостазис, то есть настоящее Я, - это свобода. Существующий властвует над актом-существования, господствует над своим существованием как муж, как субъект. Есть нечто, что в его власти.

Это - первая свобода; пока еще - не свобода выбора, а свобода начала. Теперь есть существование, исходящее из чего-то. Эта свобода заключена во всяком субъекте в силу того обстоятельства, что субъект, существующий, есть¹⁵.

ОДИНОЧЕСТВО И ГИПОСТАЗИС

В начале нашего разговора мы охарактеризовали одиночество как нерасторжимое единство существующего и его акта-существования, что не зависит от какой-либо предположенности другого. Так что оно не возникает как лишенность предзаданной связи с другим. Оно зависит от события гипостазиса. Одиночество есть единство существующего, - то обстоятельство, что есть нечто в акте-существования, из чего получается существование. Субъект одинок, так как он - нечто одно. Одиночество необходимо для свободы начала, для власти существующего над актом-существования, иначе говоря, для того, чтобы существующий вообще был.

Итак, одиночество - это не только отчаяние и оставленность, но также и мужественность, гордость и независимость. Правда, эти черты затерлись в результате анализа оди-

ночества экзистенциалистами. Они проделали его в терминах отчаяния, что привело к забвению всех байронических и романтических литературно-психологических тем, где одиночество выступало гордым, аристократичным, гениальным.

ОДИНОЧЕСТВО И МАТЕРИАЛЬНОСТЬ

О

днако независимость существующего, власть субъекта над актом-существования диалектически оборачивается своею изнанкой. Акт-существования находится во власти существующего, тождественного с собой, то есть одинокого. Но тождественность с собой есть не только исхождение из себя, но и возвращение к себе. Настоящее заключается в не-пременном самовозвращении. Расплата за звание существующего заключается в том, что ему от себя не избавиться. Существующий занят самым собою; эта занятость собой есть материальность субъекта. Самотождественность - это не безобидная связь с собою, но прикованность к себе, необходимость заняться самым собою. Начало отягощено самым собой; это настоящее, нынешнее принадлежит бытию, а не грезе. Его свобода непосредственно ограничена ответственностью. Та-

ков великий парадокс: свободное существо несвободно уже тем самым, что ответственно за себя.

Настоящее есть свобода от прошлого и будущего, но прикованность к себе. Материальность настоящего зависит не от того, что его гнетет прошлое или заботит будущее, а от настоящего в этом его качестве. Настоящее порвало нить бесконечного акта-существования; оно не знает истории, а исходит из «теперь». Однако, то ли несмотря на это, то ли из-за этого, оно вязывается в самого себя, а потому ему ведома ответственность; оно оборачивается материальностью.

В психолого-антропологических описаниях этому соответствует то обстоятельство, что Я приковано к себе; свобода Я не легка, словно благодать, но тяготит; Я - это неотвратно Я Сам. И это не превращение тавтологии в драму. Возврат Я к Самому Себе не есть в точности ни безмятежная рефлексия, ни результат чисто философской рефлексии. Как в романе Бланшо *Аминадаб*, связь с собою - это связь с прикованным к тебе двойником, липким, гнетущим, тупоумным; но Я - вместе с ним именно потому, что он - это Я. Быть вместе (с ним) проявляется в том обстоятельстве, что приходится заняться собой. Всякая затея оборачивается чем-то громоздким. Я существую не как бесплотный дух, не как улыбка или беззаботный ветерок; я не есмь без ответственности. Мое бытие удваивается обладанием «им» - я загроможден собою¹⁶. Вот оно, материальное существование. Следовательно, в материальности выражено не случайное падение в могилу-темницу тела. Она необходимо сопровождает возникновение субъекта в его сво-

боде быть существующим. Постичь тело так, исходя из материальности, то есть конкретного события связи между Я и Самим Собою, значит свести его к онтологическому событию. Онтологические связи не суть бесплотно-обесчеловеченные узы. Связь Я с Самим Собою - не безвредная рефлексия духа на самого себя, в ней - вся материальность человека.

II

*ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И СПАСЕНИЕ
СПАСЕНИЕ ПОСРЕДСТВОМ МИРА. ПИЩА
ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ СВЕТА И РАЗУМА*

Материя - несчастье гипостазиса. Одиночество и материальность нераздельны. Одиночество не есть высшее беспокойство, открывающееся существу, когда все его нужды удовлетворены. Это не особенное переживание бытия-к-смерти, но, так сказать, спутник повседневного существования с его неотвязной материей. В той мере, в какой материальные заботы проистекают из самого гипостазиса, выражают само событие свободы нас как существующих, повседневность отнюдь не есть падение, отнюдь не выглядит предательством по отношению к нашему метафизическому предназначению, но исходит из нашего одиночества, составляет само его завершение и бесконечной важности попытку ответа на его глубинное несчастье. Повседневность состоит в заботе о спасении.

Не разрешимо ли на этом пути то противоречие, ареною которого стала вся современная философия? И чаяние лучшего общества, и одинокое отчаяние равно основываются на полагающих себя очевидными переживаниях в опыте, однако являют себя в непреодолимом противоборстве. Переживание одиночества и переживание социальности не только противоположны, но и взаимно противоречат одно другому. Каждое из них претендует на всеобщность и, исходя из себя, осмысляет и другое, выставляя его неким вырождением подлинного переживания.

В самих недрах оптимистической устремленности к общественному созиданию, к социализму чувство одиночества сохраняется - и все так же грозит. Радость общения, совместная работа и вообще все, что делает этот мир пригодным для

жизни, изобличается им как «отвлечение» в паскалевском смысле¹⁷, как простое забвение одиночества. Обустроенность в мире, занятость вещами и привязанность к ним, стремление распоряжаться ими - все это не только обесценено одиночеством как переживанием, но и объяснено философией одиночества. А именно, что забота о вещах, об удовлетворении нужд - это падение, бегство от конечной цели, подразумеваемой этими нуждами; это непоследовательность, пусть роковая, но отмеченная неполноценностью и предосудительная.

Но столь же верно и обратное. Среди тоски и тревоги по Паскалю, по Киркегору, по Ницше, по Хайдеггеру мы себя ведем до отвращения буржуазно, а то и просто по-дурачки. Однако вряд ли кому-то придет в голову выдавать дурачество за путь к спасению. В трагедиях Шекспира дурак, то есть шут, - это тот, кто, будучи в здравом уме, чувствует и разыгрывает шаткость оснований мира и абсурдность ситуаций; но он не главный герой трагедии, он не должен ничего преодолеть. Он в мире королей, государей и героев - щель, откуда сквозит дурачество, а не буря, что гасит светильники и срывает драпировку.

Как ни определяй все то множество занятий, заполняющих наши долгие дни и отрывающих нас от одиночества, чтобы вбросить в гущу связей с себе подобными, - как быт, падение, животную природу, вырождение или грязный материализм - в них, во всяком случае, нет ничего легкомысленного. Можно, конечно, считать, что подлинное время есть изначальный экстаз; однако приходится обзавестись и часами.

Наше существование обнажено; и все же следует одеваться по возможности прилично. Автор пишет книгу о тревоге, но пишет ее для кого-то; он проходит через все хлопоты, начиная с редактуры и кончая выходом книги в свет, и при этом ведет себя подчас как торговец тревогой. Смертник, когда его ведут на казнь, приводит в порядок свой внешний вид; он не откажется от последней сигареты и постарается, чтобы его слова перед залпом были красноречивы.

Легковесные возражения; они напоминают те, что иные реалисты адресуют идеалистам: вы, мол, едите и дышите в иллюзорном мире. Но в данном случае пренебрегать ими не стоит, здесь противопоставляются не метафизика и поведение, а нравственность и поведение. Каждое из противоборствующих переживаний есть своего рода нравственность, и в своих взаимных возражениях они указывают не на ошибку, но на неподлинность оппонента. Массы заняты скорее добыванием хлеба насущного, нежели тревогой, и в этом их опровержении взглядов элиты есть что-то, помимо наивности. Отсюда величественность интонации, которая так волнует в гуманизме, исходящем из экономических проблем, да и сама возможность рабочего класса притязать на гуманизм. Будь эта деятельность попросту падением в неподлинность, или «отвлечением», или даже законными требованиями нашей животной природы, такое было бы необъяснимо.

Для оптимистического, созидającego социализма одиночество с его тоской и тревогой - страусиная позиция в мире, побуждающем нас к сплоченности и здравомыслию, эпифе-

номен - роскошь или отбросы - эпохи социальных преобразований, вздорные мечтания неуравновешенного индивидуума, вывих в коллективном теле. Социалистический гуманизм может счесть тревогу перед лицом смерти и одиночества ложью, пустословием, а то и мистификацией или красноречивым обманом, - и будет настолько же прав, как и философия одиночества в своей критике его. Антиномия, где противопоставлены потребности спастись и удовлетворить свои нужды, - Иаков и Исаав. Но правильное соотношение между спасением и удовлетворением - не то, что виделось классическому идеализму и сохранилось, несмотря ни на что, в экзистенциализме. Для спасения не требуется удовлетворения потребностей; оно - не некая высшая форма, которой необходимо удостоверить в надежности собственных оснований. Наша бытовая рутина - это, конечно, не просто череда проявлений нашей животной природы, преодолеваемая непрестанной активностью духа. Но беспокойство о своем спасении не возникнет, как из привходящего основания, из страданий неудовлетворенности; иначе бедность или принадлежность к классу пролетариев были бы основанием предвидеть врата Царствия Небесного. Мы не считаем, что гнет, испытываемый рабочим классом, поможет ему прийти к переживанию в опыте гнета самого по себе, что пробудило бы в нем за горизонтом экономического освобождения жажду освобождения метафизического. Истинное знание и реальная направленность революционной борьбы были бы искажены, если полагать, что она лишь служит основой для духовной жизни или что ее кризисы пробуждают в

человеке сознание своего предназначения. Уже на своем собственном уровне экономическая борьба есть борьба за спасение, поскольку основывается на диалектике гипостазиса, которую конституирована первая свобода.

Присутствие, о котором говорится у Сартра, какое-то ангельское. В прошлое отброшено все бремя существования, и свобода настоящего парит над материей. Признавая, что все бремя материи появляется в настоящем и его свободе, мы также хотим признать за материальной жизнью ее триумф над ничейностью акта-существования и ее неустранимую трагичность, к которой она прикована своей свободой. Связав одиночество с материальностью субъекта, понятой как его прикованность к самому себе, мы постигнем, в каком смысле мир и наше в нем существование конституируют некую основоположную попытку субъекта преодолеть бремя, которое он есть сам для себя, преодолеть свою материальность, иными словами, распутать узы между Я и Самим Собою.

В повседневном существовании, в мире материальное устройство субъекта отчасти преодолено; возникает зазор между Я и Самим Собою. Тожественный субъект не возвращается непосредственно к самому себе.

После Хайдеггера мы приучились видеть в мире совокупность орудий. Существовать в мире - значит действовать, и притом так, что объект нашего действия есть, в конечном счете, наше существование. Орудия соотносятся одно с другим, в итоге же - с нашей заботой об акте-существования. Мы открываем кран в ванной, а вместе с ним и всю проблему онтологии. Но от внимания Хайдеггера, похоже, ускользнуло одно (если вообще можно сказать, что в этой сфере что-нибудь могло от него ускользнуть), а именно: прежде чем стать системой орудий, мир является совокупностью пищи¹⁸ Жизнь

человека в мире не простирается далее заполняющих мир предметов. Неверно, может быть, говорить, будто мы живем, чтобы есть, но не более верно и то, что мы едим, чтобы жить. Конечная цель акта еды заключена в пище. Когда мы нюхаем цветок, конечная цель этого действия ограничена запахом. Мы прогуливаемся, то есть дышим свежим воздухом, не ради здоровья - ради свежего воздуха. Все это разновидности питания, которыми характеризуется наше существование в мире. Это существование экстатическое, выходящее из себя, но ограниченное предметом¹⁹.

Такого рода связь с предметом можно охарактеризовать как пользование. Всякое пользование есть некоторый способ бытия, но также и ощущение, то есть знание и свет; поглощение предмета, но и пребывание в отдалении от предмета. В акте пользования существен момент знания и ясности. Субъект тем самым оказывается в пространстве, перед открывающейся ему пищей, в отдалении от всех предметов, потребных ему для существования. Если в простой, чистой самотождественности гипостазиса субъект пребывал завязшим в себе, - то в мире, в месте возвращения к себе, есть «взаимность со всем, потребным для бытия». Субъект отделяется от себя. Свет же есть условие подобной возможности. В этом смысле наша повседневность есть своего рода освобождение от праматериальности, которая окончательно завершает субъекта. В ней уже есть забвение себя. Нравственность - «пищи земной» - это первая нравственность и первое самоотречение²⁰. Не последнее, но через него необходимо пройти²¹.

Но забвение себя, сияющая ясность пользования не разорвет еще неумолимой связанности Я с Самим Собою, если отделить их от онтологического события материальности субъекта, где их место, и абсолютизировать под именем разума. Заданное светом пространственное отстояние светом же мгновенно и поглощается. Свет - это то, благодаря чему нечто есть иное, нежели я, но притом так, словно оно исходит из меня. Освещенный предмет есть также и нечто, что нам встречается, но именно потому, что он освещен, встречается так, словно бы изошел от нас²². В нем нет сущностной чуждости. Его трансцендентность в обертке имманентности. Таким образом, в знании и пользовании я вновь встречаюсь с самим собою. Свет есть нечто внешнее, но этого недостаточно для освобождения Я, плененного Самим Собою²³.

Свет и знание появились у нас на своем особом месте в пределах гипостазиса и порождаемой им диалектики: для избавившегося от анонимности акта-существования, но прикованного к себе самотождественностью (то есть материализовавшегося) субъекта это способ отдалиться от собственной материальности. Но в отдалении от этого онтологического события и от материальности, которой уготованы иные измерения освобождения, знание не преодолевает одиночества. Сами по себе разум и свет вбирают в себя одиночество сущего в этом его качестве и довершают его удел - быть одной-единственной точкой отсчета всего.

Своей всеобщностью разум объемлет все и сам оказывается в одиночестве. Солипсизм - это не софизм, не извращение, а само устройство разума, - не в силу «субъективности» согласуемых им ощущений, а в силу всеобщности знания, то есть беспредельности света, ни для чего не оставляющей возможности остаться вне него. Вот почему разум не может встретиться с другим разумом и поговорить с ним. Интенциональность сознания позволяет отличить Я от вещей, но не дает возможности избавиться от солипсизма, ибо свет, ее стихия, отдает в нашу власть внешний мир, но бессилён отыскать нам в нем ровню. Объективность разумного знания нимало не убавляет одиночества разума. Объективность может обернуться субъективностью; это известно даже идеализму, а ведь он есть философия разума. Объективность света - та же субъективность. Всякий предмет можно выразить в терминах сознания, иными словами, осветить.

Нельзя удостовериться в том, что трансцендентность пространства реальна, если основывать ее на трансцендентности, не возвращающейся к исходной точке. Жизнь не оказалась бы стезею искупления, если бы в борьбе с материей ей не встретилось некое событие, препятствующее ее повседневной трансценденции постоянно направляться в одну и ту же точку. Чтобы распознать эту трансценденцию, которая подкрепляет трансценденцию света, сообщающую внешнему миру его реальную внешность, следует возвратиться к конкретной ситуации, где свет был дан в пользовании, то есть к материальному существованию.

III

ТРУД

СТРАДАНИЕ И СМЕРТЬ

СМЕРТЬ И БУДУЩЕЕ

СОБЫТИЕ И ДРУГОЕ

ДРУГОЕ И ДРУГОЙ

ВРЕМЯ И ДРУГОЙ

Мы начали с одинокого субъекта, одинокого уже потому, что он - существующий. Одиночество субъекта зависело от его связи с актом-существования, над которым он властвует. Эта власть есть способность начинания, исхождения из себя, - не для действования, не для мышления, а для бытия.

Мы показали, далее, что свобода от анонимного акта-существования становится в существующем прикованностью к себе, - прикованностью самоотождествления. Конкретнее, самоотождествление есть загроможденность субъекта собою, забота Я о Самом Себе - или материальность. Если отвлечься от всякой связи с будущим и прошлым, то субъект оказывается навязан самому себе, и притом в самой свободе своего настоящего. Его одиноче-

ство изначально не в том, что он беспомощен, а в том, что предоставлен на растерзание самому себе, вязнет в себе. Это и есть материальность. В самый миг трансцендентности нужды она ставит субъекта перед пищей, перед миром как пищей и тем самым предлагает ему освобождение от себя. Мир предлагает субъекту соучастие в акте-существования, а именно пользование, и, следовательно, позволяет ему существовать в отдалении от себя. Субъект поглощен поглощаемым предметом, но все же сохраняет некоторое отдаление от него. Всякое пользование есть также и ощущение, то есть знание и свет. Здесь вовсе не исчезновение себя, а забвение себя и как бы первое самоотречение.

Н о это мгновенное трансцендирование пространства не избавляет от одиночества. Свет позволяет встретить помимо себя нечто иное, но так, что оно словно бы изошло от меня. Свет, ясность - это сама понятность; благодаря ей все исходит от меня; всякий опыт она сводит к его составной части, воспоминанию. Разум одинок. В этом смысле познание никогда не встретится в мире с чем-то поистине иным²⁴. В этом глубокая правда идеализма. Здесь дает о себе знать радикальное отличие пространственной внешности от внешности мгновений, одно по отношению к другим.

В ситуации конкретной потребности необходимо поко-
рить пространство, отделяющее нас от самих себя, преодолеть его и взять предмет, иными словами, собственноручно трудиться. В этом смысле «кто не работает, тот не ест» - анали-

тическое суждение. В орудиях и их изготовлении преследуется несбыточный идеал - упразднить всякое отдаление. В панораме современных орудий, то есть машин, куда больше поражает их предназначенность для уничтожения труда, нежели для того, чтобы быть инструментами, рассмотрением чего ограничился Хайдеггер.

И тем не менее, в труде, то есть в усилии, тяготах, муке, к субъекту возвращается время существования, заключенное в самой свободе его как существующего. Тягота и мука - таковы феномены, к которым в конечном счете сводится одиночество существующего. Их мы теперь и рассмотрим.

В тяготах, муке, страдании мы в чистом виде вновь встречаемся с окончательностью, в которой и заключается трагедия одиночества. Эта окончательность не может быть преодолена экстазом наслаждения. Отметим два момента: анализировать одиночество мы будем так, как оно дано в муке нужды и труда, а не в тревоге перед ничто; особо нас будет интересовать та мука, которую необдуманно назвали физической; в ее случае происходит полное вовлечение в существование. Если нравственные муки можно претерпевать с достоинством и в сердечном сокрушении, а стало быть, уже освободиться, то физическое страдание, каковым бы оно ни было, есть невозможность отделиться от данного мига существования. Оно - сама неумолимость бытия. Содержание страдания справляется с невозможностью отделиться от страдания. Это не зна-

чит, что мы определяем страдание через страдание, однако настаиваем на особом рода вовлеченности, составляющей его сущность. Есть в страдании отсутствие всякого прибежища, прямая подверженность бытию. Оно - в невозможности бежать или отступить. Вся острота страдания - в невозможности отступления. Это загнанность в жизнь, в бытие. Страдание в этом смысле есть невозможность уйти в ничто.

Но наряду с взыванием к недостижимому ничто в страдании присутствует и близость смерти. Это не просто чувство и знание того, что страдание может завершиться смертью. Мучи словно бы чреватые последним своим пределом; вот-вот случится нечто, что нестерпимее самого страдания; и хотя отступать некуда - таково страдание - словно есть еще место для какого-то события; словно можно еще о чем-то тревожиться; мы на пороге события по ту сторону того, что до конца раскрылось в страдании. Структура мук, заключающаяся в самой привязанности к мукам, все еще длится и приближается к тому неведомому, что непередаваемо в понятиях света, иными словами, невосприимчиво к тому сродству между Самим Собою и Мной, к которому возвращаются все наши переживания. Неведомость смерти, которая не дается сразу как ничто, не означает, что смерть - это область, откуда никто не вернулся и которая, следовательно, остается неведомой фактически; эта неведомость означает, что отношение со смертью не свершается на свету, что субъект вступил в отношение с чем-то, из него самого не исходящим. Можно сказать, что он вступил в отношение с тайной.

Это предвестие смерти - в страдании, вне всякого света - есть опытное переживание пассивности субъекта, пребывавшего до сих пор активным даже в переполненности собственной природой и сохранявшего возможность принять на себя свои обстоятельства. Переживание пассивности, сказал я. Но это лишь оборот речи, ибо переживание всегда означает познание, свет, возможность что-то предпринять; переживание чего-то означает также и возвращение объекта к субъекту. Смерть же, будучи тайной, противостоит так понимаемому переживанию. В знании всякая пассивность благодаря посредству света оказывается активностью. Встречающийся мне объект постигается и конституируется мною, тогда как смерть предвещает событие, над которым субъект не властен, относительно которого субъект более не субъект.

Отметим сразу же ту особенность, что отличает этот анализ смерти в страдании от знаменитого хайдеггера анализа бытия-к-смерти. В подлинном существовании, по Хайдеггеру, бытие-к-смерти есть предельная ясность ума и тем самым предельная мужественность. Оно есть принятие Dasein'ом последней возможности существования, что и делает возможным все прочие возможности²⁵, а следовательно, само схватывание возможности, - иными словами, активность и свободу. У Хайдеггера смерть есть событие свободы, тогда как в страдании субъект, как представляется, приходит к пределу возможного. Он скован в нем, затоплен им и пассивен. В этом смысле смерть есть предел идеализма.

Удивительно, что эта главная характерная черта нашего

отношения со смертью ускользнула от внимания философов. Нам следует начинать анализ не с ничто смерти, о котором мы ничего в точности не знаем, а с ситуации, где появляется нечто абсолютно непознаваемое, а стало быть, чуждое всякому свету; нечто, делающее невозможным всякое принятие возможности на себя, хотя сами мы им схвачены.

По этой причине смерть никогда не есть настоящее. Это избитая истина. Есть античное изречение, призванное рассеять страх перед смертью: «Покуда ты есть, ее нет, а когда она есть, тебя нет», - но в нем, несомненно, недооценивается парадокс смерти, ибо стерто наше отношение к смерти, являющееся нашим единственным отношением с будущим. Это изречение, по крайней мере, настаивает на том, что смерть есть вечно будущее. Смерть ускользает от всякого настоящего, и это так не из-за нашего бегства от смерти, не из-за непростительного отвлечения в смертный час, а из-за того, что смерть невозможно ухватить, что она помечает собою конец всякой мужественности и героизма субъекта. «Теперь» - это мое властвование, власть над возможным, власть схватить возможное. А смерть никогда не теперь. Когда смерть пришла,

меня больше нет - вовсе не потому, что я ничто, а потому, что я не в состоянии схватить. Мое властвование, моя мужественность, героизм меня как субъекта не могут быть по отношению к смерти ни мужественностью, ни героизмом. Уже в страдании, в недрах которого было схвачено это соседство со смертью, активность субъекта оборачивается пассивностью, причем все еще в плоскости феномена. Но не в тот миг страдания, когда, загнанный в бытие, я еще ухватываю его и остаюсь субъектом страдания, - а в плаче, в рыданиях, в которых отражается страдание; там, где страдание приходит к своей чистоте, где между нами и им больше ничего нет, - вот где предельная ответственность высшего принятия на себя обращается в предельную безответственность, в детство. Вот что такое рыдание; вот почему оно возвещает смерть. Умереть - значит вернуться в состояние безответственности, быть по-детски потрясенным рыданием.

Позвольте мне еще раз вернуться к Шекспиру. Возможно, я упоминаю его чаще, чем нужно, но иной раз мне кажется, что вся философия - это лишь углубленное продумывание Шекспира. Верно ли, что трагический герой берет на себя свою смерть? Позволю себе очень кратко проанализировать конец Макбета. Макбету сообщают, что Бирнамский лес двинулся на замок Дунсинан, - это знаменует его поражение, приближается смерть. Узнав, что знамение осуществилось, Макбет говорит: «Ко мне, погибель! Ветер, вой!», но тут же: «В набат!.. В доспехах умирать пойду я в бой!». Еще предстоит сражение перед смертью, второго знамения гибели пока не было. Разве

не предрекли ведьмы Макбету, что рожденный женщиной против него бессилён? Но вот перед ним Макдуф, он не был рожден женщиной. Вот смерть. «Язык, отсохни, это возвестивший, - кричит Макбет в лицо Макдуфу. - Он сразу мужество во мне сломил... я не дерусь с тобой».

Вот та пассивность, когда надежды больше нет. Ее я и назвал концом мужественности. Но надежда тотчас же воскресает, последние слова Макбета таковы: «Хотя Бирнам напал на Дунсинан, и не рожден ты женщиной, мой недруг, я испытаю свой последний шанс». Всегда перед смертью есть последний шанс, и использует его герой, а не смерть. Тот герой, кто видит еще один шанс; человек, который упорно находит шансы. Итак, смерть на себя никогда не берут - она приходит сама. Неминуемость смерти есть часть ее сущности. В настоящем утверждается властвование субъекта, и есть надежда. Надежда не добавляется к смерти посредством своего рода сальто-мортале, непоследовательности; она заключена в зазоре, данном субъекту на пороге смерти. *Spiro - spero*. Весь Гамлет есть пространное свидетельство невозможности взять на себя смерть. Ничто - невозможно. Именно ничто дало бы человеку возможность взять смерть на себя и вырвать высшую власть у рабства существования. «Быть или не быть» есть осознание невозможности исчезнуть.

Что можно извлечь из этого анализа смерти? Смерть полагает предел мужественности субъекта - мужественности, ставшей возможною в недрах анонимного бытия благодаря гипостазису и проявившейся в феномене настоящего, в свете. Не в том дело, что есть нечто непосильное субъекту, что его возможности неким образом ограничены; смерть не возвещает реальность, с которой мы не можем совладать из-за недостаточности наших сил; реальность, превосходившая наши силы, встречалась и в мире света. В приближении смерти важно то, что с некоторых пор мы больше не можем; именно здесь субъект утрачивает свое субъективное властвование.

Конец властвованию означает: мы так взяли на себя акт существования, что с нами может случиться событие, кото-

рое мы уже не берем на себя, - даже так, как в зрении мы берем на себя эмпирический мир, хотя всегда и переполнены им. С нами происходит событие - а у нас решительно ничего «априорного» нет; у нас, как теперь говорят, нет ни малейшего «проекта». Смерть - это невозможность того, чтобы у меня был проект. Приближение смерти означает, что мы вступили в отношения с тем, что есть нечто совершенно другое; нечто, несущее в себе свойство быть другим и притом не временно, так что мы могли бы вобрать его в себя в пользовании, - нет, такое нечто, само существование которого заключается в том, чтобы быть другим. Мое одиночество не подтверждается, но разбивается смертью.

А тем самым - скажем это сразу - существование делается плюралистичным, что не означает здесь множественности существующих, а выявляется в самом акте-существования. В акт-существования существующего (до сих пор ревниво бравшийся субъектом на себя и проявлявшийся в страдании) вкрадывается множественность. В смерти акт-существования отчуждается от существующего. Появляющееся же Другое не обладает, конечно, этим актом-существования; захват им моего акта-существования таинственен; не неведом, а непознаваем, недоступен свету. Но это в точности означает, что другое никоим образом не есть другое мое Я, соучастствующее будто бы со мною в совместном существовании. Связь с другим - не идиллическая и гармоничная связь внутри одной общности, не сопереживание, в котором, поставив себя на чужое место, мы признаем другого, хотя и внешним по отношению к нам,

но подобным нам; связь с другим - это тайна. Оно - внешнее или, говоря проще, оно - другое (ведь быть внешним - пространственное свойство, оно, посредством света, отсылает субъекта к себе самому), и это составляет все его бытие.

Следовательно, лишь через страдание, через отношение со смертью съжившееся в своем одиночестве существо оказывается в области, где возможна связь с другим. Эта связь с другим никогда не будет фактом использования некоей возможности. Характеризовать ее необходимо в терминах, отличных от тех, которыми описывают отношения со светом. Кажется, ее прообраз можно найти в любовных отношениях. «Крепка как смерть любовь». Эрос послужит нам основой для анализа этой связи с тайной, - при условии, что изъяснять его мы будем в терминах, отличных от платонических, то есть от мира света.

Но из ситуации смерти, где у субъекта нет более никакой возможности схватить, можно вывести еще один признак существования с другим. Чего никак нельзя схватить, так это будущее. Внешность будущего совершенно отлична от пространственной внешности как раз потому, что будущее застает нас врасплох. Предвосхищение будущего, создание проектов будущего, что, как уверяли нас все теории от Бергсона до Сартра, существенно для времени, суть лишь настоящее будущего, а не подлинное будущее. Будущее - это не то, что схватывается, а то, что сваливается на нас и завладевает нами. Будущее - это другое. Говорить о времени в одиноком субъекте, о чисто личностной деятельности представляется нам невозможным.

Как мы только что показали, в смерти возможно событие. Эту возможность события, в котором субъект более над ним не властен, мы противопоставили возможности объекта, над которым субъект властен всегда и с которым он, одним словом, всегда одинок. Охарактеризовали мы это событие как тайну, ибо его невозможно предвосхитить, то есть схватить; оно не может войти в настоящее или входит в него как невходящее. Но если смерть, таким образом, помечена как другое, как отчуждение моего существования, то моя ли это еще смерть? Открывая одиночеству исход, не раздавит ли она и его, и самое субъективность? Ведь в смерти между событием и субъектом, с которым оно случится, - бездна. Как событие может случиться со мною, если его нельзя схватить? Какой может быть связь другого с сущим, существующим? Каким обра-

зом существующий может существовать как смертный и тем не менее поддерживать свою «личность», сохранять завоеванное ничейное «имеется», свою завоеванную субъективность, свое властвование как субъекта? Может ли сущий вступить в отношение с другим так, чтобы другое не раздавило его? Этот вопрос следует задать немедленно, ибо в нем - проблема сохранности Я в трансцендировании. Если должно быть так, что выход из одиночества - это не поглощение Я в том члене отношения, к которому оно устремилось, и если, с другой стороны, субъект не может взять на себя смерть подобно тому, как он берет объект, - то в какой форме может свершиться это примирение между Я и смертью? Как Я может взять на себя смерть, не беря ее при этом как некую возможность? Если перед лицом смерти невозможно больше мочь, то как можно оставаться собою перед лицом события, ею возвещаемого?

Та же сложность проявляется и при точном описании феномена смерти. Мука переворачивает нам душу не только по причине невозможности сбежать от акта-существования, загнанности в него, но и из-за ужаса перед угрозой оторваться от связи со светом, трансцендирование которой возвещается смертью. Как и Гамлет, мы предпочитаем знакомое нам существование существованию незнакомому. Приключение, в которое существующий ввязался посредством гипостазиса, для него словно единственная надежда и опора, прибежище от всего, что в этом приключении невыносимо. В смерти - и соблазн лукрециева ничто, и паскалево алкание вечности. Это

не две различные установки: мы разом хотим и умереть, и быть.

Не в том проблема, чтобы вырвать вечность у смерти, а в том, чтобы суметь встретить ее, принять и сберечь в Я, в гуще существования, где с ним случается некое событие, добытую гипостазисом свободу. Эту ситуацию можно назвать попыткой одолеть смерть - с одной стороны, происходит событие; с другой, субъект не встречает его и не принимает как предмет, но тем не менее оказывается лицом к лицу с ним.

Итак, мы описали диалектическую ситуацию, - а теперь покажем конкретную ситуацию, где эта диалектика свершается. Таков наш метод - мы постоянно прибегаем к нему, хотя и не можем изложить его здесь в подробностях. Во всяком случае вы видите, что он не до конца феноменологичен.

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, непосредственно к другому (*le face-à-face avec autrui*), встреча с лицом, одновременно открывающим и скрывающим другого. Другое (*l'autre*), взятое на себя, есть другой (*autrui*).

О значимости этой встречи я буду говорить на последней лекции.

Надеюсь, мне удастся показать, что связь эта совсем не такова, как излагают ее, с одной стороны, экзистенциалисты, с другой - марксисты. Сегодня я просто хочу отметить, что само время отсылает к этой ситуации - лицом к лицу с другим.

Будущее, даваемое нам смертью, будущее в событии не есть еще время. Ибо это ничейное будущее, которое человек не может взять на себя, должно, чтобы стать элементом времени, оказаться связанным с настоящим. Но как же связаны друг с другом два мгновения, между которыми - все отстояние, вся бездна, разделившая настоящее и смерть; что это за зазор - ничтожный, но и бесконечный, где всегда остается место надежде? Безусловно, это не отношение простой смежности - в этом случае время превратилось бы в пространство -

но равным образом и не порыв (*élan*) динамизма и длительности, ибо, как нам представляется, настоящее не способно выйти за пределы себя и захватить будущее; это исключено самой тайной смерти.

Представляется, что связь с будущим, присутствие будущего в настоящем свершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего - не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная (*intersubjective*) связь. Ситуация бытия во времени - в отношениях между людьми, то есть в истории.

IV

ВЛАСТЬ И ОТНОШЕНИЕ С ДРУГИМ (AUTRUI)

ЭРОС

ЧАДОРОДИЕ

*Н*а прошлой лекции я начал со страдания как события, в котором полностью свершилось одиночество существующего, иными словами, - вся напряженность его уз с самим собою, вся окончательность его самотождественности, но где, вместе с тем, он вступил в связь с событием, которое он на себя не берет и с которым он ничего не может больше мочь. Это грядущее (*futur*) смерти определяет нам будущее (*l'avenir*)²⁷ в той мере, в какой будущее не есть настоящее. Оно определяет в будущем то, что помимо всякого предвосхищения, создания проекта, порыва. Если постигать время исходя из такого понимания будущего, надо распрощаться с временем как «подвижным образом неподвижной вечности» [в Тимее. - Примеч. пер.]

Когда мы лишаем настоящее всякого предвосхищения, будущее теряет какую-либо сопряженность настоящему. Оно тогда не запрятано в недрах предсуществующей вечности, откуда мы могли бы его достать. Оно абсолютно новое и другое. Именно так можно постичь реальность времени, абсолютную невозможность сыскать в настоящем эквивалент будущему, отсутствие всякого схватывания будущего.

Конечно, бергсоновское понимание свободы через длительность преследует ту же цель. Но в ней настоящее сохраняет власть над будущим, ибо длительность есть творчество. Чтобы критиковать эту философию-безсмертия, мало поместить ее в контекст современной философии, превратившей творчество в основное свойство твари. Нужно показать еще, что творчество предполагает открытие в тайне. Сама по себе тождественность субъекта этого дать не может. Чтобы подкрепить это утверждение, мы подробно рассмотрели безличный и немоллимый акт-существования, представляющий собою как бы целую вселенную, и гипостазис, приводящий к властвованию существующего над актом-существования; в гипостазисе существующий замыкается в окончательности тождественности с собой, от которой его не может избавить пространственное трансцендирование. Нужно не то чтобы оспорить факт предвосхищения, к которому нас приучили бергсоновские описания длительности, а показать его онтологические предпосылки; они суть ско-

рее факт, чем действие субъекта, вступившего в связь с тайной, а тайна - это, если угодно, само измерение, открывающееся у заключенного в самом себе субъекта. Вот основание, почему действие времени глубоко. Оно не просто обновление посредством творчества; такое обновление по-прежнему привязано к настоящему и не доставляет творцу ничего, кроме пигмалионовой печали. Время существенно больше, чем обновление наших душевных состояний и наших качеств; это новое рождение.²⁸

Продолжим описание. Будущее смерти, чуждость ее не оставляют субъекту никакой инициативы. Между настоящим и смертью, между Я и другостью тайны - бездна. Мы настаивали не на том, что смерть прекращает существование, что она есть конец и ничто, а на том, что Я пред ее лицом решительно ничего не может предпринять. Победа над смертью - это не проблема вечной жизни. Одолеть смерть означает сохранить с другостью события отношение, которое должно остаться личностным.

Но каково же это личностное отношение - не являющееся властью субъекта над миром и, однако, сохраняющее личность? Возможно ли дать субъекту определение, основывающееся некоторым образом на его пассивности? Есть ли у человека иное властвование, нежели эта мужественность, воз-

1 возможность мочь и воспользоваться возможностью? Если мы найдем его, то именно в этом отношении и будет само основание времени. В прошлый раз я сказал, что это отношение есть отношение с другим.

7 Но решение не в том, чтобы повторять названия членов отношения в этой проблеме. Следует точно определить, каким может быть отношение с другим. Мне возражали, что в моем отношении с другим встречается не только его будущее: у другого, как у существующего, есть для меня и его прошлое, а стало быть, в нем нет выделенности будущего. Я воспользуюсь этим, чтобы перейти к основной части моих сегодняшних рассуждений. Я не другое определяю через будущее, а будущее через другое, ибо само будущее смерти заключается в том, что она совершенно другое. Но главный мой ответ таков: отношение с другим на уровне нашей культуры есть осложнение нашего изначального отношения, никоим образом не случайное и основанное на внутренней диалектике отношения с другим. Сегодня я не смогу этого развить. Скажу только, что эта диалектика появится, если проработать все следствия гипотазиса, рассмотренные покамест весьма схематично, и, в особенности, показать, что наряду с трансцендированием в мир есть и трансцендирование в средствах выражения, а на нем основывается принадлежность к одной и той же культурной эпохе и взаимность всякого отношения. Но само трансцендирование в средствах выражения уже предполагает будущее как другое, чем я на этот раз и ограничусь.

Правда, в отношении «я - другое» заключено больше,

чем в отношениях с тайной; это из-за того, что исследовали другое уже в текучести жизни, то есть там, где его одиночество и сущностная дружба прикрыты приличиями. Один для другого - то же, что и другой для него, никакой выделенной позиции у субъекта нет. Другой познается в сопереживании как мое другое я, как *alter ego*. У Бланшо в романе *Аминадаб* эта ситуация доводится до абсурда. Действие разворачивается в каком-то странном доме: по нему слоняются личности, делать им там совершенно нечего - они просто живут, то есть существуют в нем, и их отношения между собою обращаются в тотальную взаимность. Существа не то чтобы взаимозаменяемы, а взаимобратимы (*reciproques*), а вернее сказать, потому и взаимозаменяемы, что взаимобратимы. Поэтому отношение с другим оказывается невозможным.

Но уже и в самих недрах отношения к другому, характерных для нашей жизни в обществе, появляется дружба как невазвзаимобратимое отношение, выделяющееся на фоне современности (принадлежности к одной эпохе). Другой, поскольку он другой, - не просто *alter ego*; он есть то, что я не емь. И он таков не в силу своего характера, облика или психологии, но в силу самого своего бытия другим. Он, скажем, слаб и беден, «унижен и оскорблен», а я вот богат и силен. Можно сказать, что межсубъектное пространство несимметрично. Внешность бытия другого возникла не просто благодаря пространству, разделившему понятийно тождественное; она и не понятийное различие, проявляющееся будто бы в пространственной внешности. Отношение «дружбы» - не простран-

ственное и не понятийное. Дюркгейм ошибается в понимании особенности другого, когда спрашивает, почему объектом добродетельного поступка должен быть прежде всего другой, а не я сам. Как будто не ясно, что разница между любовью к ближнему и правосудием в этом-то и заключается: любовь к ближнему предполагает предпочтение себе другого, а с точки зрения справедливости, никакого предпочтения быть не может.

Таковы в цивилизованной жизни следы отношения к другому; теперь надо их найти в изначальном виде. Существует ли ситуация, в которой дружность другого появлялась бы в своей чистоте? Где она была бы не только оборотной стороной его тождественности с собой и не просто подчинялась бы платоновскому закону причастности, согласно которому каждый из участников ситуации содержит одно и то же, а тем самым и иное? Нет ли ситуации, в которой другое существо несло бы свою дружность как нечто положительное, как сущность? Какова дружность, не являющаяся членом обычного противопоставления двух видов одного и того же рода? По-моему, противоположное, которое противоположно абсолютно, противоположность чего остается совершенно не затронутой устанавливающимися, возможно, отношениями между ним и

соотносимым членом пары, то есть противоположность, составляющая встреченного тобою совершенно другим - есть женское.

Пол - это не какое-то видовое различие, он наличествует наряду с логическим родо-видовым делением. Конечно, логическое деление никогда не доводится до того, чтобы включить в себя эмпирическое содержание, но не в этом смысле оно не помогает учесть различие полов. Различие полов - это формальная структура, но она членит реальность в другом направлении и обусловливает саму возможность реальности как множественной в противоположность единству бытия, провозглашенному Парменидом.

Различие полов не есть и противоречие. Противоречие бытия и ничто сводит одно к другому; для отстояния в нем места нет. Ничто превращается в бытие, что привело нас к представлению об «имеется». Отрицание бытия свершается в плоскости анонимного акта-существования бытия вообще.

Различие полов не есть и парность взаимодополнительного, ибо взаимодополнительное предполагает предсуществующее целое. Но сказать, что парность полов предполагает нечто целое, значит заранее положить любовь как слияние. В любви же волнует непреодолимая парность существ. Это отношение с тем, что скрывается навсегда. Своим фактом это отношение не нейтрализует, а сохраняет дружость. Любовное наслаждение волнует тем, что в нем пребывают вдвоем. Другой в нем, поскольку он другой, это не объект, становящийся нашим или нами; напротив, он удаляется в свою тайну. Эта

тайна - женского, сущностно другого - не соотносится и с неким романтическим представлением о таинственной, неведомой или неузнанной женщине. Пусть для подкрепления тезиса об исключительном месте женского в общем устройении бытия я готов сослаться на великие темы - дантовскую и гетевскую, на Беатриче и Вечную женственность; также на культ женщины в рыцарстве или в современном обществе (несомненно, он связан не только с необходимостью поддержать слабый пол); пусть, говоря определеннее, я вспоминаю о восхитительно смелых страницах Леона Блуа в его *Письмах к невесте*, - это совсем не значит, что я не желаю признать законных требований феминизма, - за ними стоит весь опыт цивилизации. Я имею в виду, что не нужно понимать эту тайну в каком-то возвышенно-литературном ключе; самая грубая, бесстыдная и прозаическая материальность, где может появиться женское, не отменяет ни его тайны, ни целомудрия. Профанация - не отрицание тайны, а одно из возможных отношений к ней.

В этом представлении о женском мне важна не только непознаваемость, но и способ его бытия, заключающийся в уклонении от света. Женское, как событие существования, отлично от трансцендирования в пространстве и от средства выражения, что находится в пределах света. Способ существования женского - скрывать себя, и эта сокрытость себя есть не что иное, как целомудрие.²⁹ Эта другость женского не заключается и в простой объектной внешности бытия; не сводится она и к противостоянию воле. 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. Все его могущество заключается в бытии другим. Тайна его состоит в другости. Существенное замечание: другой не положен у меня изначально как свобода, ибо в такую его характеристику сразу бы закладывалась неудача общения. Ведь не может быть иных отношений со свободой, кроме как подчиниться самому или поработить другого. В обоих случаях одна из свобод уничтожается. Можно понять отношения господина и раба на уровне борьбы, но тогда они становятся обоюдными. Как точно показал Гегель, господин становится рабом раба, а раб - господином господина.

Положив другость другого как тайну, определенную, в свою очередь, через целомудрие, я не полагаю ее как свободу, тождественную моей и находящуюся в борьбе с ней; я полагаю не иного существующего, противостоящего мне, но другость. Здесь, как и в смерти, мы имеем дело не с существующим, а с событием другости, с отчуждением. Не свобода, из которой бы потом выводилась другость, характеризует другого. Свою другость другой несет как сущность. Поэтому мы и искали эту другость во вполне самобытном отношении - эросе, что и невозможно, и не следует перелагать в терминах могущества, если не извращать самого смысла ситуации.

Итак, мы описываем категорию, не сводимую ни к противоположению бытия и ничто, ни к понятию существующего. Она есть событие в акте-существования, отличное от гипотезы

стазиса, в результате которого возник существующий. Если существующий завершается в «субъективном» и «сознании», то друтость завершается в женском. Это термин того же ранга, что и сознание, но противоположного смысла. Женское завершается как сущее не в трансценденции к свету, а в целомудрии.

Таким образом, здесь происходит движение в обратную сторону. Трансценденция женского заключается в том, чтобы уйти «куда-то туда», и это движение противоположно движению сознания. От этого, однако, оно не делается ни бессознательным, ни подсознательным, и я не вижу иного выхода, кроме как назвать его тайной.

Если, положив другого как свободу и мысля его в терминах света, мы вынуждены признать неудачу общения, то здесь мы свидетельствуем лишь неудачу того движения, что стремится схватить свободу или завладеть ею. Общение в эросе мы сможем допустить, только если покажем, чем он отличен от обладания или власти. Эрос - это ни борьба, ни слияние и ни познание. Нужно распознать его исключительное место среди прочих отношений. Это отношение с друтостью, с тайной, с будущим; иными словами, в мире, где все налицо, это отношение с тем, что не налицо, что не может быть налицо, когда все налицо. Отношение не с существом, которого нет налицо, но с самим измерением друтости. Там, где все возможное невозможно, где невмочь больше мочь, субъект посредством эроса все еще субъект. Любовь не есть возможность, она возникает не как наше начинание, у нее нет основания;

она нас охватывает и поражает, - и однако же Я уцелевает в ней.

Кажется, феноменология любовного наслаждения, которую я лишь бегло затрону (это не такое наслаждение, как все прочие, ибо в отличие, скажем, от еды и питья, оно не совершается в одиночку), подтверждает наше воззрение на исключительность роли и места женского и отсутствие в любовном какого бы то ни было слияния.

Ласка - это способ бытия субъекта, когда субъект, соприкасаясь с другим, идет дальше этого соприкосновения. Соприкосновение в своем качестве ощущения принадлежит миру света. Но когда кого-то ласкают, его, строго говоря, не касаются. Ласка ищет не бархатистости кожи или тепла ладони, как они даны в соприкосновении. Искание ласки составляет ее сущность благодаря тому, что ласка сама не знает, чего она ищет. Для нее существенны незнание, изначальная неупорядоченность. 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 (*à venir*).

Ласка - это ожидание чистого будущего без содержания; это все возрастающий голод; обещания, которые все щедрее и щедрее, которые открываются все новыми перспективами неутолимого. Ласка питается безмерностью голода. В философском анализе интенциональность любовного наслаждения - единственную интенциональность будущего как грядущего, а не ожидание какого-то будущего факта, - всегда

понимали превратно. Фрейд мало что может сказать о либидо сверх того, что оно есть стремление к удовольствию, то есть он берет удовольствие как содержание, с которого начинается анализ, но само удовольствие не анализируется. Фрейд не исследует, каково значение этого удовольствия в общем устройстве бытия. В нашем же тезисе, утверждая, что любовное наслаждение есть событие будущего, очищенного от всякого содержания, тайна будущего, мы стараемся учесть исключительность его места.

Можно ли охарактеризовать взаимодействие с другим в эросе как неудачу? Опять же, да - если принять терминологию расхожих описаний и охарактеризовать эротическое смыслами «схватить», «обладать», «познать». Но ничего такого, а значит, и неудачи такого рода в эросе нет. Будь возможно другое схватить, им обладать, его познать - оно не было бы другое. Обладать, схватить, познать - все это синонимы власти.

Впрочем, в отношении с другим обычно ищут именно слияния. Но я как раз и хотел оспорить то, что отношение «я» - «другое» это слияние. 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; это то, что раньше было названо победой над смертью и о чем нам остается сказать в заключение несколько слов.

В ернемся к ходу мысли, который привел нас от друтости смерти к друтости женского. Находясь перед лицом чистого события, чистого будущего, то есть смерти, в которой Я ничего не может больше мочь, не может, иными словами, больше быть Я, мы искали ситуацию, где Я могло бы все же остаться Я, и такую ситуацию мы назвали победой над смертью. Повторим: нельзя определить такую ситуацию как власть. Но как я могу остаться собою в друтости некоторого Ты, не будучи поглощен им, не потерявшись в нем? Как может Я остаться в некотором Ты собою, не будучи, однако, тем Я, каков я в настоящем, то есть тем Я, которое роковым образом есть Я Сам? Как может Я стать другим Самому Себе? Это возможно лишь единственным способом - в отцовстве.

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. В самом деле, сын - это не просто мое произведение, наподобие стихотворения или изготовленного предмета, он также и не моя собственность. Категориями, описывающими власть или обладание, не обозначается отношение со своим ребенком. Не помогают схватить факт чадородия и понятия причины или собственности. Неверно, что «мое дитя есть у меня», но некоторым образом «я и есмь мое дитя». Правда, выражение «я есмь» значит здесь что-то другое, не то, что у элеатов или платоников. Этому глаголу «существовать» присуща такая множественность и такое трансцендирование, которого недостает даже самым смелым экзистенциалистским анализам. С другой стороны, сын не есть и какое-то происходящее со мною событие, скажем, грусть, жизненное испытание или страдание. Это некоторое Я, личность. И наконец, сын другой мне не так, как *alter ego*. Отцовство - не сопереживание, в котором я могу поставить себя на место сына. Я есмь мой сын посредством моего бытия, а не сопереживания. Итак, возвращение Я к Самому Себе, начавшееся с гипостазиса, неумолимо благодаря открывающейся в эросе перспективе будущего. Избавление недостижимо посредством распада гипостазиса, что невозможно, и оно свершается в сыне. Таким образом, свобода возникает, а время свершается согласно не категории причины, но категории отца.

У Бергсона в понятии жизненного порыва (*élan vital*) смешиваются художественное творчество и порождение потомства, названное у нас чадородием; смерть здесь не учиты-

вается - это понятие устремлено прежде всего к безличному пантеизму в том смысле, что не отмечает в достаточной мере, как скорчивается и отъединяется субъективность, а в нашей диалектике это неизбежный момент. Отцовство - не просто возобновление отца в сыне, не неразличение с ним; оно также и внешность отцовского бытия относительно сына, плюралистический акт-существования. Чадородие Я ждет оценки своей истинной онтологической значимости, чего никогда еще не делали. То обстоятельство, что это еще и биологическая категория, ни в коей мере не устраняет парадокса его значения, в том числе психологического.

Я начал с понятия смерти и понятия женского, а пришел к понятию сына. Действовал я не феноменологически. Мысль развивалась диалектически последовательно, отправляясь от тождества гипостазиса, от прикованности к Самому Себе, к сохранению этого тождества, сохранению существующего субъекта, но в освобожденности Я от Самого Себя. Проанализированные конкретные ситуации представляли собою свершения этой диалектики. Множество промежуточных звеньев мы перескочили. Единство этих ситуаций - смерти, сексуальности, отцовства - проявилось до сих пор только в связи с понятием власти, которое исключается каждой из них.

Такова была моя главная цель. Мне было важно продемонстрировать, что дружба не есть просто существование другой свободы наряду с моей. Над такой свободой у меня есть власть, в которой она остается совершенной чуждой мне, вне связи со мною. Сосуществование многих свобод - это множе-

ственность, не затрагивающая единства каждой из них; или же эта множественность объединяется в одну общую волю. А сексуальность, отцовство и смерть вводят в существование парность, которая касается самого акта-существования каждого субъекта. Сам акт-существования становится парным. Мы преодолеваем понимание бытия в элейской школе. Время оказывается не падшей формой бытия, а самым его событием. В философии Платона господствует элейское понимание бытия, в ней множественность была подчинена единому, а роль женского мыслилась в категориях активного и пассивного и была сведена к материи. Платон не постиг женское в специально эротическом его понимании. Женскому он не оставил в своей философии любви иной роли, кроме как послужить примером Идеи, которая единственно может быть предметом любви. У него остается незамеченной всякая частная собственность отношений одного субъекта к другому, и свое Государство он конституирует в подражание миру идей. Платон создает философию мира света, мира без времени. А после Платона идеал социальности стали искать в слиянии. Стали думать, что субъект в своем отношении с другим стремится отождествиться с ним, погружаясь в коллективную представительскую систему, в общий идеал. Это та коллективность, что говорит «мы» и, обратившись к умопостигаемому солнцу, к истине, чувствует другого бок о бок с собою, но не себя лицом к лицу с ним. Коллективность непременно устраивается вокруг третьего члена отношения, служащего посредником. Также и *Miteinandersein* остается в пределах этой коллективности «вме-

сте с»; в своей подлинной форме оно открывается вокруг истины. Это коллективность вокруг чего-то общего. Как и во всех философиях общности, социальность обнаруживается у Хайдеггера в одиноком субъекте, и аналитика Dasein'а в ее подлинной форме осуществляется в терминах одиночества.

Этой коллективности бытия бок о бок я попытался противопоставить коллективность «я - ты», взяв ее не в смысле Бубера, у которого взаимность по-прежнему остается связью между двумя отдельными свободами и недооценивается неизбежность отъединенной субъективности. Я искал временное трансцендирование настоящего в тайну будущего. Такое трансцендирование - не причастность чему-то третьему, будь то личность, истина, деятельность или исповедание³⁰. Это коллективность, но не общность, пребывание лицом к лицу, без посредников; она дана нам в зресе, где в близости другого полностью удерживается и отстояние, который тем и волнует, что в нем есть близость и парность.

То, что подают как неудачу общения в любви, составляет как раз положительную сторону отношения, а отсутствие другого есть как раз его присутствие как другого.

Космосу - миру Платона - противопоставляется мир духа, в котором последствия зрота не сводятся к логике продолжения рода; где Я сменяет Самого Себя, а другой - другое (autrui - l'autre).

1. Оригинальная концепция Левинаса разворачивается начиная не с данной работы, а с первой, написанной после освобождения в 1946 г., - *От существования - к существующему*. Как ее характеризует сам философ, она явилась подготовительной для его дальнейших разработок. Именно здесь Левинас подробно рассматривает ряд положений, которыми он пользуется во *Времени и Другом*. Однако к самому понятию «другое» в этой работе он только подходит. Поэтому, желая познакомить читателей с этой, в дальнейшем центральной темой его творчества, мы сочли возможным начать со второй работы, отсылая за разъяснениями к соответствующим местам в *От существования - к существующему*. В дальнейшем цитаты из последней будут сопровождаться пометкой: Левинас. 46 г.

2. Место, к которому апеллирует Левинас в *Бытии и времени* Хайдеггера, звучит следующим образом: «Даже бытие-в-одиночестве есть бытие-в-мире: Присутствие (Dasein). Другой в состоянии отсутствовать только в силу и для со-Присутствия. Бытие-в-одиночестве есть ущербный способ со-бытия; сама возможность его говорит об этом. С другой стороны, фактическое бытие-в-одино-

честве не отменяется тем, что «рядом» со мной случается быть еще одному представителю человеческого рода или даже десятку их. Сколько бы их ни было вещественно, Присутствие все равно может остаться одиноким. То есть со-бытие и фактичность бытия друг с другом не основываются на том, что несколькими «субъектам» случается быть вместе. И бытие-в-одиночестве «среди многих» не означает, что эти многие существуют чисто вещественно, рядом с нами. Даже в нашем бытии «среди них» они здесь, вместе с нами. Их со-Присутствие бывает встречено нами в модусе, в котором они равнодушны и чужды. Отсутствие и «дальность» суть модусы со-Присутствия, они возможны лишь потому, что Присутствие, как со-бытие, дает присутствию Других быть встреченным в своем мире» (SZ, I, 4, 120) (пер. Арк. Шуфрина).

3. «Акт-существования» в настоящем переводе соответствует в оригинале существительному l'exister. Надо сказать, что такого слова нет во французском языке, оно образовано искусственно, с помощью прибавления артикля к глаголу exister - существовать. Смысл этого образования раскрывается в следующей главе и лингвистически связан с задачей подчеркнуть существование как действие, наподобие того, как это естественно происходит в немецком, где Sein означает бытие, существование, а глагол sein - быть, существовать. Кроме того, Левинас отчетливо различает l'exister и l'existence, что было необходимо сохранить в переводе. Однако в русском языке нет такого средства образования отглагольного существительного, как артикль, поэтому в ходе горячих обсуждений, в которых предлагались даже такие варианты, как «существовавание», выбор пал на более благозвучное «акт-существования», используемое не как акт существования, но как единое понятие. L'existence же традиционно переводится как существование.

4. Надо четко различать «причастность» Леви-Брюля и церковное, христианское причастие. Впрочем, среди культурологов и исследователей религий (см., например, Малявин В. В. *Чжуан-цзы*. М., 1985. С. 306) порою встречается мнение, что церковное причастие и сама духовная культура христианства ориентированы на «экстаз», понимаемый как бытие-в-Боге, как на единственно желаемое состояние. В этом смысле может возникать соблазн проведения параллели с племенным и первобытным сознанием. Несомненно, «эк-

стаз», как, впрочем, и противоположное ему «объективирующее» научное познание, имеет важное значение в европейской христианской культуре. Особенную роль он, вероятно, играет в католической духовности. В то же время в православной аскетической традиции имеются ясные свидетельства понимания места так называемого экстаза как недостаточного и несовершенного опыта, не отвечающего до конца ни сути, ни цели христианского спасения. Одно из таких свидетельств мы находим в Словах св. Симеона Нового Богослова: «Те, которые говорят, что святые не будут видеть и знать друг друга, когда сподобятся лицезрения Божия, поистине во тьме ходят... Они говорят, что святые будут находиться тогда (то есть после конца света. - Г. Б.) как бы в экстазе, в некоем восхищении, как и здесь они иногда приходят в такое божественное восхищение, и забудут и себя самих, и всех других, находящихся с ними... Такое восхищение ума бывает не у совершенных, а у новоначальных (от Писаний)... Это как находящийся в темнице, - если среди многих проводимых им там лет как-нибудь случайно откроется небольшая трещина в крыле, и он внезапно увидит свет, который никогда дотоле не воображал, - вдруг приходит в исступление... так и тот, кто, освободясь от уз страстей и чувств, внезапно придет в созерцание умного света и вдруг бывает поражен и объят удивлением, и он теми, которым неизвестно такое состояние, почитается вышедшим из себя, тогда как он весь сосредоточился в себе умом... Но когда человек пребудет долгое время в таком созерцании оно-го света... свет оный входит внутрь души его... Находясь же в сем свете или, лучше сказать, с сим светом, он не как в исступлении бывает, но видит и себя самого, и то, что окрест его, то есть вещи, в каком состоянии сам находится и другие».

5. Левинас, очевидно, отсылает здесь к следующему месту платоновского *Софиста* (241d): «Прошу тебя... чтобы ты не думал будто я становлюсь в некотором роде отцеубийцей... (ведь) нам необходимо будет подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что небытие в каком-то отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует». Здесь, по выражению самого Платона, он и «посвящает на отцовское учение». Именно от этой попытки отменить тезис Парменида «Есть только бытие, а небытия - нет» надеется обезопасить учение

«отца» элейской школы Левинас. С другой стороны, заключив существующего, для которого, как будет видно из дальнейшего, весь мир выходит как бы из него, заключив его в единстве, то есть сохранив единство бытия несмотря на бытие существующего в мире, Левинас, как он пишет во вступлении к своей работе, задается целью «порвать с Парменидом», преодолевая тотальность бытия в Другом.

6. «Гипостазис» в настоящем переводе соответствует в оригинале существительному *l'hypostase*. Перевод этого слова вызвал при обсуждении горячие споры. Дело в том, что во французском оно однозначно соответствует греческому *hypostasis*, встречающемуся, главным образом, в текстах по патристике и переводимому как «ипостась». Однако в философском языке известно понятие гипостазирование, произведенное от того же слова. Что касается работы Левинаса, то для того, чтобы предупредить соблазн отождествления его понятия *hypostasis* с богословским понятием ипостаси, был выбран вариант перевода - «гипостазис». Подробнее о понятии гипостазиса у Левинаса см. ниже, а также в примеч. 15, где затрагивается вопрос о его соотношении с ипостасью в Православии.

7. Левинас, вероятно, имеет в виду обсуждаемую Хайдеггером в *Бытии и времени* (SZ, I, 3, 89-90) проблему, возникшую из-за двусмысленности понятия субстанции в философской традиции Средневековья и у Декарта. Так, у Декарта нечто, существующее само по себе, это субстанция. При этом иногда «субстанция» означает Бытие сущности как субстанции, субстанциональность, в другой раз оно обозначает само существующее - субстанцию. Недоразумение, которое при этом возникает, связано с тем, что и Богу, и сотворенным вещам приписывается существование и, таким образом, субстанциональность. При этом у схоластов, понимавших, что существование Бога и сотворенного не может быть одинаковым, о Бытии сотворенного говорилось по аналогии, в отношении к Бытию Бога. Декарт же уже утверждает бесконечное различие в роде их Бытия. Но полагая это и избегая говорить о нем, он одновременно полагал, что Бытие само по себе не действует на нас и недоступно нам. Подобно этому Кант говорит о Бытии, что это не реальный предикат. А раз Бытие недоступно как существующее, оно выража-

ется через атрибуты, которые сами есть. Такими атрибутами Декарт полагает мышление для мыслящей субстанции и протяженность для протяженной. Таким образом, замечает Хайдеггер, смысл Бытия не только оказался затемненным, но и утверждён как то, что не может быть прояснено, и косвенно представлен через субстанциональные свойства, относящиеся преимущественным образом к данной субстанции. В этом способе определения субстанции через субстанциональную сущность лежит причина, почему понятие субстанции определяется двумя способами. То, что здесь имеется в виду, это субстанциональность, и она понимается в понятиях характеристики субстанции, характеристики, которая сама есть сущее или существующее.

Бог, полагаемый Декартом как субстанция, то есть как существующее, имеющее совершенное или полное существование, приобретает в контексте вышесказанного характер чисто онтологического понятия.

8. В самом деле, во вступлении к *Бытию и времени* читаем: «Бытие - это всегда бытие существующего» (SZ, I, 9). В то же время Хайдеггер отличает Dasein как особое существующее или сущее, характеризующееся Бытием-в-мире, Бытием которого в «каждом случае мое» (ist je meines), от других существующих или сущих, которые могут быть в наличии или присутствии-под-рукой для Dasein'a. Что касается понятия Jemeinigkeit, которое можно перевести как «Мойность», то оно, очевидно, приложимо лишь к Бытию Dasein'a. Ср. у Хайдеггера (SZ, I, 1,42): «Поскольку Dasein (Присутствие) имеет в каждом случае мойность (то есть в каждом случае мое), мы должны всегда использовать личное местоимение, когда обращаемся к нему...»

9. «Имеется» в настоящем переводе соответствует в оригинале обороту *il y a*, без которого во французском невозможно сказать о наличии чего-либо. Например, *il y a des pierres ici* (букв.: здесь имеются камни). В русском языке, где есть назывные предложения, этот оборот при переводе обычно опускается. Мы скажем: здесь камни, однако наличие - подразумевается.

10. «Неусыпность» и «бдение» в настоящем переводе соответствуют в оригинале существительному *la vigilance*, буквально означающему «бдительность». Однако бдительность в русском языке

характеризует лишь то, что проявляет стоящий на страже, а не укачивает на состояние бдения, как во французском. Поэтому пришлось при переводе использовать «неусыпность» и «бдение». К сожалению, при этом отчасти пропадает смысловой оттенок этого слова, характеризующий бессонницу как невозможность избавиться от какой-то напряженности, аффецированность невозможностью уйти от интенциональности сознания.

11. Описание бессонницы Левинасом нам кажется интересно сравнить со стихами Пушкина, написанными во время бессонницы, а может быть, прямо возвести к ним. Ср. до этого в характеристике «имеется»: шепот тишины и «скучный шепот», значения которого доискивается в своих стихах Пушкин.

12. Строго говоря, такого высказывания Кратила в диалоге Платона нет, хотя в греческой философской традиции ему действительно приписываются такие слова. См. Аристотель. *Метафизика*, Г. 5, 1010 а 7.

13. Тема «абсурда и самоубийства» в работе Левинаса, вероятно, восходит к А. Камю, к его *Мифу о Сизифе*, где самоубийство объявляется единственной по-настоящему серьезной философской проблемой и где ставится вопрос «действительно ли требует абсурдность жизни, чтобы от нее бежали к самоубийству или надежде?» (См. Камю А. *Бунтующий человек*. М., 1990. С. 24-27). Но если для Камю констатируемая им абсурдность жизни в итоге объясняется смертью, конечностью человека, а принятие на себя абсурда означает принятие этой конечности и отказ от самоубийства, то для Левинаса абсурдна не жизнь, а самоубийство, а проблема человека состоит в его бессмертии.

14. Говоря о неразрывной связанности сознания и бес-сознательного, проявляющейся в феноменах сна и активной работы сознания, в диаде душа-тело, Левинас пишет: «Сознание выступает против "имеется" своею способностью забывать и прерывать его, своею способностью спать. У сознания всегда есть возможность бегства в сон, в бес-сознательное. Бес-сознательное как сон - это не новая жизнь, совершающаяся по этой, это участие в жизни через неучастие, через элементарный акт отдыха. Разворачивающаяся в мир мысль всегда сохраняет возможность вернуться, свернуться в "здесь", от которого она себя никогда не отделяет. Голову, в кото-

рой начинаются все мысли, всегда можно уронить на плечо, заснуть... Спать - значит подвешивать физическую и психическую активность, но для этого надо иметь точку подвеса - место. Чтобы заснуть, надо лечь, то есть ограничить существование местом, положением. Сознание, таким образом, выходит из покоя, из положения, из этого уникального отношения с местом. Положение, таким образом, не добавляется к сознанию как действие, на которое оно решается; оно выходит из этого положения... "Здесь", принадлежащее сознанию, место его сна, его бегства в себя принципиально отличается от Да, входящего в хайдеггеровское Dasein. Последнее уже подразумевает мир. "Здесь", с которого начинаем мы, "здесь" положения предшествует всякому акту понимания, всякому горизонту и времени. Это сам факт того, что сознание - это происхождение, что оно начинает с себя, что оно есть существующее. В самой своей жизни как сознанию оно всегда происходит из своего положения, из предсуществующего "отношения" с основанием, местом, которое во сне оно обнимает, исключая все прочее. ...Место, таким образом, до того как быть геометрическим местом и прежде чем быть конкретным окружением хайдеггеровского мира, является основанием. Это ни в коей мере не вещь - не только потому, что в нем обитает душа, но потому, что его бытие принадлежит к порядку события, а не сущностей. Оно не полагается, оно - положение» (Левинас. 46 г.).

15. Понятие гипостазиса у Левинаса, очевидно, связано с событием диады сознание-бес-сознательное, то есть событием сознания, которое всегда появляется вместе со своим основанием. В этом смысле важными представляются такие значения греческого слова «ипостасис», как основание, фундамент, основа, как и внутренняя форма слова, указывающая на постановку и стояние. С другой стороны, Левинас приходит к этому понятию из следующей полемики с феноменологией: «Господство, которое осуществляет существующее над существованием, осуществляется им в мгновение (в неделимом а-томе, ин-дивиде мгновения), которое феноменология полагает как нечто нерасщепляемое. Но можно спросить, просто ли дана эта приверженность существующих Бытию в мгновение (instant)? Не совершается ли она самой постановкой мгновения? Не является ли мгновение тем самым событием, через которое в чис-

том акте полагается существующее сущестительное, которое овладевает этим Бытием?» (Левинас. 46 г.). Таким образом, по поводу мгновения настоящего (в латыни «instans») Левинас вопрошает о по-становке этого мгновения, по-становке на-стоящего. Греческое «ипо-стасис», вероятно, возникает из решения этой проблематики.

По-другому Левинас рассматривает понятие гипостазиса, конституируя его по отношению к анонимному «имеется» через овладение существующим его существованием: «Имеется» безлично не только в смысле, например, Бога Спинозы или мира неодушевленных вещей, объекта в противоположность субъекту, или протяженности в противоположность мысли, или материи - духу. Все эти сущие уже личны, ибо они существующие, они уже предполагают категорию сущестительного, под которую они подходят. Мы же ищем само явление сущестительного. Для обозначения этого явления мы взяли понятие гипостазиса, которое в истории философии обозначало событие, посредством которого действие, выраженное глаголом, становится существующим, обозначенным сущестительным. Гипостазис, появление сущестительного - это не просто появление новой грамматической категории; он означает подвешивание анонимного «имеется», появление частного владения, имени сущестительного... И хотя мы искали гипостазис, а не сознание, мы нашли сознание. Гипостазис, существующий - это сознание, поскольку сознание локализовано и положено, и через акт без трансценденции, акт принятия положения оно приходит в бытие из себя и уже находит убежище в себе от Бытия в себе... Сознание, положение, на-стоящее, «Я» не являются изначально - хотя они являются в конечном счете - существующими. Они - события, посредством которых безымянный глагол «быть» обращается в сущестительные. Они - гипостазис» (Левинас. 46 г.).

Говоря о дальнейшей эволюции мысли Левинаса, можно сказать, что если диада сон-явь сознания, конституируемая через гипостазис, противостоит у него анонимному «имеется», феноменально соответствующему бессоннице или безличному бдению, то в дальнейшем, с введением понятия «лица», непосредственно связанного с событием «Другого», возникает более общее противопоставление: гипостазис - лицо. Таким образом, сам гипостазис открывается как то, что может обрести «лицо», стать лицом. В этом, по

Левинасу, и заключается спасение, избавление от захваченности анонимным «имеется». Безличное бдение бессонницы (вечность), как пограничное между сном и явью сознания (настоящим), преодолевается в пробужденности к Будущему в событии «лица». Таким образом, употребляя слово «ипостазис» применительно к индивиду, Левинас не присваивает ему сущность «лица». Ипостазис - это лишь то, что может обрести свое «лицо» в Другом. Можно сказать, что такова его задача, в отличие от задачи «существовать», как ее формулирует экзистенциализм. При этом надо сказать, что понятие ипостазиса Левинаса, очевидно, отличается от того, как слово «ипостась», то есть по-французски то же самое слово (*l'hypostase*), употребляется в христианском богословии относительно трех ипостасей Троицы, хотя бы по одному тому, что лица Троицы являются лицами изначально, здесь ипостась тождественна лицу. В то же время Левинас употребляет понятие ипостазиса в данной работе лишь по отношению к человеку. Но и по поводу человека - Павла или Петра - в греческой богословской традиции принято употреблять понятие ипостаси. Однако вполне справедливо возникает вопрос, в том же ли смысле, например, Павел ипостась, что и одно из Лиц Троицы? Очевидно, нет, ибо человек, будучи ипостасью, должен лишь обрести свое лицо в Лице Сына Божия, каковое даруется ему по благодати. Поэтому разделение Левинасом применительно к человеку понятий ипостаси (ипостазиса) и лица представляется нам весьма существенным, хотя это и не отменяет вопроса о соотношении его понятия ипостаси, прилагаемого к человеку, и этого же понятия, прилагаемого к человеку в христианском богословии.

16. Тема «загроможденности» у Левинаса удивительным образом совпадает со сходной темой загроможденности, запруженности сознания собою, встречающейся у Сартра в *Бытии и Ничто*. Но если у Сартра эта запруженность собою или «воплощение» сознания связано с состоянием сексуального влечения, то Левинас с помощью «загроможденности» описывает материальность субъекта, проявляющуюся у него не в бытии-для-Другого в сексуальном влечении, но объясняющуюся онтологической связанностью «Я» с «Собою». Характерно, что ниже в этой работе, определяя сартровское «присутствие» (*presence*) как «какое-то ангельское», Левинас

как будто упускает из виду именно случай влечения, понимаемого Сартром как бытие-для-Другого, в котором и происходит воплощение сознания.

17. Ср. об «отвлечениях» (*divertissements*), имеющих во французском одновременно значение «развлечения», в *Мыслях* Паскаля: «Люди не властны уничтожить смерть, горесть, полное неведение, вот они и стараются не думать об этом... Отвлечение - единственная наша утеха в горе и вместе с тем величайшее горе: мешая думать о нашей судьбе, оно незаметно ведет нас к гибели. Не будь у нас развлечения, мы ощутили бы такую томительную тоску, что постарались бы излечить ее средствами не столь эфемерными. Но развлечение забавляет нас, и мы, не замечая этого, спешим к смерти».

18. В обосновании понятий Бытия-в-мире, «мира» и «мировости» Хайдеггер называет сущее, которое мы встречаем в своих занятиях, в практическом обращении, сущевительным «*das Zeug*». Только условно оно может быть переведено как «орудие». Контекст *Бытия и времени* (SZ, I, 3, 68-70) характеризует *das Zeug* как то, что, находясь рядом с нами, в нашем распоряжении, употребляется в определенном порядке и, таким образом, является системой орудий, упорядоченных относительно целей своего назначения, что по-русски можно было бы передать словом «снаряжение».

Хайдеггер пишет: «Строго говоря, нет такой вещи как одно «*das Zeug*», то есть одно снаряжение»...

Введя понятие «снаряжение», или система орудий, Хайдеггер, однако, замечает, что наше практическое обращение направлено не на сами орудия, что то, чем мы заняты, - это работа, то, что должно быть в свое время произведено, и что именно работа (понимаемая здесь не как процесс труда, а как конечный продукт) и несет в себе ту отсылочную тотальность, в рамках которой встречается снаряжение.

Это последнее - понятие работы как продукта, годного к употреблению, - очевидно, и следует сопоставлять с понятием «пища», предлагаемым Левинасом.

19. См. полемику по этому поводу с Хайдеггером в Левинасе. 46 г.: «...Для того чтобы описать бытие-в-мире, этот немецкий философ прибег к онтологической конечности, которой он подчинил объекты в мире. Видя объекты как «материал» в том смысле, в

котором мы говорим о солдатах "человеческий материал", он включил объекты в заботу о существовании (заботу быть), что для него является самой постановкой онтологической проблемы. Но он тем самым не смог признать изначальный мирской характер бытия-в-мире и искренность интенций. Не все, что дано в мире, - это инструмент. Еда - это припасы для тыловых офицеров; дома и кров для них - это "материальная база". Для солдата же его хлеб - шинель и кровать - это не "материал", они не существуют для... но являются целью». И далее: «Структура, в которой объект полностью согласовывается с желанием, - это характеристика всего нашего бытия-в-мире. Нигде в феноменальном порядке объект действия не относится к заботе о существовании, он сам образует наше существование. Мы дышим для дыхания, едим и пьем для еды и питья, мы находим кров, чтобы найти кров, мы учимся, чтобы удовлетворить любопытство... Все это не для жизни, все это жизнь. Жизнь - это искренность... Согласно Хайдеггеру, есть круг, ведущий каждый момент нашего существования к задаче "существовать"; так, поворачивая ручку двери, мы открываем всю тотальность существования, ибо по ту сторону действия мы уже пересекли промежуточные звенья, отделяющие это действие от нашей заботы о самом бытии. Но сознание описывает замкнутый круг, в котором оно пребывает, стирая всякую потустороннюю конечность, круг, где может быть удовлетворение и признание. Этот круг - это мир. В нем, по крайней мере, ослаблена связь с заботой. Только во времена нищеты и лишения тень потусторонней конечности, омрачающей мир, ложится на объект желания. Когда мы едим, пьем и греемся, чтобы не умереть, когда еда становится горючим... мир так же кажется находящимся у конца, перевернувшимся и абсурдным. ...Желание, конечно, не самодостаточно... но в онтологическом приключении мир - это эпизод, далекий от того, чтобы заслужить имя упадка, он имеет свое собственное равновесие, гармонию и положительную онтологическую функцию: возможность вырваться из анонимного бытия. Даже в тот момент, когда мир, казалось, исчезнет, мы все равно принимаем его всерьез и совершаем разумные действия... предельный человек все еще выпивает стакан рома. Звать это повседневным и обличать его как неподлинное - это значит не признавать искренность голода и жажды».

20. Ср. постмодернистское и философское отношение к «земным наслаждениям» Левинаса с «модернистским» подходом Бердяева к тому же вопросу: «Я очень плохо понимаю настроение А. Жида в его *Nourritures terrestres* ("Пища земная") и вижу в этом лишь борьбу пуританина с запретами, наложенными на его жизнь. Я не думаю, что человек рожден для счастья, как птица для полета. Эвдемонистическая мораль ложна. Утверждать нужно не право на счастье каждого человека, а достоинство каждого человека, верховную ценность каждого человека, который не должен быть превращен в средство. Прав Кант, а не эвдемонизм, хотя он и исказил свою правоту формализмом. Персонализм противоположен эвдемонизму» (*Самопознание*).

21. Такое понимание пользования-наслаждения как выхода из себя мы противопоставляем платоновскому. Плагон, изобличая смешанные удовольствия, занимается бухгалтерией: эти удовольствия нечисты, ибо предполагают нехватку, которая все накапливается, тогда как никакой реальной прибыли в активе нет. Но не стоит судить о наслаждении в терминах прибылей и убытков. Следует рассмотреть его в становлении, в его событии, во взаимосвязи с пишущейся в бытии драмой Я, брошенного в диалектику. Вся привлекательность пищи земной, весь юношеский опыт - против платоновской бухгалтерии (*примеч. Левинаса*).

22. Воспользуемся случаем, чтобы вернуться к проблеме, уже затронутой здесь в прекрасной лекции г-на Вэльхенса. Речь идет о Гуссерле. Г-н Вэльхенс полагает, что основание, побудившее Гуссерля перейти от описательной интуиции к трансцендентальной аналитике, было связано с отождествлением умопостигаемости и конструирования; тогда чистое видение не есть умопостигаемость. Я же, напротив, думаю, что гуссерлевское понятие видения уже подразумевает умопостигаемость. Видеть - это уже присваивать и как бы извлекать из собственных глубин встречаемый предмет. В этом смысле «трансцендентальное конструирование» есть просто способ видеть во всей ясности. Это окончательное завершение видения (*примеч. Левинаса*).

23. Поясняя феноменологическое понятие «свет», Левинас пользуется совпадением во французском слове «sens» значений «чувство» и «смысл», а также происхождением от этого корня слова

«sensation» - ощущение, восприятие, впечатление. Таким образом, в отличие, например, от русского, здесь умственное и чувственное оказываются неразрывно связанными: «Sens» - это пронизываемость для ума и одновременно это то, что мы характеризуем как sensation (ощущение). Или мы можем сказать, что это освещенность... Ибо о видении света можно говорить там, где есть чувственное или интеллектуальное восприятие: мы видим тяжесть объекта, вкус рыбы, запах духов, звук инструмента, истину теоремы. Свет, исходит ли он от чувственного или умопостигаемого солнца, является, с тех пор как об этом сказал Платон, условием всех существующих... Какое бы ни было физико-математическое объяснение света, заполняющего нашу вселенную, феноменологически он является условием для феномена, то есть для смысла. Существовая, объект существует для кого-то, он предназначен для кого-то, уже имеет склонность к внутренности и без поглощения в нее, подает себя. То, что извне приходит освещенным, понимается, то есть исходит из нас самих. Свет создает объекты в мире, то есть делает их относящимися к нам. Собственность образует мир, через свет мир дан и постигаем... Чудо света - это сущность мысли: благодаря свету объект, приходя извне, уже является нашим в горизонте, который предшествует ему; приходит извне уже понятым и приходит в бытие так, как будто он исходит из нас, как руководимый нашей свободой. Антитеза априори и постериори - типа созерцание и желание - преодолевается в моменте света» (Левинас. 46 г.).

24. «Иное» в настоящем тексте соответствует в оригинале слову «autre», однако в ряде мест перевода то же слово передано как «другое». Причина этого состоит в том, что если во французском языке нет двух слов для обозначения «иного» и «другого», то русский такую возможность предоставляет. А это, в свою очередь, позволяет подчеркнуть различие понятия «autre», употребляемого, с одной стороны, в платоновском или гегелевском смысле, то есть как противоположное тождественному и снимаемое в своей инаковости через тотализацию (такое autre переводилось как «иное»), а с другой - как поистине иное, инаковость которого удерживается по отношению к бытию (такое autre переводилось как «другое»). Соответственно, «инаковость» (altérité) такого другого передана нами как «другость».

25. Смерть у Хайдеггера - это не «невозможность возможности», как сказал г-н Валь, а «возможность невозможности». Это схоластическое, на первый взгляд, различие имеет первостепенную важность (*примеч. Левинаса*).

26. Autre и autrui.

27. На протяжении всей работы Левинас для обозначения понятия будущего употребляет слово *avenir* - самое обычное для этого во французском. И в силу его общеупотребительности мы вынуждены были и на русский переводить его привычным для обозначения этого понятия словом «будущее». Тем не менее надо иметь в виду, что по внутренней форме слова, которая в дальнейшем используется Левинасом, и по приписываемому этому понятию содержанию, согласующемуся у него с этой внутренней формой, фр. *avenir* и рус. «будущее» не совпадают. *Avenir* образовано от глагола *venir* - приходить. А *venir* - это то, что должно прийти и что, по Левинасу, совершенно другое по отношению к своему наличному бытию, в то время как рус. «будущее» этимологически явственно восходит к «бытию». Если бы не общеупотребительность *avenir*, его точнее всего было бы перевести как «грядущее». И хотя этот церковнославянизм не подходит для перевода в силу вышесказанного, тем не менее весьма характерно, что конституируемое Левинасом понятие не чуждо системе русского языка и оказывается в нем словом, имеющим определенную христианскую семантику. Будущего ждут, а «грядущего чают».

28. Ср. Левинас. 46 г.: «Традиционная философия, и Бергсон, и Хайдеггер в том числе, оставалась в рамках понятия времени, либо взятого чисто внешне по отношению к субъекту, времени-объекта, либо целиком содержащимся в субъекте. Но субъект, о котором шла речь, был всегда одиноким субъектом. Целиком одинокое «Я», монада, уже обладало временем. Обновление, приносимое с собой временем, казалось классической философии событием, которое она могла объяснить монадой, событием отрицания. Именно из-за неопределенности ничто, в котором завершается отрицающее себя мгновение с приходом следующего мгновения, субъект, как казалось, получал свободу. Классическая философия обошла стороной свободу, состоящую не в самоотрицании, но в получении поощрения своему бытию, в самой дружности другого. Она

недооценила дружость другого в диалоге, в котором другой освобождает нас, поскольку она верила, что существует молчаливый диалог души с собой».

29. «Целомудрие» в данном переводе соответствует в оригинале слову *pudeur*. Надо сказать, что перевод его как «целомудрие» является серьезным вопросом, ведь *pudeur* имеет два значения: стыдливость и целомудрие. К тому же во французском есть и другое слово, имеющее по преимуществу значение целомудрия, - *chasteté*. Таким образом, выбор из двух значений, а также в случае выбора «целомудрия» необходимость объяснения, почему Левинас не употребил для его обозначения *chasteté*, входит в задачу интерпретации, происходящей, разумеется, во всем переводе, но особенно существенной в этом ключевом для работы Левинаса месте. Ведь от понимания этого слова в конечном счете зависит и понимание определяемого им понятия тайны, в свою очередь определяющей дружость другого - центральную тему Левинаса.

Если обратиться к ближайшему контексту, где встречается *pudeur*, то на первый взгляд самое естественное перевести его как «стыдливость». Тогда было бы: «Способ существования женского - скрывать себя, и эта сокрытость себя есть не что иное, как стыдливость». Однако в более широком контексте оказывается, что это сокрытие себя не следует понимать как действие некоего субъекта, существующего, пытающегося сокрыться от взгляда иного субъекта в силу «естественной» стыдливости, подобно тому, как это произошло с Адамом и его женой после грехопадения. Левинас пишет: «Положив дружость другого как тайну, определенную, в свою очередь, через *pudeur*, я не полагаю ее как свободу, тождественную моей... я полагаю не иного существующего, противостоящего мне, но дружость».

Что же касается *chasteté*, то оно во французском языке относится к сфере нравственности, подразумевающей волю и усилие, что исключается тем онтологическим смыслом, который слову *pudeur* придает Левинас. Его «целомудрие» - невинность, а не аскеза.

30. Хотя в работе Левинаса вся полемика направлена на концепцию Бытия-с-Другим Хайдеггера и его понимание времени, очевидно, ее можно рассматривать и в контексте вышедшей в 1945 г.

книги М. Мерло-Понти *Феноменология восприятия*. Здесь в заключении главы «Темпоральность» французский феноменолог подходит к проблеме Другого, но фактически уничтожает его другую, помещая Настоящее в качестве среднего члена, в который проецирует себя и в котором узнают себя оба сознания, и в котором они переплетаются. Таким образом, собственное «Я» характеризуется, спустя мгновение, как такое же другое Я, как и действительное «Я» Другого. Но Другой - это не другое Я, он не должен мыслиться мной по аналогии с моим «Я», это истинно Другой - в этом главное возражение и пафос работы Левинаса.

Говоря о полемике Левинаса с экзистенциализмом, можно упомянуть и точку зрения А. Камю. В борьбе с имманентизмом по отношению к будущему, с верой в будущее, представляемое по образу настоящего, общей для «розового» христианства и любого прогрессизма, этот писатель и философ выдвигает идею «творчества без расчета на будущее». Это позиция бойца, готового на смерть. Но философия Левинаса, в отличие от философии Камю и Сартра, сложившаяся не в Соппротивлении, а в лагере, является не подготовкой к смерти, а поиском спасения, поиском смысла жизни. Ведь подвиг заключенного состоял не в том, чтобы быть готовым на смерть, смерть (физическая смерть) здесь очевидна и обыденна, это единственная лагерная повседневность. В отличие от нее пища, сон - это уже моменты подлинности, по крайней мере искренности. Наконец, подлинный смысл обретается у него не в бытии «без расчета на будущее», но в бытии-по-ту-сторону-смерти, бытии для грядущего, что вовсе не означает имманентизма, проецирования будущего. Грядущее Левинаса - это не «будущее», оно не исключает, а включает смерть, но идет за нее. Грядущее - это лицо Другого.

Пользуясь случаем, мы хотели бы выразить признательность О. Ноговицыну, А. Шуфрину и А. Чернякову, принявшим деятельное участие в обсуждении основных понятий работы Левинаса, А. Кузнецовой, подготовившей вместе с нами первый набросок ее перевода, а также Т. Горичевой, впервые познакомившей нас с творчеством философа.
Г. Беневич

HUMANISME
DE L'AUTRE HOMME

Перевод выполнен по изданию:

EMMANUEL LÉVINAS. *HUMANISME DE L'AUTRE HOMME*. PARIS, 1985.

ГУМАНИЗМ ДРУТОГО ЧЕЛОВЕКА

I.

Значение и смысл

1. ЗНАЧЕНИЕ И ВОСПРИНИМАЮЩАЯ
СПОСОБНОСТЬ
2. ЗНАЧЕНИЕ, ЦЕЛОСТНОСТЬ И КУЛЬТУРНО-ЗНАЧИМЫЙ
ЖЕСТ
3. АНТИПЛАТОНИЗМ СОВРЕМЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ ЗНАЧЕНИЯ
4. «ЭКОНОМИЧЕСКОЕ» ЗНАЧЕНИЕ
5. ЕДИНАЯ СМЫСЛОНАПРАВЛЕННОСТЬ (SENS)
6. СМЫСЛОНАПРАВЛЕННОСТЬ И ДЕЛО
7. СМЫСЛОНАПРАВЛЕННОСТЬ И ЭТИКА
8. ПРЕЖДЕ КУЛЬТУРЫ
9. СЛЕД

Реальность, данная воспринимающей способности, и значение, которое она может получить, похоже, отличны одно от другого. Кажется, что сначала нам в опыте явлены содержания - очертания, твердость, шероховатость, цвет, звук, вкус, запах, тепло, тяжесть и т.п., - которые затем оживают благодаря переносу, метафоре, то есть получают дополнительную нагрузку, выводящую их за пределы данности.

Этот перенос можно приписать как недостатку восприятия, так и, напротив, его совершенству, сообразно тому, отсылает ли запредельное, присущее этому переносу, к иным содержаниям, которые отсутствуют в ограниченном поле восприятия, - или тому, что запредельное трансцендентно по отношению к самому строю содержания или данности.

Это непрозрачное прямоугольное и твердое «нечто»

становится книгой, лишь направляя мою мысль к другим данностям, которые пока или уже отсутствуют: к написавшему ее автору, читающей публике, книжной полке, на которой она стоит, и пр. Все участники ситуации заявляют о себе, но они не даны в этом непрозрачном прямоугольном и твердом «не-что», предлежащем моему взору и рукам. Отсутствующие содержания наделяют данность значением. Но раз пришлось прибегнуть к отсутствующему, то это, пожалуй, свидетельствует, что восприятие не справилось со своей задачей, которая заключается в том, чтобы сделать присутствующим, представить. В силу своей конечности восприятие, кажется, не исполнило того, к чему призвано, и этот недостаток оно восполняет, обозначая то, что не смогло прямо представить. Акт означивания, очевидно, беднее акта восприятия. Реальность же по праву и с самого начала обладает неким значением; а реальность и постижимость по объему совпадают. Тождество вещей влечет за собою тождество их значения. Для Бога, способного к безграничному восприятию, не существует никакого значения, отличного от воспринимаемой реальности, а понимание равносильно восприятию.

Такова концепция, свойственная любому интеллектуализму, будь он рационалистическим или эмпирическим, идеалистическим или реалистическим. И для Платона, и для Юма, и для современных логических позитивистов значение сводится к содержаниям, данным сознанию. Источником всякого значения остается созерцание (*l'intuition*); оно в неопосредованности сознания берет данности, каковы бы они ни были -

идеи ли это, отношения или чувственные данные. Значения, передаваемые языком, должны подтверждаться в рефлексии по поводу сознания, на них направленного. Всякая возможная в пользовании языком метафора должна быть возведена к данности, границы которой, как можно подозревать, языковая практика противозаконно преступает. Переносный смысл должен быть оправдан буквальным, доступным созерцанию.

Так, Анатолий Франс в своем *Саду Эпикура*, сводит к элементарному значению высказывание «дух веет, где хочет»^а. Он как бы расчищает заросли метафор, которые, как он полагает, незаметно для нас играют в этом высказывании заглавную партию, уходит от обманчивого очарования языка к атомам опыта. В данном случае это атомы Демокрита и Эпикура. От блеска, производимого их скоплением, Анатолий Франс хочет вернуться к утрюмому дождю отдельных атомов, летящих в пространстве и ударяющих по органам чувства.

Свойственная эмпиризму упрощенность легко преодолима, и для этого нет нужды поступаться чем-либо существенным в созерцательно-интеллектуалистической концепции. Гуссерль, который, впрочем, знаменует собою конец такого понимания значения, не отступает от интеллектуалистической традиции (одна из непоследовательностей его философии, возможно, плодотворных) - значение он осмысляет посредством возвращения к данности. Категориальное усмотрение, то есть понятие, в котором он порывает с сенсуалистическим эмпиризмом, в действительности подхватывает созерцательный подход к значению. Отношения и сущности сами суть дан-

ности, а источник всякой постижимости по-прежнему созерцание. Смысл дан в самой непосредственности (*droiture*), характерной для связи ноззиса и нозмы. Не является ли трансцендентальная философия Гуссерля разновидностью позитивизма, возводящего всякое значение к трансцендентальной описи? Она скрупулезно, словно содержимое папки с ценными бумагами, инвентаризирует гилетические данные и «смысловые ссуды». Даже остающееся неосуществленным дано некоторым образом как выемка - в открытой «означивающей» интенции - и засвидетельствовано как «неоплаченный вексель» ноззиса к нозме. *Terminus a quo* и *terminus ad quem* всякого отсутствия есть данность. Если значения выражаются, то это служит лишь закреплению либо сообщению их, уже подтвержденных в созерцании. Никакой роли ни в конституировании, ни в постижении значений выражение не играет^б.

Однако метафоричность, отсылку к отсутствующему, можно счесть и превосходством, принадлежностью иного строя, совершенно отличного от чистой воспринимающей способности. Так будет, если отсутствующее, к которому направляет переносность, метафоричность, есть не иная данность, но пока лишь будущее или уже прошлое. Тогда значение не служит утешением разочарованности в связи с несбывшимся восприятием; напротив, только благодаря ему возможно восприятие. Чистая воспринимающая способность, как и чисто чувственное незначащее нечто - это просто миф или абстракция. «Бессмысленные» звуковые содержания, вроде гласных, «неявно рождены» значениями, - таков философский

урок знаменитого сонета Рембо⁹. Никакая данность изначально не самотождественна; невозможно, чтобы она появилась в мысли в результате простого соударения с перегородкой воспринимающей способности. Чтобы данность стала дана сознанию, засияла для него, требуется, чтобы она уже оказалась в освещенном поле обзора; так и слово становится понятным из контекста, с которым соотносится. Тогда значение есть само освещение этого кругозора. Но кругозор не есть итог добавления отсутствующих данностей, так как каждая из данностей нуждается в том, чтобы стать определенной и данной. Таково понятие о кругозоре, или мире, осмысляемое по образцу контекста, а в конечном счете - по образцу культуры и языковой деятельности вместе со всеми историческими «нечаянностями» или «уже готовым», что этим подразумевается. Это и есть пространство, в котором отныне располагается значение.

Вычленимых значений, которые приводятся в словарях и сводятся к каким-то содержаниям или данностям, не бывает даже у слов. Слова не застывают в своих буквальных смыслах; да и нет, пожалуй, буквальных смыслов. Слова соотносимы не с содержаниями, которые будто бы обозначают, но прежде всего - и в боковом направлении - с другими словами. Платон, несмотря на всю свою недоверчивость к письменному языку (а в 7-м письме и к языку вообще), указывает в Кратиле, что даже имена, данные богам, то есть имена собственные, условно, наподобие ярлыков, прикрепленные к единичным существам, отсылают посредством своей этимологии к другим сло-

вам, уже не именам собственным^d. К тому же пользование языком соотносится с позициями слушающего и говорящего, со случайностями их истории. Учинить опись всем контекстам употребления языка, всем позициям, в которых могут находиться собеседники, - затея безнадежная. Всякое языковое значение находится в точке слияния бесчисленных семантических рек.

Таков и опыт: подобно языку, он более не составлен из разрозненных элементов, разложенных в евклидовом пространстве по отдельности и напоказ, где каждый из них заметен и значим сам по себе. Они означают нечто, исходя из мира и позиции смотрящего. Мы еще вернемся к существенной роли, которую играет - и в языковой деятельности, и в опыте - кажущаяся случайность позиции, если поверить излагаемой нами теперь теории.

Неверно было бы счесть первичными те значения, которые обыкновенно связываются со словами, используемыми для выражения наших непосредственных чувственных переживаний. Как свидетельствуют бодлеровские «соответствия», чувственные данности выходят посредством своих значений за пределы той стихии, в которой они, казалось бы, заключены. Микелю Дюфрэнну в прекрасной работе *Понятие об априорном* удалось показать, что, например, переживание весны или детства сохраняет свою подлинность и исконность помимо времен года и человеческого возраста^e. А когда другой современный философ говорит о «сумеречных» или «утренних» философиях, то значение этих прилагательных не

связывается непременно с нашим переживанием погодных явлений. Гораздо вероятнее, что переживания утра и вечера погружены в значение, в которое облекается для нас бытие в его единстве, где уже присутствуют и ликование утра, и таинственность вечерних сумерек. Так что выражение «утренняя философия» даже более подлинно, чем «утренняя прохлада»! Ведь значения не приурочены ни к какой специальной объектной области, не являются достоянием какого-то определенного содержания. А возникают они во взаимоотношении и - предвосхищая дальнейшее, скажем об этом уже сейчас - в сгущении всего целиком бытия вокруг говорящего или воспринимающего, который к тому же есть часть этого сгустившегося бытия. В своем исследовании сравнений у Гомера Снелл (цитирую по Карлу Левиту) обращает внимание на то, что если в *Илиаде* стойкое сопротивление напору неприятельской фаланги уподоблено стойкости утеса, о который бьются морские волны, то это не обязательно означает, что человеческое поведение толкуется расширительно и приписывается утесу, - возможно также, что человеческая стойкость понята как камень. Стойкость не является исключительным достоянием ни человека, ни утеса, а сияние не в большей мере присуще майскому дню, чем женскому лицу. Значение предшествует данностям и освещает их.

Вот в этом и заключается великая сила и великая оправданность хайдеггеровских этимологий: исходя из слова с обедненным и уплощенным смыслом, обозначающего вроде бы содержание внешнего или же психологического опыта, они

выводят к объемлющему обстоянию дел, в котором спускается, чтобы светиться, вся целостность переживания. Данность изначально предстает налицо в качестве этого или того, - иными словами, в качестве значения. Переживание, опыт есть прочтение, схватывание смысла, экзегеза, герменевтика, а не созерцание. Это в качестве того, то есть значения, не есть видоизменение, привносимое в уже существовавшее вне всякой языковой деятельности содержание. В языковой деятельности или в мире пребывает все; устройство мира подобно строю языковой деятельности с возможностями, которых не предусматривает никакой словарь. В «это в качестве того» изначально, вне связной речи (*discours*) не даны ни это, ни то. В примере, от которого мы отправлялись, непрозрачное прямоугольное и твердое «нечто» не обретает смысл книги потом, - в своих якобы чувственных элементах оно уже есть означающее. Оно выделяется на освещенном фоне, соотносится с возшедшим солнцем или с включенной лампой, да и с моими глазами, а твердость - с моей рукой. И это не просто органы, схватывающие его в субъекте, который каким-то образом противостоит воспринимаемому объекту, но и нечто, находящееся рядом с этим непрозрачным, в недрах мира, общего и непрозрачности, и твердости, и глазам, и руке, и самому мне как телу. Значение ни в какой миг не рождается впервые из бытия, не имеющего значения, вне исторической позиции, в которой язык говорит. Именно это, конечно, имел в виду тот, кто поведал нам, что язык есть дом бытия.

Отсюда, в направлении, прямо противоположном тому,

что позабавило Анатоля Франса, возникает представление о первичности «переносного смысла», который не появляется в результате простого голого предлежания объекта мышлению. Значащими объекты становятся исходя из языка, а не наоборот, не языковая деятельность - исходя из данных мысли объектов, обозначаемых будто бы словами в качестве знаков.

2. ЗНАЧЕНИЕ, ЦЕЛОСТНОСТЬ И КУЛЬТУРНО-ЗНАЧИМЫЙ ЖЕСТ

Сущность языковой деятельности, которой философы отводят ныне первостепенную роль, - она знаменует само понятие культуры - заключается в том, чтобы высветить, за пределами данности, бытие в его единстве. Данность обретает значение, исходя из этой целостности.

Однако дающая свет целостность не есть итог сложения, будто бы получаемый замершим в своей вечности Богом. Возникновение итоговой целостности не напоминает математическую операцию. Это скорее творческое, заранее непредугадываемое сгущение или устроение, своей новизной и тем, что оно многим обязано истории, напоминающее бергсоновскую интуицию. Соотнесение дающей свет целостности с творческим жестом субъективности очерчивает своеобразие нового подхода к значению, не сводящемуся к объединению дан-

ных в созерцании содержаний, но и не сводящемуся к гегелевской целостности, полагающей себя объективно. Будучи освещающей и необходимой для самого восприятия целостностью, значение есть свободное и творческое устройство: зрящий глаз существенно находится в теле, а тело есть также и рука, и орган членораздельной речи, то есть творческая активность посредством жеста и языковой деятельности. «Позиция смотрящего» не привносит относительности в будто бы безотносительный (*absolu*) строй целостности, отражающейся на безотносительной сетчатке глаза. Взгляд сам есть относительно позиции. Зрение сущностно связано с телом и зависит от глаз, - сущностно, а не просто фактически. Глаз не есть более или менее усовершенствованный инструмент, посредством которого род человеческий осуществляет в эмпирии некое идеальное начинание - без теней, без искажений схватывает в зрении отражение бытия. Как то обстоятельство, что целостность выходит за пределы чувственной данности, так и то, что зрение воплощено в теле, относятся к сущности зрения. Его исконное и конечное назначение не в том, чтобы, как в зеркале, отразить бытие. Зрительную восприимчивость не следует толковать как способность получать впечатления-отпечатки (*impressions*). Философия, например, философия Мерло-Понти, которой мы руководствуемся в данном анализе, достаточно проникательна, чтобы изумиться существенной связанности зрения с глазом. Тело мыслится нераздельным с творческой активностью, с нею нераздельно и трансцендирование, и оно же неотделимо от движений тела*.

Рассмотрим эти основополагающие представления подробнее. Чтобы осветить данность, должно явиться единство бытия; оно уже должно быть, чтобы сущее отразилось в мысли как объект. Ибо оно не может быть отражено в мысли, пока со стороны бытия не осветится рампа и не будет поднят занавес. От этой освещенности полностью зависит выполнение задачи тем, кто должен присутствовать, чтобы «принять отражение». Но ее появление есть процесс сгущения бытия. Кто же осуществит это сгущение? Выходит, что субъект, присутствующий «напротив бытия», чтобы «принять его отражение», находится и со стороны бытия, чтобы осуществить его сгущение. Эта вездесущность есть сама воплощенность, диво (*merveille*) человеческого тела.

Как ни удивительно, гносеологическая схема оказалась перевернутой: работа сознания начинается со стороны предмета или за ним, в кулисах бытия. Сначала бытие должно осветиться и в соотношении с этим сгущением обрести значение, с тем чтобы субъект мог принять его. Однако сгущает бытие и поднимает занавес сам воплощенный субъект. Зритель и есть актер. Зрение не сводится к зрительскому приему спектакля - оно действует и в самом спектакле, зрителем которого является.

С одной стороны, эти ходы (*opérations*) напоминают о синтетической деятельности рассудка, благодаря которой, согласно трансцендентальной философии, становится возможен опыт. Это сопоставление тем оправданнее, что Кант строго разграничил рассудочный синтез и созерцание, как бы от-

казываясь, применительно к занимающей нас области, отождествить схватывающий значение интеллект с усмотрением какой бы то ни было, сколь угодно возвышенной данности^h. Но трансцендентальная работа рассудка не соотносима с рождением значений в конкретных кругозорах восприятия. На них-то и обратил внимание Мерло-Понти.

Сгущение бытия, в котором предметы освещаются и становятся значащими, не есть некое их нагромождение. Оно равнозначно созданию неприродных сущих нового типа, а именно предметов культуры - картин, стихов, мелодий, - но также и воздействию любого, даже самого обыденного языкового или телесного жеста: вызывая к существующим творениям культуры и подразумевая их, он тоже творит. Этими культурными предметами разрозненные сущие или их завалы сплачиваются в целостности; они сияют и озаряют; они, как мы обычно говорим, выражают и освещают свою эпоху. Сплотить воедино, то есть выразить или, иначе говоря, сделать значение возможным - это и есть назначение «предмета как творения или культурно-значимого жеста». Так у выражения появляется новая роль относительно приписывавшейся ему ранее и заключавшейся в том, чтобы служить средством общения или преобразовывать мир согласно нашим потребностям. Новизна этой роли связана со своеобразием той онтологической плоскости, в которой она помещается. Будучи средством общения или знаменуя собою наши практические замыслы, выражение целиком проистекало из предшествующей ему мысли, направлялось изнутри наружу. В своем новом назначении,

взятое на уровне культурного предмета, выражение более не ведомо заранее готовой мыслью. Своим действенным словом или бессловесным жестом субъект отваживается проникнуть в толщу предсуществующих языка и культурного мира (эта толща для него своя, хотя и не познана; чужая, хоть и не неведома); его слово и жест, однажды воплотившись, принадлежат отныне этой толще, только так они и могут перестраивать, переделывать и раскрывать ее на «внутреннем судилище» мысли, границы которого заранее преодолены отвагой культурно-значимого жеста. Культурный поступок выражает не предшествующую ему мысль, но бытие, к которому, будучи воплощенным, он уже принадлежит. Значение не может входить в опись внутреннего пространства мышления. Мышление само включается в Культуру посредством предшествующего и обгоняющего словесного жеста, производимого телом. Освещает ему путь и ведет его объективная Культура, к которой мышление добавляет в словесном творчестве нечто новое¹.

Очевидно, стало быть, что языковая деятельность, посредством которой в бытии возникает значение, есть языковая деятельность умов, воплощенных в телах. Воплощенность для мысли - не случайность, усложняющая ее задачу, искривляющая ее устремленное было прямо к объекту движение. Тело - это то обстоятельство, что мысль погружена в мыслимый ею мир и что, следовательно, мысля его, она его одновременно выражает. Телесный жест - не нервный разряд, но прославление мира, поэзия. Тело есть чувствующее чувст-

мое; в этом, согласно Мерло-Понти, его великое чудо. Оно чувствуемо, но все же еще по сю сторону, при субъекте; оно чувствующее, но уже и по ту сторону, при объектах; теперь мысль не парализована, это не движение вслепую, но творец предметов в культуре. Тело соединяет субъективность процесса восприятия (интенциональности, направленной к объекту) и объективность процесса выражения (работы в воспринимаемом мире, созидающей культурные сущности - язык, стихотворение, картину, симфонию, танец, которые освещают горизонты).

Культурное творчество не прибавляется к воспринимающей способности, а изначально есть ее обратная сторона. Мы субъекты мира и части мира не с двух различных точек зрения, но, в выражении, мы одновременно его субъекты и его часть. Воспринимать - это разом и принимать и выражать в своего рода проlepsисе. Мы умеем жестом подражать зримому и кинестетически совпасть с увиденным жестом - в актах восприятия наше тело также и «представитель» Бытия.

Как видно, во всей этой концепции выражение определяет культуру, культура есть искусство, искусство же, или прославление бытия, составляет первосущность воплощения. Язык как выражение есть прежде всего творческий язык поэзии. Так что искусство - это не блаженное блуждание человека, задумавшего сотворить прекрасное. Культура и художественное творчество суть часть онтологического строя. Они по преимуществу онтологичны - благодаря им возможно постижение бытия. И недаром возвеличивание культуры вооб-

ще и различных культур, возвеличивание художественного аспекта культуры руководит духовной жизнью современности; недаром вовсе не трудоемкие научные изыскания, а музеи и театры, как некогда храмы, причащают нас к бытию, а поэзия слывет молитвой. В художественном выражении бытие спланивается в значение; так появляется изначальный свет, заимствуемый научным познанием. Итак, художественное выражение есть существенное событие в бытии, проявляющее себя посредством художников и философов. Неудивительно, что мысль Мерло-Понти, как представляется, развивалась в сторону сближения с хайдеггеровской. Исключительность места, занимаемого культурным значением между объективностью и субъективностью; культурно-значимая деятельность, снимающая покровы бытия; снимающий эти покровы субъект, облеченный бытием в ранг своего слуги и пастыря, - таковы схемы последних работ Хайдеггера, но и навязчивая тема всей современной мысли - превосходение субъектно-объектной структуры¹. Возможно, в истоках этих философских течений мы обнаружим гегелевское видение субъективности, понимающей себя как неизбежный момент становления, через который бытие выходит из своей безвестности, - видение субъекта как порождаемого логикой бытия.

Символичность значения, неотрывного от языковой деятельности и впитанной ею культуры, никоим образом не следует понимать как немоту созерцания - как то, к чему поневоле обращается разлученное с полнотой бытия и тем самым сведенное к знакам переживание. Символ не есть укор-

2. ЗНАЧЕНИЕ. ЦЕЛОСТНОСТЬ И КУЛЬТУРНО-ЗНАЧИМЫЙ ЖЕСТ

чение будто бы предшествующего ему реального присутствия; он дает больше, чем могла бы воспринять любая восприимчивость мира. Не потому означаемое находится вне данности, что оно вне наших способностей ее ухватить, а интеллектуальным созерцанием мы-де не одарены, но потому, что оно есть означаемое другого порядка, нежели данность для созерцания, даже божественного. Принятие данности не есть изначальный способ отношения к бытию.

3. АНТИПЛАТОНИЗМ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ЗНАЧЕНИЯ

Целостность бытия, где бытие сияет как значение, не есть навечно замершая сущность, она требует собирания и устройства, культурного деяния человека. Бытие в своем единстве, то есть значение, светится в творениях поэтов и художников, но светится по-разному у разных художников одной и той же культуры, разно выражает себя в различных культурах. По Мерло-Понти, это разнообразие выражения не искажает бытия; напротив, в нем сверкает неисчерпаемое богатство его событийности. Всякое творение в культуре охватывает его целиком - и оставляет нетронутым. У Хайдеггера бытие раскрывается из своей сокровенности и тайны несказанного, облекаемого в слова поэтами и философами, хоть те никогда не скажут всего. Все выражения бытия, обретенные и обретаемые им в ходе истории, в таком случае верны - ибо истина

неотделима от своего исторического выражения, а мысль без выражения ничего не мыслит. Итак, современная философия значения, восходит ли она к гегелевским, бергсоновским или феноменологическим корням, в одном основополагающем моменте противостоит Платону; постижимое немислимо вне подсказавшего его становления. Не существует значения в себе, будто бы достижимого для мышления в прыжке через искаженные или верные, но в любом случае ощутимые и ведущие к нему отражения. Чтобы прийти к постижимому, нужно пройти историей: вновь прожить длительность или начать с конкретного восприятия и расположенного в нем употребления языка. Вся живописность истории, все культуры - это вовсе не препятствия, отделявшие нас от существенного и умопостижимого, а ведущие к нему пути. Более того! Они-то и суть единственно возможные пути, они незаменимы, а следовательно, подразумеваются и в самом постижимом.

В свете современной философии, по контрасту с нею, мы лучше понимаем, что значило у Платона - помимо мифического смысла, придаваемого реализму идей, - обособление умопостижимого мира: мир значений предшествует у него выражающим его языковой деятельности и культуре и безразличен к знаковой системе, которую можно изобрести, чтобы представить его мышлению. Он, следовательно, господствует над историческими культурами. Для Платона была бы возможна приближающаяся к нему и потому превосходящая прочие культура, способная понять неокончателность и как бы ребячливость исторических культур; культура, сводящаяся к их

к обесценению и к колонизации мира, начиная со страны, где эта революционная культура впервые возникнет (эта философия превосходит культуры), культура, сводящаяся к переделу мира сообразно вневременному строю идей, подобно платоновскому Государству, расчищающему намеки и наносы истории, - тому государству, откуда изгнаны поэты мимесиса. В самом деле, ведь речи этих поэтов не тому служат, чтобы подводить к вечным и существовавшим прежде выражения значения; они не являются простым пересказом идей - «безыскусным рассказом без подражания» (Гос. 394 b). Поэтическое употребление языка стремится в прямой речи подражать бесчисленным культурам и бесчисленным проявлениям, в которых расцветает каждая из них. Поэты мимесиса вовлечены в становление частных, причудливых и диковинных вещей; выраженная мысль для них, как и для многих наших современников, неотделима от частных, не поддающихся простому пересказу. Потеря, забвение или упразднение этих частных, то есть идиоматизмов, лишила бы человечество бесценных сокровищ значения, невозполнимых без возвращения ко всем этим культурным формам, иными словами, без подражания им.

Для современной философии значение не просто соотносимо с мыслью, а мысль не просто соотносима с языковой деятельностью, что превратило бы значение в безыскусный рассказ. На это интеллектуалистическое построение, в котором интеллектуальное постижение и постижимое находятся в соотнесенности, а их плоскости удерживаются как разные, накладывается их соседствование, рядоположенность,

породнение, объединяющее интеллект и постижимое в пределах единой плоскости мира, которая образует, говоря словами Мерло-Понти, «основополагающую историчность». Любовь к истине, ставившая у Платона чистую мысль лицом к лицу со значением, а теперь, по причине кровного родства интеллекта и постижимого, запутанных в сетях языковой деятельности и рождаемых в выражении, от которого неотделима мысль, - оборачивается кровосмесительным вожделением. Современный философский антиплатонизм заключается как раз в подчинении интеллекта выражению. Тем самым душа лицом к лицу с идеей истолковывается как предельный абстрактный случай соседства в общем мире; согласно этой концепции, направленный на постижимое интеллект сам основывается на бытии, которое эта направленность может лишь осветить. Современная феноменология как никакое иное философское течение выявила трансцендентальное назначение всей конкретной толщи нашего телесного, технического, социального и политического существования, а тем самым и интерференцию, в пределах «основополагающей историчности» - этой новой формы смешанности - трансцендентального отношения с физическими, техническими и культурными связями, конституирующими мир.

Выше мы уже намекнули на сродство Бергсона и феноменологии. Антиплатонизм у Бергсона не сводится к тому, что вновь в целом утверждается значимость становления; он же обнаруживается и в бергсоновской концепции постижения - весьма сходной с феноменологическим антиплатониз-

мом. Когда Бергсон противится отчленению выбора, предстоящего свободному существу, от его прошлого; когда он противится допущению того, что требующая решения задача может быть сформулирована в интеллектуальных, абстрактных терминах, о которых вольно высказаться любое разумное существо, - то постижимое он помещает на продолжении всего конкретного существования индивидуума. Значение предстоящего решения постижимо лишь тем, кто прожил все прошлое, приведшее к этому решению. Прямо, в некоей вспышке молнии среди гонимого ею ночного мрака, значение понять невозможно - необходима вся толща истории.

Для феноменологов, как и для последователей Бергсона, значение неотделимо от подступа к нему. Подступ есть часть значения. Никто и не думает разбирать строительные леса и снимать приставные лестницы. Если платоновская душа, освободившись от конкретных обстоятельств своего телесного и исторического существования, может воспарить в Эмпирей и созерцать там идеи, если раб приходит к тем же истинам, что и его хозяин, лишь бы он «понимал по-гречески», то есть мог установить взаимодействие с хозяином, - то наши современники вопрошают самого Бога, не угодно ли ему стать физиком, заняться лабораторной работой, взвешиваниями и измерениями, чувственным восприятием и даже бесконечным рядом точек зрения, с которых открывается воспринимаемый объект.

Новейшая, дерзновеннейшая и наиболее влиятельная этнография ставит на одну доску культуры во всем их много-

образии. Так политическая работа по деколонизации оказывается связанной с определенной онтологией, с мышлением о бытии, толкуемом исходя из множественного и многосмысленного значения в культуре^k. Эта многозначность смысла, эта сущностная утрата направления является, вероятно, современным выражением атеизма.

В самом деле: множественности значений, прилагаемых к реальности, если исходить из культуры или их множества, противопоставляется закрепленное, выделенное значение, обретаемое миром в связи с человеческими потребностями. Вещам, которые просто даны, потребности придают статус ценностей. В своем стремлении к цели потребности удивительно прямы и нетерпеливы; многообразные возможности значения они используют лишь для того, чтобы выбрать среди них единственный способ удовлетворения. Итак, единый смысл и направление бытию человек придает не прославляя его, но обрабатывая. В этом случае двусмысленность бытия, как и двусмысленность значения, в научно-технической культуре, казалось бы, преодолевается. Так что не стоит увлекаться игрой значений в культуре; скорее следовало бы озабо-

тяться истиной, избавить слово от метафизичности, создав научную или алгоритмическую терминологию, а ту реальность, что сверкает тысячами блесков для восприятия, вставить в перспективу человеческих потребностей и действия, осуществляемого или претерпеваемого Реальностью. Дело было бы за тем, чтобы свести восприятие к науке, выводы которой подкрепляются возможным преобразованием мира, человека - к комплексам психоанализа, а общество - к его хозяйственному устройству. В любом случае - за значением, за метафорой, за сублимацией, за литературой - следовало бы отыскивать смысл. Должны бы существовать «всамделишные» значения - выраженные в научных терминах, направляемые потребностями, а обобщенно - экономикой. В этом случае экономика имеет направленность и значение. Только она обладает секретом собственного, буквального смысла, предшествующего переносному. Значение же внутри культуры, в отрыве от экономического, то есть научно-технического смысла, имело бы тогда ценность симптома, украшения, отвечающего нуждам игры, - значения превратного и обманчивого, внешнего истине. Искренность стремления этого глубоко рационалистического материализма, верность его единству смысла, которое должно предполагаться и многообразием культурных значений, - не подлежит сомнению.

И тем не менее большой заслугой Бергсона и феноменологии остается обнаружение метафоричности отождествления реальности и действительности. Ведь само техническое означивание вселенной есть одна из модальностей культуры -

а именно «сведение» реальности к «объекту вообще», истолкование бытия как предназначенного для Лаборатории или Завода. Навязываемый потребностям научно-технический подход в большей мере видоизменяет, усредняет и творит их, нежели порожден их изначальными непосредственностью и однозначностью. В действительности никакая человеческая потребность не является, как у животного, однозначной. Всякая человеческая потребность уже истолкована культурой. Кажущаяся однозначность может быть присуща разве что потребности, взятой на уровне недоразвитой человеческой природы. С другой стороны, нет уверенности, что научно-техническое значение мира способно «растворить» в себе множество культурно связанных значений. В этом и впрямь в пору усомниться, если констатировать, что национальное местничество, как бы тоже отвечая неким потребностям, представляет заметную угрозу единству нового международного сообщества, создаваемого под знаком современного научного и индустриального развития, и новой расстановке человечества согласно недвусмысленным повелениям материализма. А если так, то местничество - отнюдь не только надстройка. Наконец, формы, в которых проявляется поиск единого смысла-направления бытия сообразно потребностям, - это деяния, направленные на реализацию определенного общества. Они одушевлены жертвенным бескорыстием, что к потребностям никак не относится (если, конечно, не играть словом «потребность»). То есть потребности, дающие бытию будто бы направление и смысл, сами получают его от некоего намерения, ко-

торое из этих потребностей не исходит. Впрочем, этому же учит платоновское *Государство*: хотя государство основано на человеческих потребностях, без философов, укротивших свои потребности и созерцающих идеи и Благо, оно не устоит и даже не сможет возникнуть.

5. ЕДИНАЯ СМЫСЛОПРАВЛЕННОСТЬ (*SENS*)

Хотя недвусмысленность значения бытия, сами поиски которой делают материализму большую честь, невозможно обосновать материалистически, это еще отнюдь не крушение идеала единства, ибо в нем - сила Истины и надежда на взаимопонимание между людьми. Культурно-эстетическое понимание значения не может ни извлечь его из самого себя, ни обойтись без него.

Нам, конечно, скажут, что признание множественности значений в культуре не искажает бытия, напротив: только через эту множественность значения возвышаются до меры и сущности бытия, иными словами, до его способа быть. Бытие, таким образом, не есть возможность застыть в самотождественном парменидовском шаре или завершенном творении. Целостность бытия, исходящая из культур, необозрима ни с

какой выделенной точки. У бытия не одна целостность - их много, и ничто их не объемлет. Никакому окончательному суждению они не подотчетны. Еще скажут, что бытие исторично; чтобы стуситься, оно нуждается в людях и их историческом становлении. Скажут также, что каждый миг единства бытия заключается в том факте, что люди понимают друг друга, - во взаимопроницаемости культур. А при помощи общего языка-посредника, на который переводились бы, независимо от культур, идеальные, идущие от самих значений, их сцепления, что в итоге сделало бы все особенные языки ненужными, - это взаимопроникновение не состоялось бы. Во всей этой концепции проникновение осуществляется, по выражению Мерло-Понти, в боковом направлении. И в самом деле, у француза есть возможность выучить китайский язык и перейти из одной культуры в другую без какого-либо промежуточного эсперанто, который исказил бы оба посредемых языка. Одно только в этой формальной возможности не учтено: необходима направленность, подталкивающая француза как раз к тому, чтобы выучить китайский, а не объявить его варварским (то есть лишенным истинных языковых достоинств) языком, - к тому, чтобы предпочесть речь войне. Здесь словно считают, что равноценность разных культур, открытие их изобилия и признание их богатств само не является плодом некоторой однозначной смыслонаправленности, которой придерживается человечество. Считают словно, что во все времена множественность культур была укоренена в эпохе деколонизации; как будто непонимание, войны и завоевания являются менее

естественными следствиями соседствования множественных выражений бытия, тех многочисленных устроений и соединений, которые оно обретает в различных цивилизациях. Считают словно, что мирное сосуществование не предполагает в бытии некоей усматриваемой единой смыслонаправленности. Так что не следует ли отныне различить, с одной стороны, значения с признанием их множественности в культуре, а с другой, смыслонаправленность и единство бытия, прасобытие, откуда пойдут все прочие ходы мысли и вся историческая жизнь бытия? Возникают ли значения в культуре как некоторые единства из разрозненной данности? Или они получают значение в диалоге с тем, кто есть означающий сам по себе, - с другим? Такие изначальные значения возвыщались бы над сгущениями бытия; и они были бы уже не те упорядочения, которыми (безразлично, каковы они) констатируется, уже вне всякого диалога, значение. Не нуждаются ли значения в единой смыслонаправленности, у которой они заимствовали бы свою значимость?

Мир и языковая деятельность, стоит лишь отвлечься от скромных повседневных задач и обыденных разговоров, утратили однозначность, которая давала бы нам право спросить их о критериях осмысленного. Абсурдность заключается не в бессмыслице, а в разобшенности бесчисленных значений, в отсутствии устрояющей их смыслонаправленности. Недостает смысла смыслов, Рима, куда ведут все пути, симфонии, в которой зазвучали бы все смыслы, нет песни песней. Абсурдность возникает из-за множественности при полном безраз-

личии. Положенные как окончательные, культурные значения суть распад единства. Речь не только о том, чтобы четко определить условия, при которых факты нашего опыта или знаки нашей языковой деятельности порождают в нас чувство понимания или видятся исходящими из здравого намерения либо выразителями порядка и строя. Помимо логико-психологических проблем, речь идет об истинном значении.

Эта утрата единства была возведена - и освящена «навыорот» знаменитым и ставшим расхожим парадоксом о смерти Бога. Таким образом, кризис смысла ощущается современниками как кризис монотеизма. Прежде полагали, что бог вмешивается в человеческую историю на правах некоей бесспорно верховной силы, не зримой очами и не доказуемой разумом, а, следовательно, сверхъестественной или трансцендентной; но его вмешательство находило свое место в системе взаимосвязей и обменов. Вся система устраивалась исходя из озабоченного самим собою человека. Трансцендентный миру бог был-таки связан с миром в хозяйственном единстве. Его воздействие, среди действий всех прочих участвовавших сил, проявлялось в конечном счете как чудо. Это бог - творец чудес, даже в эпоху, когда чудес уже не ждут, сила в мире, остающаяся магической, несмотря на всю свою нравственность: нравственность оборачивается магией, обретая магические свойства; у такого бога можно кланяться. Статус его трансцендентности (несмотря на имманентность его откровения), новой сравнительно с непреодолимой трансцендентностью аристотелевского бога, этой трансцендентности сверхприродно-

го, так и не смогли окончательно определить. Вмешательство сверхприродного бога в известной мере можно было заранее учесть и даже придать ему иное направление, равно как и воздействие других волей и сил, направлявших ход событий. Опровержения и уличения, предъявлявшиеся историей этому хозяйственному устройству, поколебали сверхъестественность провидения не больше, чем отклонения звезд - птоломееву астрономию. Они даже подтверждали ее ценою нескольких новых теологических «эпициклов»¹.

И эта религиозность, которую личность требовала для себя, а не чувствовала себя, напротив, призванной ею, - и этот бог, включенный в хозяйственный кругооборот (оба они, к слову сказать, не исчерпывают собою весть Писания), утратили свое влияние на людей. А потому утратилась и смыслонаправленность мира, обращенного к такому богу. Мы не считаем, что осмысленность может обойтись без Бога или что идея бытия или бытия сущего может его заместить, чтобы вести значения к единству смысла, без чего смысла вообще нет.

Но не из хозяйственного представления о Боге следовало бы исходить, чтобы описать смысл, а сам анализ смысла должен привести к понятию о Боге, которое таит смысл. Смысл невозможен, если исходить из Я, существующего, говоря словами Хайдеггера, так, «что в его бытии речь идет о самом бытии».

Рефлексия по поводу значения в культуре приводит к признанию множественности без единой смыслонаправленности. Казалось бы, это единство очерчивается экономикой и техникой. Однако если культурные значения можно истолковать как надстройку над экономикой, то и экономика, в свою очередь, черпает свои формы в культуре. Двойственность значений свидетельствует о потере направления. Для начала отметим, что эта расплывчатость отвечает, похоже, определенному настроению в философии, которому нравится пребывание в неполяризованном эфире. Ведь смыслонаправленность - это некоторый порыв, вне-себя-бытие-к-другому, не к себе, философия же тяготеет к тому, чтобы вобрать всякое Другое в тождественное и свести дружность на нет. Недоверчивость к любому необдуманному телодвижению; старческая ясность ра-

зума, вобравшая в себя все выходки юности; поступок, заранее возвратившийся к себе в знании, которое его направляет, - пожалуй, это и есть определение философии.

Пусть жизнь первее философии; пусть современная, претендующая на антиинтеллектуализм философия подчеркивает, что существование предшествует сущности, жизнь - интеллекту; пусть у Хайдеггера место созерцания заступают «благодарность» и «послушание» бытию, - современной философии все же по нраву множественность культурных значений; а в бесконечной игре искусства иго дружности снимается с бытия. Философия порождает себя как форму, за которой обнаруживается отказ от вовлеченности в Другого, выжидание в ущерб действию, безразличие к другим, всеохватная аллергия раннего детства философов. Маршрут философии - это по-прежнему одиссея, все ее приключения в мире - лишь возвращение на свой родной остров; это самолюбование в тождественном, непризнание Другого.

Да, но стоит ли отречься от знания и значений, чтобы выйти к смыслу? Разве для того, чтобы культурные значения обрели единую смыслонаправленность, а бытие - единство смысла, нужна направленность вслепую? Но она была бы чем-то скорее инстинктивного, нежели человеческого порядка, где личность предала бы свое личностное призвание, дав поглотить себя располагающему и направляющему ее закону. Нет ли поэтому возможности усмотреть в бытии такую смыслонаправленность, которая соединила бы однозначность со свободой? По крайней мере, такова цель предпринимаемого

нами исследования.

Прежде всего надлежит точно определить условия подобной направленности. Ее можно положить только как движение из самотождественного к Другому как абсолютно другому. Она начинается в тождественном, в том же, в Я; - это не господствующая над Я неодолимая «смыслонаправленность истории», что обесмыслило бы сам факт движения, ибо Другое было бы тогда уже вписано в тождественное, конец - в начало. Свободная же направленность из тождественного к Другому есть Дело.

Но Дело теперь следует помыслить не как поверхностное возмущение неких глубин, тотчас же возвращающихся к самотождественности, вроде энергии, остающейся за всеми своими проявлениями равной себе. Не следует, далее, мыслить дело и как технологию, преобразующую посредством своей знаменитой отрицательности чуждый мир в такой, что его другость превращается в мою идею. Обе эти концепции по-прежнему утверждают бытие как самотождественное и сводят его прасобытие к мысли; мысль же (таков неотменимый урок идеализма) есть мысль о себе, мысль о мысли. Изначальная расположенность к другому становится, в терминологии Эрика Вейля, целостностью или категорией. А промышленное до конца Дело есть движение тождественного к Другому, никогда не возвращающееся к тождественному. Продуманное до конца дело предполагает совершенную щедрость движения тождественного к Другому. Следовательно, оно требует неблагодарности Другого. Ведь благодарность была бы как раз

возвратом движения к исходной точке. Но, с другой стороны, Дело должно отличаться и от игры, приводящей к одним лишь тратам. Это не начинание в чистый убыток себе. Его самотождественность, окаймленная ничто, не справится со всей важностью задачи. Дело не есть ни чистое обретение заслуг, ни чистый нигилизм. Ибо подобно тому, кто находится в погоне за заслугами, деятель-нигилист за кажущейся бесцельностью своего действия берет-таки себя в качестве предела и цели. Итак, Дело есть связь с Другим так, что он достигнут, но не выглядит затронутым. Оно обрисовывается вне той «утруемой улады» неуспехом и утешениями, которыми Ницше определял христианство.

Но этот безвозвратный и притом не в пустоту уход утратил бы также свою безусловную смыслонаправленность, ищи он, как милостыни, награды в непосредственном будущем своего торжества, - то есть если бы он нетерпеливо ждал, когда же восторжествует. Единая смыслонаправленность обратилась бы в обоюдность. Сличая то, с чего он начал и к чему пришел, Деятель утопил бы Дело в подсчетах недостачи подлежащего возмещению, в бухгалтерских операциях. Оно стало бы зависеть от мысли. Будучи же абсолютной смыслонаправленностью на Другое, дело возможно лишь при условии терпения, что в предельном выражении означает для Деятеля - отречься от того, чтобы стать современником завершения своего дела; действовать, не вступая на Землю Обетованную.

То будущее, ради которого совершается такое действо-

вание, сразу же должно быть положено как безразличное к моей смерти. Отличное одновременно от игры и от подсчетов, Дело есть бытие-к-тому-что-по-ту-сторону-моей-смерти. Терпение для Деятеля заключается не в том, чтобы обмануть свою щедрость, дав себе время личного бессмертия. Отречься быть современником торжества своего дела - значит предвидеть это торжество во времени без меня, отслеживать этот мир без меня, отслеживать время за горизонтом моего времени - это эсхатология без упования о себе или же освобождение от своего времени.

Быть для времени, которое станется без меня, для времени после моего времени, по ту сторону знаменитого «бытия-к-смерти» - это не мысль, банально экстраполирующая продолжительность моей жизни, а переход во время Другого. Назвать ли вечностью то, благодаря чему возможен такой переход? Но, по крайней мере, сама возможность жертвы вплоть до этого предельного перехода обнаруживает небезобидность такой экстраполяции - быть к смерти, чтобы быть для того, что после меня.

Будучи абсолютной направленностью тождественного к Другому, дело, таким образом, подобно великодушному порыву юношеского максимализма. Пожалуй, его можно было бы запечатлеть в понятии, прибегнув к греческому термину, означавшему исконно несение службы - не только совершенно бесплатно, но и с затратой исполнителем собственных средств себе в убыток. Это называлось литургия^м. Не будем пока учитывать значение этого слова, употребительное в той

или иной позитивной религии, даже если идея Бога должна некоторым образом явить свой след в конце нашего рассмотрения. С другой стороны, литургия, то есть невознаграждаемое дело, результат которого не предучтен заранее во времени Деятеля и достоверен только для терпения, дело, осуществляемое при полном господстве над моим временем и выходе за него, не стоит в одном ряду «дел» и этики. Оно есть сама этика.

Отношение, которое мы, как кажется, сконструировали, не сконструировано. Полная невознаграждаемость действия, причем отличного от игры, возвышает нашу эпоху, хотя индивидуумы могут и не быть на ее высоте; впрочем, это подчеркивает, что направленность свободна. Нашу эпоху не определить ни как торжество технологии ради технологии, ни как искусство для искусства, ни как эпоху безверия. Она есть действие для мира, который наступит, превосхождение своей эпохи, превосхождение себя, что требует эпифании Другого. Таков основной тезис, отстаиваемый на этих страницах. В бурассольской тюрьме, а позже в крепости Пуртале, Леон Блюм в декабре 1941 года заканчивал одну из своих книг. Там есть такие строки: «Работаем мы в настоящем, а не для него. Сколько раз приходилось мне на публичных собраниях повторять и разъяснять слова Ницше: "Грядущее и отдаленнейшее суть мерило всех нынешних дней"». Неважно, какой философией обосновывает Леон Блюм свою удивительную силу духа, позволяющую ему работать не для современности. Мощь его уверенности несоизмерима с его философией. Это

же 1941 год! - дыра в истории, год, когда нас покинули все видимые боги, когда бог воистину умер или сокрылся в неоткровении. А узник все верит в будущее, о котором нет откровения и призывает работать в настоящем ради отдаленнейших вещей, так веско опровергаемых современностью.

Пошла и низменна деятельность, осуществляемая лишь для непосредственного будущего, то есть, в конечном счете, для нашей жизни. Велико благородство силы, освободившейся от оков настоящего. Но действовать ради вещей отдаленных в пору торжества гитлеризма, в глухие ночные часы, когда часы не бьют, независимо от всякой оценки «наличных сил», - это, бесспорно, верх благородства.

Л итургическая смыслонаправленность Дела проистекает не из потребности. Потребность распахнута в сущий для меня мир, то есть возвращается к себе. Будучи даже духовной, как потребность в спасении, она все же тоска по родине, по возвращению. Потребность и есть возвращение, встревоженность Я о самом себе, эгоизм, праформа самотождественности, присвоение мира с тем, чтобы совпасть с собою и достичь счастья.

П. Валери в своей *Песни колонн* говорит о «желании без изъяна». Это, конечно, ссылка на Платона, обнаружившего в итоге своего рассмотрения чистых удовольствий некое стремление, не обусловленное предвещающей его нехваткой^а. Воспользуемся этим словом «желание». Субъекту, обращенному к самому себе, которого (в формулировке стоиков) харак-

теризует *örni*, или тяга к продлению своего бытия, или для кого (в формулировке Хайдеггера) «речь идет в его бытии о самом этом бытии», который, таким образом, определяется заботой о себе, а в своем счастье завершает свое для-себя-бытие, - мы противопоставляем Желание Другого, исходящее от существа уже удовлетворенного и в этом смысле независимо, не желающего ради себя. Это потребность исчерпавшего потребности: она узнается в потребности в Другом как в некоем Другом, который не есть ни мой враг (как у Гоббса или Гегеля), ни мое «дополнение», как это было в платоновом государстве, учреждавшемся потому, что каждому индивидууму для поддержания своей жизни чего-то недостает. Желание Другого существа, то есть общительность, рождается в существе, у которого всего в достатке, или, точнее говоря, по ту сторону всего, чего могло бы ему не доставать или его удовлетворять. В этом желании Я устремляется к Другому, расширяя тем самым самовластное отождествление Я с самим собой, потребность в чем, предвосхищаемая ее осознанием, есть лишь томление по родине. Движение к Другому - это отнюдь не восполнение или удовлетворение⁶; я ввязываюсь в обстоятельства, которые вроде бы не касались и не должны были затронуть меня: далась мне эта морока! С чего бы это ощущение толчка, когда на меня смотрит Другой, а я равнодушно иду мимо? Отношения с Другим проблематизируют меня, изымают и продолжают изымать меня из меня самого, раскрывая во мне все новые дарования. Я и не знал, что настолько богат, хотя и не вправе теперь оставить что-то себе. Что такое Жела-

ние Другого - влечение или щедрость? Желаемое не исполняет моего Желания, а углубляет его, как бы поит меня новой жаждой. Желание являет себя как доброту. У Достоевского в Преступлении и наказании есть эпизод, когда Соня Мармеладова вглядывается в отчаявшееся лицо Раскольникова, как говорит Достоевский, с «ненасытимым состраданием»^Р. Он не сказал «неисчерпаемое сострадание». Идущее от Сони к Раскольникову сострадание - словно голод, а присутствие Раскольникова питает и возвращает его до бесконечности, за пределы всякого возможного насыщения.

Желание Другого, переживаемое нами в обыденнейшем опыте общения, есть прадвижение, чистое исступление, абсолютная смыслонаправленность. В своем анализе языковой деятельности современная философия вполне обоснованно выделяет герменевтичность ее устройства и помещенное в культуру усилие поглощенного существа, выражающего себя. А не осталось ли забыто третье измерение - по направлению к Другому, которое не просто сотрудничает и соседствует с нами в нашем выражающем, культурно-значимом творчестве, не просто потребляет нашу художественную продукцию, но выступает собеседником, тем, для кого выражение выражает, прославление прославляет, кто есть в одном лице и ориентир направленности, и первое значение? Иными словами, прежде чем стать прославлением бытия, выражение есть связь с тем, для кого выражение что-то выражает и чье присутствие необходимо уже для того, чтобы мой культурно-значимый выразительный жест имел место. Другой напротив меня не включен

в целостность выражаемого бытия. Как тот, для кого я выражаю выражаемое мной, он вновь появляется позади всякого сгущения бытия. Я снова оказываюсь напротив Другого. И он не есть ни культурное значение, ни простая данность. Он есть смысл как первоисток, ибо наделяет смыслом выражение, ибо только через него такой феномен, как значение, внедряется в бытие.

Рассмотрение Желания, понадобившееся нам сначала для того, чтобы различить его и потребность, и обрисовавшее в бытии некий смысл, будет уточнено анализом той дру- гости, к которой устремляется желание.

Поначалу появление Другого происходит, конечно, со- образно появлению любого значения. Другой наличествует в культурном единстве и освещается им, как текст освещается своим контекстом. Он освещен светом мира. Поэтому пости- жение Другого есть герменевтика, экзегеза. Другой дан в кон- кретной целостности, которой он имманентен. А эта целост- ность, согласно замечательным исследованиям Мерло-Понти, которыми мы широко пользовались в первых разделах дан- ной работы, выражается и обнажается от покровов нашим культурным начинанием - телесным, словесным или художе- ственным жестом.

Но в эпифании Другого заключена и своя особая значи- мость, не зависящая от полученного от мира значения.

Другой приходит к нам не только из контекста, он, по- мимо всякого опосредования, есть означающее само по себе. Культурное значение, которое обнаруживается и обнаружи-

вает нечто в горизонтальной плоскости (обнаруживается оно некоторым образом из исторического мира, которому принадлежит, а обнаруживает, как выражаются в феноменологии, горизонты этого мира), это укорененное в мире значение оказывается смято и опрокинуто неким иным, абстрактным (лучше сказать, безотносительным), не встроены в мир присутствием. Это присутствие заключается в том, чтобы прийти к нам, проделать вход. Что можно выразить и так: этот феномен, то есть появление Другого существа, есть лицо (*visage*); или еще так (чтобы указать на это вхождение, которое ново в каждый момент имманентности и сущностной историчности феномена): эпифания лица есть посещение (*visitation*). Если феномен уже так или иначе есть образ, скованное проявление своего пластического и немощного облика, то эпифания лица живет. Его жизнь в том, чтобы прорываться сквозь облик, в которой скрывается, вступая в имманентность, то есть подавая себя как тему, любое сущее.

Другой, являющий себя в лице, каким-то образом прорывает свою же пластическую сущность, - словно некто, видевшийся за прозрачным окном, вдруг его распахивает. Его присутствие состоит в том, чтобы снимать с себя свой облик, уже, однако, его проявляющий. Его явленность - добавок к неизбежному параличу явленности, что описывается формулой: лицо говорит. Явленность лица есть первая связная речь. Говорить - это прежде всего выходить из-за своей кажимости, своего облика; окно в окне.

Итак, посещение лица - вовсе не самораскрытие мира.

Мир конкретен, а лицо абстрактно и наго, обнажено, лишено своего образа. Нагота лица есть единственно возможная в мире нагота сама по себе.

Нагота лица - снятость покровов, отсутствие какого бы то ни было культурного украшения, отрешение, отстранение от своего облика в самих недрах порождения облика. Лицо входит в наш мир из совершенно чуждой сферы, то есть из безотносительного, абсолютного, что, к тому же, есть имя сущностной чуждости. В своей абстрактности знаменательность лица буквально внеобычна, внешня всякому обычаю, всякому миру. Как возможна такая порожденность? Как приход Другого, посещение лица, абсолютное - могут не обратиться в откровение хотя бы в виде символики или внушения? Как лицо может не быть просто верным представлением, в котором Другое отрешается от своей дружности? Чтобы найти ответ, нам предстоит в заключение рассмотреть особенную знаменательность следа и личного «строя», в котором возможна такая знаменательность.

Пока что особо отметим смысл, предполагаемый абстрактностью или наготой лица, прорывающего строй мира, и опрокидывание сознания в ответ на эту «абстрактность». Лицо лишено покровов своего облика и закоченело в своей наготе. Нам предстала нищета. Нагота лица - это крайняя нужда и тем самым мольба в прямой направленности ко мне. Но эта мольба требовательна, это униженность с высоты. И тем самым обнаруживается, что у посещения есть этическое измерение. В самом деле, истинное представление - это по-прежнему воз-

возможность в пределах видимости; да и мир, стучащийся в мышление, ничего не может поделаться со свободной мыслью, способной к внутреннему отказу и уходу в себя с тем, чтобы в точном смысле слова остаться мыслью, свободной перед лицом истины, - вернуться к себе, рефлексировать о себе, утверждать себя источником того, что она получает, а через память совладать и с тем, что ей предшествует; то есть свободная мысль остается тем же, лицо же требует от меня признания, и я не могу ни остаться глухим к его зову, ни забыть его, а это значит, что я не могу уклониться от ответственности за его нищету. Так сознание утрачивает свое первенство.

Присутствие лица означает, таким образом, не подлежащий обсуждению приказ - заповедь, что кладет конец принадлежности сознания самому себе. Лицо проблематизирует сознание. Но проблематизация не сводится к осознанию этой проблематизации. «Абсолютно другое» в сознании не отражается. Оно настолько этому противится, что и это сопротивление не превращается в содержание сознания. Посещение заключается в том, чтобы опрокинуть эгоизм Я, подкрепляющий такое превращение. Лицо ошеломляет целящую в него интенциональность.

Здесь налицо проблематизация сознания, а не сознание проблематизации. Я утрачивает верховенство своего самосовпадения, самоотождествления, в котором сознание, торжествуя, возвращается к самому себе и успокаивается на самом себе. В ответ на требование Другого Я самоизгоняется из этого покоя, а не есть возгордившееся сознание этого изгнания.

Любое самодовольство погубило бы непосредственность (droiture) этического движения.

Но проблематизация той дикой, наивной свободы для себя, уверенной в своем уходе в себя, не сводится лишь к отрицательному движению. Проблематизация себя есть в точности прием у себя абсолютно другого. Эпифания абсолютно другого - это лицо, им Другой окликает меня и, в своей обнаженности и нужде, объявляет мне свое повеление. Само его присутствие требовательно вызывает к ответу. А Я не просто осознает необходимость ответить, как то было бы в случае частного обязательства, долга, о котором следовало бы принять решение. Оно в самом своем положении есть насквозь ответственность, или диакония, как в 53 главе Исаяи.

Отныне быть Я означает невозможность отстраниться от ответственности. На моих плечах словно держится все здание тварного мира. Но ответственность, лишаящая Я его империалистичности и эгоизма, будь то эгоизм личного спасения, не превращает Я в момент вселенского строя, но подтверждает его неповторимость. Неповторимость Я заключается в том, что никто не может ответить вместо меня.

Выявить в Я такую направленность - значит отождествить Я и нравственность. Перед лицом Другого Я бесконечно ответственно. Другое, возбудившее в сознании это этическое движение, внесшее разлад в чистую совесть совпадения себя с собою, влечет за собою некую несоразмерную интенциональности прибавку. Это и есть Желание - гореть огнем, но не огнем потребности, который гасится удовлетворением;

мыслить за пределами того, как мыслится. Вследствие неусваиваемости этой прибавки, вследствие этой запредельности отношение, связывающее Я с Другим, мы назвали идеей Бесконечности. Парадоксальным образом она состоит в том, чтобы мыслить большее, чем то, что мыслится, сберегая тем самым его несоразмерность мысли, вступить в связь в неуловимом, не посягая на его неуловимость. Итак, Бесконечность - это не нечто соотносимое с идеей Бесконечности, ибо эта идея не есть интенциональность, завершающаяся в своем «предмете». Чудо бесконечности в конечности мышления - это опрокидывание интенциональности, того влечения к свету, которое есть интенциональность; в противоположность насыщению, удовлетворяющему интенциональность, бесконечное ошеломляет свою Идею. В отношениях с Бесконечностью Я есть невозможность остановиться в своем движении вперед, невозможность, по выражению Платона в *Федоне*, оставить свой пост; буквально некогда оглянуться, невозможно ускользнуть от ответственности, нет тайника внутренней жизни, чтобы спрятаться в себя; это значит - идти вперед без оглядки на себя. Это и возрастание требовательности к себе: чем больше я беру на себя ответственности, тем больше на мне ее лежит. Это сотканная из «невозможностей» мощь - вот что такое проблематизация сознания и его вхождение в связанность такими отношениями, которые резко отличаются от снятия покровов.

Таким образом, в отношении к лицу в этическом отношении очерчивается прямая смыслонаправленность. У философов же сознание есть сущностно рефлектирующее созна-

ние. По крайней мере, философы схватывают сознание в миг его возврата, принимаемый за его рождение. Оно для них даже в спонтанных и дорефлексивных движениях искоса поглядывает на свой исток и измеряет проделанный путь. В этом буд-то бы и помещается его изначальная сущность - это критика, самообладание, разбор и анализ всякого значения, выходящего за пределы самости. Ответственность, однако же, не слепа и не беспамятна; но сквозь все ходы мысли, в которых она разворачивается, ею движет крайняя неотложность; точнее, она совпадает с ней. «Некогда оглянуться», как только что было сказано, и это не злой удел неловкого или несчастного сознания, «захлестнутого потоком событий» или «барахтающегося» в них, а полнейшая строгость внерефлексивной установки, первозданной прямоты, смыслонаправленности в бытии. «Отчего внерефлексивное так противится рефлексии?» - этот вопрос Мерло-Понти задавал в апреле 1957 г. в Руайомоне в связи с проблемами, поставленными в гуссерлевской теории феноменологической редукции. Возможно, в нашем анализе смыслонаправленности есть ответ на этот фундаментальный вопрос, который Мерло-Понти отказывался решать простой ссылкой на конечность субъекта, неспособного к всеобъемлющей рефлексии. «Обратись к истине всей своей души» - этот платоновский наказ не сводится к здравому педагогическому приему, обучающему стараниям и искренности. Не указывает ли он на некую предельную, самую скрытную из возможных уклончивость души, упорно рефлектирующей перед лицом Блага о Самости, останавливая тем самым движение к Другому?

Возможно, сила, с которой «внеорефлексивное противится рефлексии», это сама Воля, первая и последняя, альфа и омега всякого Представления? И не есть ли тогда воля в сущности скорее смирение, нежели воля к власти? Такое смирение не нужно смешивать с сомнительным отрицанием Самости, кичащимся своей доблестью, которую оно тотчас же распознает в рефлексии. Это смирение того, кому «некогда» вернуться к себе, кто ничего не предпринимает для «отрицания» себя, кроме отречения в прямолинейном движении Дела в бесконечность Другого.

Утвердить подобную смыслонаправленность, положить над и под любыми рефлексиями внеорефлексивное сознание, подметить, одним словом, в глубине Я недвусмысленную искренность и смирение слуги, которых никакой трансцендентальный метод не сможет ни исказить, ни освоить, - значит обеспечить необходимые условия для возвышающегося во всяком значении «запредельного данности», - для животворящей его метафоры, этого языкового чуда, «словесные истоки» которого философский анализ будет непрестанно избличать, но так и не разрушит очевидной интенции, которую оно исполнено. Какую бы ни была психологическая, социальная или филологическая история запредельного, порождаемого метафорой, у него есть смысл, выходящий за пределы этой истории; за языковой деятельностью необходимо признать ее способность порождать иллюзии, но это для здравого мышления не отменит того, что запредельно иллюзиям. Конечно, в том и состоит роль рефлексии, чтобы возвести значения к их

подсознательным, социальным или языковым субъективным истокам и составить их трансцендентальную опись. Но этот метод, по праву развенчивающий многие авторитеты, предре-шает существенный результат: он заранее не допускает, что у значения вообще может быть трансцендентная цель. Любое Другое уже прежде всякого исследования превращено им в то же, хотя в своей оздоравливающей работе рефлексия сама пользуется-таки этими понятиями, скажем, запредельным, от-носительно которого находит свое место имманентность, - а оно без искренности и прямой направленности «безвозврат-ного сознания» потеряло бы всякое значение. Ничто одухо-творенное не случается помимо психологических, социальных или языковых истоков, - кроме самого одухотворения.

Но это «внерефлексивное» сознание не есть просто непосредственное, дорефлексивное, наивное сознание; оно не докритично. Обнаружить в нравственных отношениях еди-ную смыслонаправленность в точности означает положить Я как уже проблематизированное Другим, которого оно жела-ет, а следовательно, как подверженное критике в самом пря-мом его движении. Вот почему проблематизация сознания не есть изначально сознание проблематизации. Первая обуслов-ливает второе. Как могла бы вернуться к себе непосредствен-ная мысль, если бы ее не проблематизировало Другое, Внеш-нее? И как могла бы, в хлопотах порученной рефлексии то-тальной критики, подняться новая наивность рефлексии, сни-мающая начальную наивность? Итак, догматическая наивность Я размывается перед лицом Другого, требующего от него боль-

ше, чем Я смогло бы непосредственно.

Но предельная точка подобного, одновременно критического и самопроизвольного, движения (строго говоря, это не есть предельная точка, ибо это не конец, а первоначало, порождающее вознаградимое дело, литургию), не называется уже бытием. Пожалуй, именно здесь пора заметить, что философское продумывание оказалось перед необходимостью прибегнуть к таким понятиям, как Бесконечность или Бог.

В заключение скажем, что прежде культуры и эстетики значение пребывает в этике, предпосылке любой культуры и любого значения. Мораль культуре не принадлежит - она позволяет о ней судить, открывает третье измерение, высь. Вись устрояет бытие.

Вись вносит в бытие смыслонаправленность. Она переживается уже в опыте бытия человеческого тела. Она же побуждает человеческие сообщества к воздвижению алтарей. Не потому бытие человека помечено знаком выси, что посредством своих тел люди обладают опытом вертикальности, а напротив: бытие устрояется согласно выси, а потому тело человеческое находится в пространстве с различными верхом и низом, с открытым небом, а оно для князя Андрея у Толстого (о цвете, заметим, в тексте ни слова) - это сама высь.

В высшей степени важно подчеркнуть, что смыслонаправленность первее культурных знаков. Если всякое значение привязывать к культуре, не усматривать разницы между значением и культурным выражением, значением и искусством, расширяющим возможности культурного выражения, то надо признать, что Дух во всех культурных индивидуальностях осуществляется в равной мере. Тогда окажется, что никакое значение нельзя отделить от этих бесчисленных культур, а потому нет возможности вынести о них суждение. Всеобщность тогда возможна будет только, по выражению Мерло-Понти, «в боковом направлении».

Заключается же она в таком случае в способности проникнуть в одну культуру из другой - как учат чужой язык с опорой на свой родной. Тогда придется отступить от замысла всеобщей грамматики и построенного на ней, как на костяке, алгоритмического языка. Никакое прямое или по природе предпочтительное сообщение с миром идей будет невозможно. Словом, подобный подход к всеобщности выражает столь характерное для нашей эпохи коренное несогласие с колонизаторской культурной экспансией. Культивирование и колонизация в нем сущностно разделены. Мы оказываемся полярно далеки от того, к чему призывал нас Леон Брюншвик (да и враждебный к поэтам мимесиса Платон): прогресс европейского сознания не сводится более к очистке мышления от культурных наслоений и частных особенностей языка, которые вовсе не означают постижимого, а, напротив, увековечивают ребячество. Леон Брюншвик, впрочем, и не мог учить нас ни-

чему, кроме великодушия; но для него великодушие и достоинство западного мира сводились бы к освобождению истины от ее культурных предположенностей, чтобы вместе с Платоном устремиться к самим значениям, отделенным тем самым от становления. Опасности такой концепции очевидны. Высвобождение умов из-под опеки может стать предлогом для эксплуатации и насилия. От философии требовалось, чтобы она осудила расплывчатость, указала на значения, возвышающиеся на горизонте культур, и на превосходство западной культуры как культурно-исторически обусловленной. Требовалось, стало быть, чтобы философия встала в один ряд с современной этнологией. Вот вам и победа над платонизмом! Но побежден он во имя самого великодушия западного мышления - в людях оно усматривает абстрактного человека, провозглашает абсолютную ценность личности, а оказываемое ей почтение распространяет на культуры, в которых эти личности пребывают и выражают себя. Платонизм побежден с помощью тех самых средств, которые выработаны восходящим к Платону всеобщим мышлением - этой ославленной европейской цивилизацией, которая смогла понять частные культуры; сами же они никогда ничего не понимали.

Но в этих переплясах неисчислимых и равноценных культур, где каждая оправдана в своем особенном контексте, порождается мир, от европоцентризма, конечно, избавленный, но попутно и лишенный направленности. Увидеть в значении докультурную ситуацию, увидеть языковую деятельность, исходя из откровения Другого, что в то же время есть рожде-

ние нравственности, - в человеческом взгляде, направленном на человека как на абстрактного человека, вне всякой культуры, в наготу его лица - значит по-новому вернуться к платонизму. Это также открывает возможность судить о цивилизациях, исходя из этики. Значение, то есть постижимое, сводится для бытия к тому, чтобы явить себя в своей внеисторической простоте, в совершенно неопикуемой и несводимой обнаженности, к тому, чтобы существовать «прежде» культуры и «прежде» истории. Платонизм как утверждение человеческого начала, независимо от истории и культуры, вновь обнаруживается у Гуссерля - в том упорстве, с которым он постулирует феноменологическую редукцию и (с меньшим правом) конституирование мира и культуры в трансцендентально-усматривающем сознании. Избранный им путь обращения к такому платонизму не непреложен, и мы надеемся, что отыскали непосредственность значения иным способом. А именно, постижимая явленность должна создаваться в прямой устремленности нравственности и Дела, она должна положить пределы историческому пониманию мира и означать возврат к греческой мудрости, пусть и опосредованный всем развитием современной философии.

Ни вещи, ни воспринимаемый мир, ни мир науки не позволяют достигнуть нормы абсолютного. Это творения культуры, и они омыты историей. Нормы же морали не плывут в океане истории и культуры. Они даже и не выступающие из него островки, ибо только через них возможно любое значение, даже культурное, только они позволяют судить о культурах.

Н о развитое исходя из эпифании лица понятие о смыслонаправленности, позволившее нам положить ее «прежде истории», ставит проблему, решение которой нам хотелось бы в заключение наметить. Не есть ли то «запредельное», откуда приходит лицо и которое удерживает сознание в его неопосредованности, тоже в свою очередь некая понятая и раскрытая идея?

Сверхобычное переживание Входа и Посещения сохраняет свою значимость потому, что запредельное - это не просто декорация, откуда нас призывает лицо; это не «другой мир» позади этого мира. Запредельное находится за пределами этого мира, иными словами, за пределами всякого раскрытия, как Единое в первой гипотезе Парменида, превосходящее всякое знание, будь оно символическим или означаемым. «Ни подоб-

но, ни неподобно, ни тождественно, ни нетождественно», - говорит Платон о Едином, как раз исключая для него всякое, хотя бы и косвенное, откровение. Ибо даже символ возвращал бы символизируемое в мир, где сам появляется. Но какой же тогда может быть эта связь с отсутствием, совершенно отторженным от раскрытия и сокрытия, и каково это отсутствие, благодаря которому возможно посещение, не сводящееся при этом к потаенности, ибо это отсутствие значимо, хотя его значимость и не превращает Другое в тождественное?

Лицо абстрактно. Конечно, эта абстрактность не подобна сырой чувственной данности эмпириков. Она и не мгновенный разрез во времени, в котором время будто бы «пересекается» с вечностью. Ведь мгновение принадлежит миру - этот разрез не кровоточит. Абстрактность же лица есть посещение и приход, расстраивающий имманентность, но не закрепляющийся в горизонтах мира. Абстрактность его получается не в логическом процессе, исходящем из субстанции сущих и вообще индивидуального. Напротив, она направляется к сущим, но не впутывается в них, отступает, отрешается от них. Необычайность ее - от той нездешности, откуда она приходит и куда сразу отступает. Но этот приход из нездешности не есть символическая отсылка к нездешности как к отправной точке. Лицо предстает в своей наготe; это не облик, запечатлевающий (то есть одновременно скрывающий и показывающий) глубину; не феномен, прикрывающий (то есть таящий и одновременно выдающий) вещь в себе. Иначе лицо совпадало бы с нехваткой, именно это предполагающей. Как примечательно

скажет Сартр, не доводя, впрочем, анализа до конца: Другой - это чистая дыра в мире. Он берется от абсолютно отсутствующего. Его связь с абсолютно отсутствующим, откуда оно приходит, не указывает, не раскрывает Отсутствующего, и все же в лице у Отсутствующего есть значение. Но для отсутствующего эта значимость не есть некая подача себя как выемки в присутствии лица, что вновь вернуло бы нас к своего рода раскрытию. Связь, идущая от лица к Отсутствующему, вне всякого откровения и всякого сокровения, при этом третий путь этими противоположностями исключен. Но как же он возможен? Впрочем, не ищем ли мы по-прежнему то, откуда берется лицо, как некую сферу, место, мир? Вполне ли мы блюдем запрет на поиски запредельного как мира за нашим миром? Выходит, здесь все еще предполагается бытийный строй, где не предусмотрено иного статуса, помимо открываемого и скрываемого. В бытии данная откровением трансцендентность обращается в имманентность, сверхобычное встраивается в строй, Другое вбирается тождественным. Не отвечаем ли мы в присутствии Другого на некий «приказ», значимость которого пребывает необратимым разладом, бесповоротно минувшим прошлым? Такая значимость - это значимость следа. Запредельное, откуда приходит лицо, значимо так, как след. Лицо находится в следе абсолютно минувшего, абсолютно прошедшего Отсутствующего, отступившего в «того древней, что было древле», говоря словами Поля Валери, и чего никакая интроспекция не отыщет в Самости. Лицо - то единственное окно, в котором значимость трансцендентного (запредельного) не

отменяет трансцендентности, дабы впустить ее в строй имманентного; где, напротив, трансцендентность противится имманентности именно в качестве всегда минувшей трансцендентности трансцендентного. В следе связь означаемого и значения - это не соотнесенность, но сама косвенность (*irrectitude*). Связь знака с означаемым, кажущаяся опосредованной и не прямой, принадлежит порядку соотнесенности, она все еще прямая и тем самым раскрывающая, чем сводит трансцендентность на нет. Значимость следа дает нам «боковую» и непрямую связь (что немыслимо в строе раскрытия и бытия), соответствующую необратимому прошлому. Никакая память не смогла бы отследить это прошлое по его следу. Это незапамятное прошлое, а быть может, и вечность, значимость которой упорно отсылает к прошлому.

Вечность есть необратимость времени, исток и прибежище прошлого. Значимость следа не преобразуется тотчас же в неопосредованность, характерную для знака, открывающего и вводящего означаемое. Отсутствующее в имманентности, - и это потому, что след значим за пределами бытия. Личный «приказ», к которому нас обязывает лицо, находится за пределами бытия. За пределами бытия - это Третье Лицо, которое не определяется тем же, самотождеством. Оно есть возможность третьего направления - сущностной косвенности, неуловимой в присущей бытию двухполюсной игре имманентности и трансцендентности, в которой имманентность всякий раз выигрывает у трансцендентности. Вид, принимаемый необратимо прошедшим посредством следа, есть «тот»².

Запредельное, откуда пришло лицо, - в третьем лице. Местомимением «тот» выражается в нем невыразимая, иначе говоря, избегнувшая всякого откровения и всякого сокровения необратимость, которая в этом смысле абсолютно необъемлема, или абсолютна; это трансцендирование в отделенное, абсолютно прошлое. Тойность третьего лица - это условие необратимости.

Это третье лицо, уже удалившееся в лице от всякого откровения и всякого сокровения - то есть прошедшее, - эта тойность не нечто «меньшее бытия» сравнительно с миром, куда проникает лицо; в нем вся огромность, вся безмерность, вся бесконечность абсолютно Другого, ускользающего от онтологии. Верховное присутствие лица неотделимо от этого верховного и необратимого отсутствия, обосновывающего самое возвышенность посещения.

Если значимость следа в том, чтобы означать, но при этом не проявлять, если она устанавливает личностную, этическую, обязывающую и не раскрывающую связь с тойностью; если, таким образом, след не есть достояние феноменологии - постижения того, что проявляется или сокрывается, - то попробуем все же добраться до него иным путем; будем искать эту значимость, отправляясь от прерываемой ею феноменологии.

След - не просто знак вроде других знаков, хотя играет и эту роль. Его можно принять за знак. Сыщик обследует место преступления в поисках разоблачающих преступника знаков - всего того, что свидетельствует о его вольных или не-

вольных действиях; охотник выслеживает дичь, читая по следам, что делал и куда пошел зверь, которого он хочет подстрелить; историк, постигая то, что осталось от бывшего существования древних цивилизаций, открывает их как горизонты нашего мира. Все упорядочивается в строе мира, где каждая вещь проясняет другую или проясняется в зависимости от нее. Но даже если принять, таким образом, след за знак, у него, сравнительно с прочими знаками, останется нечто, присущее только ему: он нечто означает помимо всякого намерения оставить знак; он не есть цель никакого замысла. Когда в сделках «оплачивают по чеку», чтобы от платежа остался след, то след вписывается все в тот же строй мира.

Подлинный след, напротив, строй мира нарушает, он накладывается, напечатывается поверх него. Его исконная значимость проступает в отпечатке, оставленном тем, кто заметал следы, - скажем, стараясь совершить идеальное преступление. Наследивший, стирая следы, ни сказать, ни сделать своими следами ничего не хотел. Он нарушил порядок непоправимым образом, ибо он абсолютно прошел, в прошлом. Бытие как оставление следа - это уход, прехождение, отстранение.

Но в этом смысле всякий след есть знак. Вдобавок к тому, что знак означает, он есть прошлое того, кто подал знак. Значимость следа удваивает значимость поданного с целью коммуникации знака. Знак располагается в этом следе. Для письма, к примеру, эта значимость заключалась бы в его почерке и стиле, во всем том, благодаря чему в самой передаче сообще-

ния, схватываемого нами посредством употребления языка в письме и его искренности, некто просто проходит мимо. В свою очередь, этот след тоже может быть принят за знак. Графолог, знаток стилей, психоаналитик сможет истолковать своеобразную значимость следа, сыскать запечатанные в нем или бессознательные, но реальные намерения отправившего послание. Стало быть, то в начертании и стиле письма, что останется следом в его личности, не означает ни одного из этих намерений, ни одного из этих качеств, решительно ничего не проясняет и не скрывает. В следе прошло абсолютно завершенное (*révolu*) прошлое. В нем запечатана неотменимая его завершенность (*révolution*). В этом следе упраздняется прояснение, восстанавливающее прежний мир, возвращающее обратно к нему, которое свойственно знаку или значению.

Но не окажется ли тогда след весомостью бытия, помимо его поступков и слов, весомого не своим присутствием, помещающим его в мир, но своею необратимостью, отрешенностью? Тогда след - это сама нестираемость бытия, его всемогущество по отношению к любой отрицательности, его необъятность, неспособная замкнуться в себе и, некоторым образом, слишком великая для того, чтобы быть скромной, - то есть слишком великая для внутреннего мира, для Самости. И в самом деле, нам очень хотелось сказать, что след не устанавливает связь с тем, что будто бы меньше бытия, но что он связывает обязательством к Бесконечности, к абсолютно Другому. Однако это сверхпревосходство, эта высь, это непрестанное вхождение в мощь, это бесконечное преувеличение

или вздорожание, эта - скажем же наконец - божественность не выводится ни из бытия сущего, ни из его откровения, пусть даже современного некоей потаенности, ни из «конкретной длительности». Ибо они что-то значат по связи с прошлым, которое в следе не указывается и не знаменуется; в нем оно разрушает строй, не совпадая ни с откровением, ни с сокровением.

След - это пространственная вставка во времени, точка, где мир склоняется к прошлому и некоему времени. Это время - пристанище Другого, а потому оно никоим образом не есть обветшание цельной в воспоминании длительности. Превосходство утверждено не присутствием в мире, а неотменимой трансцендентностью. Это не модуляция бытия сущего. В качестве того и третьего лица оно некоторым образом вне различения бытия и сущего. Лишь трансцендирующее мир, то есть абсолютное существо, может оставить след. След - это присутствие того, чего, строго говоря, никогда здесь не было, что всегда уже прошло. Плотин постигал исхождение из Единого как не колеблющее ни неизменности, ни абсолютной особости Единого. Это и есть то, поначалу чисто диалектическое и как бы словесное, обстояние дел (оно повторяется в связи с Умом и Душою, пребывающими по своему началу в своей высшей части, и склоняющимися лишь своей нижней частью - что еще и изобразительно), очерчиваемое в мире исключительной значимостью следа. «В том, что касается до начала первее суших, Единое остается в самом себе. Но, оставаясь, оно вовсе не отлично от себя, производящего сушие согласно

себе, ему довлеет порождать их... здесь след Единого порождает сущность и бытие, которое не есть след Единого» (*Энеиды*, V, 5). То, что в любом следе эмпирически прошедшего сохраняет свою особую следовую значимость помимо знака, которым может стать, возможно лишь благодаря расположенности в следе трансцендентности. Положенность в следе, названная нами тойностью, зарождается не в вещах, ибо они сами по себе следов не оставляют; они производят следствия, то есть остаются в мире. Допустим, один камень оставил царапину на другом. Царапину, конечно, можно принять за след; в действительности, если не было державшего камень человека, это просто следствие. Она вовсе не след, как и лесной пожар - не след удара молнии. Даже разделенные во времени, причина и следствие принадлежат одному миру. В вещах все напоказ, даже неизвестное: следы-отметины на них составляют часть этой полноты присутствия (здесь и теперь бытия); у их истории нет прошлого. В своем же качестве след не просто отсылает к прошлому, он и есть проход к этому прошлому, которое удаленнее, чем любое прошлое и любое будущее, ибо они все еще находят свое место в моем времени; это переход к прошлому Другого, где виднеется вечность, - к абсолютному, воссоединяющему все времена прошлому.

Абсолютность присутствия Другого, утвердившая истолкование его эпифании в беспримерной неопосредованности обращения на ты, это не просто присутствие, как, в конечном счете, присутствуют и вещи. Их присутствие (здесь и теперь бытие) все еще принадлежит теперешности моей жизни. Все,

из чего складывается моя жизнь с ее прошлым и будущим, сгущено в теперешнем, в котором ко мне приходят вещи. А лицо сияет в следе Другого - предстающее здесь тотчас отрешается от моей жизни, да и посещает меня как уже отрешенное. Некто уже прошел. След его не означает его прошлого, как не означает и его труда или пользования миром, это сам разлад, отпечатанный (хочется сказать - отчеканенный) с неопровержимой значительностью.

Тойность этого Того - не в находящейся в нашем распоряжении вещи; у Бубера и Габриеля Марселя были основания говорить о Ты, как описывающем встречу человека с человеком. Здесь нет встречного движения, добавляющегося к неподвижному лицу. Движение и есть лицо. Лицо само по себе есть посещение и трансцендирование. Но будучи совершенно открытым, лицо может одновременно пребывать в самом себе, ибо оно находится в следе тойности. Тойность есть источник дружности бытия, в которой, искажая ее, соучаствует в себе бытие объективности.

Бог, иже прошел - не прообраз, и лицо - не образ его.

Быть по образу Божию - это значит не быть иконой Бога, а пребывать в его следе. Бог, данный в откровении иудейско-христианской духовности, сохраняет всю бесконечность своего отсутствия; она в самом личном «повелении». Являет он себя только через след, как в 33 главе Исхода. Идти к нему - это не значит идти по этому следу, который не есть знак. Это значит идти к Другим, находящимся в следе тойности. Именно благодаря тойности, расположенной за пределами взаимных хозяй-

ственных расчетов и мира, бытие имеет смысл. Но он - не конечная причина.

Ибо конца, конечной точки - нет. Устремленное к абсолютно Другому Желание не погаснет, как потребность, в счастье.

II.

ГУМАНИЗМ И БЕЗНАЧАЛИЕ

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.

*Ich liebe den, dessen Seele übervoll ist, so
daß er sich selber vergißt, und alle Dinge in ihm
sind: so werden alle Dinge sein Untergang.*

Ницше, *Заратустра*, Пролог, 4

*Я люблю того, чья душа переполнена
так, что он забавляет самого себя, и все вещи
содержатся в нем: так становятся все вещи
его гибелью.*

(Перевод Ю. М. Антоновского)

Кризис гуманизма в нашу эпоху проистекает, несомненно, из опыта человеческой безуспешности, которую выдает и само изобилие наших средств деятельности, и размах наших притязаний. В этом мире, где вещи на своем месте, где глаза, руки и ноги умеют их отыскать, а наука расширяет топографию пространства восприятия и практики, хотя и переделывает его; где, как и следует быть, находятся города и поля, а люди живут в них и числятся, принадлежа к разным совокупностям, среди сущих, - во всей этой реальности «с лицевой стороны» бессмыслица, к которой приводят провалы обширных начинаний (политика и технология отрицают в них под конец замыслы, ими же движущие), дает нам урок шаткости человека, игрушки своих же творений. Оставшиеся без погребения убитые в войнах и лагерях уничтожения свидетель-

ствуют о смерти без всякого будущего; забота о самом себе становится трагикомической, а притязания разумного животного на выделенное место в космосе и на свою способность господствовать над целостностью бытия и объединять ее в самосознании - иллюзорными.

Да и самосознание тоже распадается. Психоанализ подтверждает неустойчивость и превратность самосовпадения в *cogito*, но ведь именно оно призвано было положить конец плутням лукавого гения и восстановить во вселенной, ставшей подозрительной во всем, ее былую надежность. Самосовпадение в сознании, где есть, находится бытие после Декарта, являет Другому (и тотчас же самому субъекту) зрелище беспомощной игрушки различных позывов, влияний, языка, складывающихся в маску-личину, и этот кто-то или никто, это лицо лишь чисто эмпирически обладает некоторой устойчивостью. А потому основанный на *cogito* мир представляется человеческим, слишком человеческим, так что впору искать истины в бытии, в объективности в «превосходной степени», очищенной от всякой «идеологии» и следов человека.

Можно, конечно, спросить себя, откуда берется та непоследовательность, с которой антигуманизм еще оставляет за человеком способность к открытию истинного знания: разве, в конечном счете, знание не приходит через самосознание? А гуманитарные науки, для которых ничто так не подозрительно, как нянчащееся с собою, оглядывающееся на себя Я (тогда как бытие его разворачивается вне его), и ничто так не ужасно, как утробное урчание культурных значений, когда за них бе-

рется изнутри субъективность (тогда как их формальное выражение упрощает их и объясняет¹), - разве не прибегают они к посредничеству человека-ученого?

Но эти старые возражения небезызвестны и социологии, и психоанализу знания, и не за ними последнее слово. Дело в том, что формалистическое «опровержение», справляющее победу над субъективистским релятивизмом (усомниться в субъективном - это же подтвердить значимость усомнившегося субъективного!), само не может ускользнуть от скептического оспаривания, возрождающегося из пепла, и в этой дискуссии словно нельзя сказать последнего слова; логос, то есть то, что само по себе есть начало, исток, ἀρχή (коррелят пустоты без прошлого - свободы), здесь словно затопляется непрерывно пра-изначальным; а субъективность словно бы не свободна прилепиться к одной из предстоящих ей сторон, а пассивность, пассивнее даже воспринимающей способности. Ведь за восприимчивостью остается хотя бы инициатива принятия, она способна вобрать в себя то, что столкнулось с нею. Она, следовательно, перечит логосу настоящего и восстанавливает его для памяти². Иными словами, опровержение субъективистского релятивизма в его традиционной форме не учитывает преодолеваемого ею кризиса и мнит себя в обладании логоса, тогда как - на мгновение онтологической синкопы, временной зазор ниоткуда - она утратила его. Преодолевая релятивизм человеческого, это опровержение занято тем, что возвращает себе утраченное. Истина, получаемая здесь словно рикошетом, во взрывах (прежних) истин, во взятии измо-

ром той «лицевой стороны» реальности, есть как бы изнанка Истинного. Итак, дела в метафизике таковы, что изнанка словно стоит лицевой стороны. В этом, несомненно, и заключается смысл возражения, адресуемого Гуссерлем Декарту, когда он упрекает того в отождествлении «я есмь» *cogito* и существования души, принадлежащей миру, - в том, иными словами, что абсолютное, открытое в ходе разрушения мира Декарт поместил среди вещей этого мира, словно бы они и не тонули в «никуда», словно бы приостановка бытия их была случайной, словно бы бытие, очнувшееся в *cogito* из комы, было тем самым бытием, что впадало в нее. Жанна Дельом назвала бы это неправильным пониманием модальности, а Хайдеггер назовет историей бытия. Благодаря ему можно, исходя из *cogito*, восстановить Бога и мир, дедуцированные согласно традиционным нормам, в то время как Кант и Гуссерль будут искать новый способ обоснования - через трансцендентальную дедукцию объекта и через $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$ феноменологической редукции. Здесь словно осознается, что обоснование бытия, то есть метафизика, меняет ныне свою направленность на обратную, мыслит себя задними мыслями в глубине мыслей, здраво утвердившихся в бытии. И не является ли конец метафизики, эта тема-спутник конца гуманизма, некий способ выразить этот «поворот»? И в самом деле, метафизика в наши дни все кончается и никак не может кончиться; конец метафизики и есть наша тайная метафизика, но признаться в этом невозможно, ибо она не соразмерна никаким признаниям.

Во всяком случае непоследовательность обличения абсолютного в человеке во имя очевидностей гуманитарных наук, в которых человек не только объект, но и субъект, - может оказаться и кажущейся. Достаточно было бы показать, что человек играет чисто оперативную и временную роль в развертывании и проявлении системного целого элементов. И тогда по ту сторону «объективности», которая может быть «идеологической», явил бы себя порядок, в котором субъективность была бы ничем иным, как обходным маневром, к которому ради самого этого порядка прибегает проявление, или постижимость, или истина этого порядка. И не человек по своему, Бог ведь какому, личному призванию изобретает или взыскует истину и обладает ею. Сама истина побуждает и одерживает человека (но не дорожит им), как путь, на который вступают структуры формального или логико-математического типа, чтобы упорядочиться и расположиться согласно своей идеальной архитектуре, а затем отбросить человеческие строительные леса, позволившие возвести само здание. Даже если человеческое существование - здесь-бытие - заключается в том, чтобы существовать для самого существования, экзистенции, оно посвящает себя обережению, или освещению, или затемнению, или забвению бытия, которое не есть сущее, - а все его движения и повороты побуждают и устрояют человеческое³. Субъективность появляется с тем, чтобы снова исчезнуть, как необходимый для проявления устройства Бытия или Идеи момент. Это момент в квазивременном смысле, мимолетное, неокончательное, преходящее, даже если на этом

отрезке пути вырисовывается вся история и вся цивилизация. И путь этот не образует сам по себе нового измерения. Он изучается структуралистской этнографией как реальность, составленная, в свою очередь, из структур, и принадлежит строю объективного, сама же этнография есть лишь его упорядочение и не является из него исключением. Если считать, что субъективность - это упорядочение постижимых структур, то никакого внутреннего целеполагания у нее нет. Так мы могли бы стать свидетелями краха мифа о человеке как самоцели, и на свет появился бы новый порядок - ни человеческий, ни бесчеловечный; упорядочивается он, правда, благодаря человеку и цивилизациям, которые тот создал, но в конечном счете - благодаря чисто рациональной силе диалектической или формально-логической системы. Такому внечеловеческому порядку подобает имя материи, и это сама безымянность⁴.

Чтобы вновь обрести человека среди этой материи, имя - в этой безымянности, существо - в этом лунном ландшафте, не вынуждены ли мы прибегнуть к ценностям «трансцендентального» - к нечто или Единому? Чтобы что-то противопоставить всеобщности структур и безличной сущности бытия или взаимной относительности точек в системе, нужна точка, которая считалась бы сама по себе; нужна, «в вакхическом неистовстве, где ни один участник не чужд опьянению», трезвая клеточка, пребывающая в себе. Тогда сущность человека зависела бы от возникновения сущего - из нечто, как порождающей матрицы, или по прообразу Единого в недрах бытия, иными словами, в недрах того, что называется бытием сущего.

Опасность такого требования также видна: возврат к философии субстанции и опоры, овеществление человека, тогда как дело в том, чтобы вернуть ему величайшее достоинство. Как единое и единичное снимают себя в сущности? Если искать порождающую матрицу сущего в удовольствии и настоящем, в прекрасном мгновении, достойном продлиться, или, точнее говоря, во времени, причастном довольству, - в счастье; если всеобщности разума, который не есть сущее, противопоставлять разнообразие аффективных возможностей, таящихся в теле и сердце человека, то это значило бы опять прибегать к идее покоя, что предполагает субстанцию как опору. А потому сущее, вырванное из безымянности бытия, вновь падает и растворяется в Природе⁵. Если разумное животное - это животное, то оно растет в Природе; а если оно разумно, то выцветет на им же проявленном свету, среди Идей, вернувшихся к самим себе понятий, логико-математических цепочек и структур.

Н еуспешность человеческой деятельности дает нам урок шаткости понятия «человек». Но мыслить человеческую деятельность на уровне труда и распоряжения - значит брать ее в ее производных формах. Деятельность, отличная от простого перераспределения энергии вдоль причинной цепочки, - это начинание, иными словами, существование в качестве истока и в направленности от него в будущее. Поэтому она свершается в начинательности - в свободе осознания. Сознание есть такой модус бытия, что начинание для него существенно. Начать - это не знать или отставить в сторону неопределенную толщу прошлого, и это чудо настоящего. Любое содержание сознания было взято, было настоящим, а следовательно, оно и есть настоящее или воспроизводимое в настоящем - памятное. Сознание есть сама невозможность про-

шлого, никогда не бывшего настоящим, запертого для памяти и истории. Деятельность, свобода, начинание, настоящее, представление, то есть воспроизведение в настоящем, память и история - все это выражает разные грани той онтологической модальности, которая есть сознание. Ничто и никоим образом не может воровски, тайно прокрасться в сознательное Я, не высказав себя, не признавшись, не сделавшись истиной. Любая рациональность восходит поэтому к открытию истока, первоначала. Разум есть «археология» плеонастично. Постижимость субъекта заключается не в чем ином, как в этом восхождении к началу, а движение это, в согласии с «наукоучением», есть само бытие Я, самополагание. Рефлексивность Я есть не что иное, как бытие началом начала.

Но уже отодвигание свершения на бесконечность в должествовании, вытекающем из субъекта, положенного как Я, начало самого себя, или свобода, обнаруживает неуспех, вложенный в человеческий акт; возникает антигуманизм, который сведет человека к среде, необходимой для бытия, чтобы отразиться в себе и явить себя в своей истине, иными словами, в систематическом сцеплении понятий. Поэтому дозволено задать вопрос: не обретет ли гуманизм какого-то смысла, если до конца продумать опровержение, предъявляемое свободе бытием? Не отыщется ли для свободы смысл («изнаночный», конечно, но лишь он здесь подлинен), если исходить из самой пассивности человеческого бытия, в которой, по видимости, проявляется его неосновательность? Нельзя ли найти этот смысл и притом не быть отброшенным к «бытию суще-

го», системе или материи? Речь должна идти о новом понятии пассивности, более радикальном, нежели пассивность следствия в причинной цепи, о том, что до сознания, но также и до косности вещей, покоящихся в самих себе как субстанции и природу свою, материальную причину противопоставляющих любой активности; речь должна идти о пассивности, соотнесенной с изнанкой бытия и первичной по отношению к онтологической плоскости, где бытие полагает себя как природу, соотнесенной с первичностью, когда нет еще творения как наружной стороны, - с метафизической первичностью. Это как бы особый регистр вне мелодического диапазона; он выше или ниже его и в своем звучании примешивается к слышимым аккордам, но звучность его такова, что ее не воспроизвести никаким голосом или инструментом⁶. Эту пра-изначальную первичность можно было бы, конечно, назвать религиозной, однако термин рискует увести в теологию, нетерпеливо стремящуюся вернуться к «спиритуализму», - настоящему, представлению и началам, а это как раз исключило бы то, что до, прежде.

Но возрождать субъективность из тщетности человека-первоначала, из тщетности Первоначала, усомнившись в свободе, понятой как исток и настоящее, искать ее в радикальной пассивности - не значит ли это предаться року или детерминизму, которые суть само упразднение субъекта? Да, конечно, - если альтернатива свободное/несвободное предельна и если субъективность заключается в том, чтобы остановиться перед предельным или изначальным. Но наше вопрошание как

раз об этом. Несомненно, что в своих кажущихся абсолютными обособлении и отдаленности, то есть в психической жизни и верховной свободе представления, Я не знает ничего до своей свободы или вне необходимости, которая сталкивается с ней и предстает ей. Оно, как у Фихте, вынуждено быть источником самого себя. Оно не присутствует при своих рождении и смерти, без отца и без матери и поневоле само дает их себе, дедуцирует их, дедуцирует не-Я, исходя из своей свободы, рискуя впасть в безумие. Восхождение к предельному или изначальному, к первоначальному уже осуществлено свободой Я, ибо оно есть само начинание. Тезис и антитезис в третьей кантовской антиномии предполагают первичность тезиса, поскольку ситуация не ограничивается темами: тезис и антитезис предстают сознанию, которое их тематизирует и воспроизводит в тождественности сказанного, логоса⁷; и тот, и другой предложены свободе, чтобы стать принятыми или отвергнутыми. Абсолютная несвобода не могла бы проявиться вообще. Однако Я может быть проблематизировано Другим, и притом исключительным образом: не как препятствием, которое всегда можно измерить, и не как смертью, которую можно дать самому себе⁸. Я может быть обвинено, невзирая на свою невиновность, во-первых, насилием, но также и (несмотря на свою отдаленность, исключительность и изолированность психической жизни) Другим, который в этом качестве «неотступен»; он не то ближе, не то дальше и вменяет нашему Я ответственность, неоспоримую, как травма; Я не принимало о ней решения, но и не может от нее уклониться, укрывшись в

себя. Оно вынуждено молчать и все же отвечает - из того, что до логоса; в его голосе словно есть регистр низких и высоких тонов за пределами низкого и высокого. Это несклоняемый субъект - как раз в своем качестве незаменимого заложника других, предшествующий двусмысленности бытия и сущего и условиям бытия природы⁹. Итак, можно говорить о «запредельном» или «пра-изначальном», притом что они не становятся, из-за этих «за» и «до», предельным или изначальным. «То, что до», или «пра-изначальное», или «предпороговое», обозначают - конечно, злоупотребляя языком - эту субъективность, первичную по отношению к Я, его свободе и несвободе. Этот пра-изначальный субъект - вне бытия, в себе. Внутреннее не описывается здесь в каких бы то ни было пространственных терминах, вроде охватываемого сферой и недоступного Другому объема, который, однако, был бы сформирован как сознание и потому отражался бы также в Сказанном, принадлежал бы, значит, общему пространству и порядку синхронии, пусть даже составляя самую потаенную область этой сферы. Внутреннее здесь - это то обстоятельство, что в бытии начало упреждено, но то, чем оно упреждено, не предстает свободному взору, чтобы тот мог принять его, ни в настоящем, ни в представлении; нечто прошло уже «за спиной» настоящего, оно не пересекало застав сознания, его нельзя восполнить; нечто, упреждающее начинание или первоначало, есть безначально, несмотря на бытие, обращает бытие изнанкой или упреждает его. Нечто пребывает внутри бытия, оно внешне, его можно принять. А здесь речь идет о пассивности, которую

нельзя принять, она не именуется или именуется только в злоупотреблении языком, местоимением субъективности. Лицевая сторона бытия предполагает изнанку, которая всегда ею останется. И эта формулировка получилась не благодаря невесте какой снисходительности невыразимому и непередаваемому. Невыразимое или непередаваемое внутреннего мира, не удерживающееся в Сказанном, - это предшествующая свободе ответственность. Невыразимое и непередаваемое описываются тем праизначальным, что есть ответственность за других, ответственность, предшествующая любому свободному обязательству, и это прежде, чем оно будет описано своей неспособностью появиться в сказанном¹⁰. Итак, на фоне бытия субъект выделяется не своей свободой, которая сделала бы его господином вещей, но праизначальной затрагиваемостью¹¹, которая древнее, чем начало; эта затрагиваемость вызвана в субъекте¹², хотя вызов никогда не предстоял, логос себя не являл, чтобы быть принятым или отвергнутым и поместиться в двухполюсную шкалу ценностей. Посредством этой затрагиваемости субъект ответствен за свою ответственность, не может отстраниться от нее, не сохранив следов своего дезертирства¹³. Он есть ответственность прежде, чем стать интенциональностью.

Н о разве это не рабское состояние, если нет возможности уклониться от ответственности? Куда вводит эта пассивность субъекта «за пределами свободы и несвободы»? Как может быть, что затрагиваемость пра-изначальной ответственности, предшествующей столкновению с логосом и его присутствию, предшествующей начинанию, которое предстает (или представляет само себя), чтобы получить для логоса соизволение или отказ в нем, - не есть оковы? Почему изгнанный из себя, загнанный в ответственность, сведенный этой непреклонной ответственностью к своей незаменимой единичности субъект воспаряет в непреклонности Единого?

Чтобы детерминированность другим могла назваться рабским состоянием, необходимо, чтобы детерминируемое оставалось другим относительно детерминирующего. В самом

деле, чистый, простой детерминизм не есть рабское состояние ни для одного из своих элементов, складывающихся в единство некоторого порядка. Для того же, чтобы детерминируемое могло быть другим относительно детерминирующего, нужно, чтобы оно было свободно: нужно, чтобы оно хранило воспоминание о настоящем, в котором детерминирующее детерминировало его и было его современником. Эта способность воспоминания как раз и есть то, что должно было ускользнуть от детерминированности, частица - пусть бесконечно малая - свободы, необходимая для рабского состояния. Абсолютная же пассивность, при которой детерминирующий элемент никогда, даже в воспоминании, не представлял детерминируемому, равнозначна детерминизму. Не находится ли детерминизм за пределами свободы и рабского состояния? Да, конечно. Но субъективность находится по сю сторону, до альтернативности детерминизма и рабского состояния. Могло ведь стать, что назначенная встреча, на которой детерминирующее должно было представиться детерминируемому и к которой хотелось бы отнести истоки ответственности, оказалась невозможной; это в том случае, если детерминирующее есть Благо, то есть не объект выбора, ибо оно завладело субъектом, прежде чем у того достало времени - иными словами, отстояния, - необходимого для выбора. Нет более полного порабощения, чем эта схваченность благом, эта избранность, да, так. Но то, что порабощает в превышающей выбор ответственности, - в послушании, предшествующем пред/о/ставлению или воспроизведению в представлении заповеди, обяза-

вающей к ответственности, упраздняется благостью заповедующего Блага¹⁴. Не отступившему от послушания возвращается, еще до порабощения, его неприкосновенность. Непреклонная и, однако, никогда не принимаемая на себя в полноте свободы ответственность есть благо. Охваченность благом, пассивность «претерпевания блага» - это более глубокая собранность, чем имитирующее ее движение губ, когда они произносят оуі, «да». Здесь в философское рассуждение, поначалу бывшее строго онтологическим, вступает этика как предельное переворачивание его возможностей. Именно исходя из радикальной пассивности, присущей субъективности, мы пришли к понятию о «превышающей выбор ответственности» (тогда как одна лишь свобода должна была бы обладать властью или ограничивать ответственность), о послушании, предшествующем полученному повелению; исходя из этой безначальной ситуации ответственности, анализ - конечно же, злоупотребляя языком, - назвал Благо.

Быть под господством Блага - это не означает избрать Благо из нейтральной позиции, имея перед собой ценностную двухполюсность. Понятие подобной двухполюсности отсылает уже к свободе, к абсолютному настоящего и было бы равносильно невозможности дойти до того, что до первоначала, то есть к абсолюту знания. Но быть под господством Блага - это как раз исключать для себя саму возможность выбора и сосуществования в настоящем. Здесь невозможность выбора есть следствие не насилия - рока или детерминизма, - а не подлежащего пересмотру избранничества Благом, которое для

избранника всегда уже свершено. Такое избранничество Благом как раз и есть не действие, а само ненасилие. Избранничество - значит возведение в сан незаменимого. Отсюда и пассивность пассивнее любой пассивности: сыновняя, покорность предварительная, предлогическая, покорность единой смыслонаправленности, и неверно было бы понимать ее, исходя из диалога. Пассивность, которую невозможно превратить в настоящее, - не просто следствие некоего Блага, поддающегося воссозданию на правах причины этого следствия; Благо именно в этой пассивности и есть, хотя, собственно говоря, ему нечего быть; оно если и есть, так по благодати. Пассивность - это бытие из запредельного бытию, из Блага, и у языковой деятельности есть свои основания описывать его (всегда, конечно, перевирая) словом «небытие»; пассивность есть место, а точнее, безместность Блага, его исключенность из порядка бытия, всегда раскрытого в логосе; его исключенность из настоящего¹⁵. Платон напомнил нам о долгих стараниях зрения, стремящегося удержать солнце в своем краю. Но солнце не навсегда ускользает от взора. В Библии же незримое - это идея Блага за пределами бытия. Нет начала тому, чтобы быть вынужденным к ответственности. Это так не в смысле какой-то продолжаемости, выдающей себя за вечность (такова, по-видимому, экстраполяция, даваемая «дурной бесконечностью»), но в смысле непревратимости в принимаемое на себя настоящее. Здесь не чисто отрицательное понятие. Ответственность, превышающая свободу, - это, иными словами, ответственность за других. В ней след того прошлого, что противится настоя-

щему и представлению, - след незапамятного прошлого.

И именно благодаря Благу обязательство в неотменимой, необратимой, неотклонимой ответственности, не возводимой к выбору, не становится нарушающим выбор насильем, а помещает предшествующий свободе и несвободе «внутренний мир» вне ценностной двухполюсности и есть послушание единой ценностности, у которой нет противоположности, от которой невозможно ускользнуть¹⁶; хотя она и «сродни» субъекту, но не избрана, избран же в ней субъект, храня след своего избранничества. Это ценность, которая никогда не опредмечивается (*ne s'offre comme thème*), ни в настоящем, ни представима в настоящем и, в силу своей неопредмечиваемости и неначальности, древнее самого первоначала, но в незапамятном прошлом без настоящего она не отсутствует благодаря неоднозначности и древности следа. Этой ценности, злоупотребляя языком, дают название. Ее называют Богом. Опредмечивание преобразовало бы праизначальную пассивность избранника, претерпевающего избранничество, в осуществляемый субъектом выбор, а субъективность или покорность - в захват. Субъективность в-себе-бытия есть, таким образом, как бы послушание повелению уже прежде того, как повеление будет оглашено, - само безначалие. Субъект в качестве Я уже пребывает в свободе, за пределами себя, за пределами пра-изначальной, предваряющей связи, за пределами чистой пассивности, которая древнее той, что сталкивается в своей косности с активностью и ее предполагает. Чистая пассивность, предшествующая свободе, - это моя ответственность

за чужую свободу. Там, где я мог бы остаться зрителем, я ответствен, иными словами, я говорю. Ничто здесь не театр, драма - не игра. Все значительно¹⁷.

Н о ничто в этой пассивности, в захваченности Благом, где Благо есть, хотя, собственно говоря, ему нечего быть и если оно и есть, так по благодати, - не делается природной склонностью. Связь с Другим не превращается ни в Природу, ни в обетование счастья, окутывающее счастьем эту связь с Другим. Та пассивность, в которой есть Благо, не становится эросом, ничто в этой пассивности не стирает следа Другого в его мужественности, чтобы свести Другое к тождественному. Безначальные узы субъекта и Блага - они не возникли в результате принятия какого-то первоначала, так или иначе представшего для субъекта в выборе, - появились так, что субъект не был при этом волей, и они не суть конституирование «божественного инстинкта» ответственности, «альтруистической или великодушной природы» или «природной доброты». Они свя-

зывают с тем, что снаружи. Внешность этого союза подтверждает себя как раз в усилении, которого требует ответственность за других, чуждая эросу, равно как и энтузиазму (как обуянности, в которой пропадает разница между обуяющим и обуянным). Но ему нужно искушение легкостью разрыва, эротическая тяга к безответственности, предчувствующая, сквозь ответственность, ограниченную свободой того, «кто не сторож брату своему», Зло и абсолютную свободу игры. Отсюда, в недрах покорства Благу - соблазн безответственности, вероятность эгоизма в субъекте, ответственном за свою ответственность, иными словами, само рождение Я в послушной воле. Это искушение отделиться от Блага есть само воплощение субъекта¹⁸ или его присутствие в бытии. Но не потому искушение замутняет предваряющую послушность Благу и обещает человеку верховенство выбора, что Я есть воплотившаяся душа, но потому субъект телесен, стоит на краю эроса и делается бытием, что послушание без рабствования Благу есть послушание другому, остающемуся другим.

Это непреодолимая мутность Зла, составляющая его сущность. Соблазнительное и доступное зло, может быть, и не в состоянии разорвать пассивность предваряющей, доисторической покорности, уничтожить то, что по сю сторону, отвергнуть то, чего субъект никогда не вваливал на себя. Зло являет себя как грех, иными словами, ответственность поневоле за отказ от ответственности. Оно ни рядом с Благом, ни напротив него, а на втором месте, ниже, чем Благо. Существо (*l'être*), упорствующее в бытии (*l'être*), эгоизм или Зло

указывают, таким образом, на само направление вниз, низость или зарождение иерархии. Отсюда берет начало и ценностная двухполюсность. Но Зло-то выдает себя за современника и ровню Благу, за близнеца его: неопровержимая, люциферическая ложь. Без него, то есть без эгоизма Я, полагающего себя своим собственным истоком, несотворенным верховным первоначалом, князем, без невозможности окоротить эту гордыню безначальное подчинение Благу перестало бы быть безначальным и сравнялось бы с доказательством Бога, с богословием, трактующем о Боге, словно бы он принадлежал бытию или восприятию, - с оптимизмом, которому богословие может учить, на которое религия может уповать, но о котором молчит философия.

Можно принять это молчание за растворение человека в искушающем его бытии, куда он возвращается. Современный антигуманизм прав несомненно, считая, что человек, понимаемый как принадлежащий своему виду или онтологической области индивид, упорствующий в своем бытии, подобно любой субстанции, не обладает никакой выделенностью, чтобы сделаться целью реальности.

Но сведенное к себе, поневоле ответственное Я отрекается от эгоизма побуждения и вводит в бытие смысл. В бытии не может быть никакого смысла, соизмеримого с бытием. Смерть обращает во вздор всякую озабоченность Я своим существованием или участью. Такая затея безвыходна и всегда смехотворна; что комичнее, нежели забота о себе существа, обреченного на гибель; это так же нелепо, как вопрошать звез-

ды, приступая к деятельности, ибо приговор их непреложен. Что комичнее - или что трагичнее? Но праизначальная ответственность за другого не соизмерима с бытием, не предварялась принятием решения, и смерть не может свести ее к абсурду. В удовольствии - единственном, что может позабыть о трагикомедии бытия, и, возможно, определяемом через это забвение, смерть напоминает о себе, становясь его опровержением, но она воистину есть завершение жертвы в неуклонимой ответственности. Никому, даже провозвестникам религий, не достанет лицемерия притязать на то, что они-де вырвали у смерти ее жало; но у нас может быть разного рода ответственность, из-за которой мы не сможем не согласиться пойти на смерть. Мне есть дело до Других - даже поневоле.

Если бы мы были вправе взять из философской системы одну черту, пренебрегши деталями ее архитектуры, - хотя и нет деталей в архитектуре, согласно Валери, и хотя именно деталь в философии не дает целому зданию зависнуть над пустотой, - мы сослались бы здесь на кантианство: найти смысл в бытии человека, не поверяя его онтологией, вне знания, не задавая вопроса: «А как там обстоит с...?», за пределами смертности и бессмертия - быть может, это и есть коперниканская революция?

Исходя из ответственности, которая всегда древнее, чем побуждение субстанции, чем начинание и первоначало, исходя из безначального, вернувшееся к себе, ответственное за Других Я - иными словами, заложник всех, то есть, еще иначе, поставленный на место всех самой своей незаменимостью -

заложник всех других, - притом они-то как раз другие, не принадлежат к моему же роду, ибо я ответствен за них, но не полагаюсь на их ответственность за меня, потому что, в конечном счете и прежде всего, даже за нее ответствен я; и так я есмь человек, держащий на себе вселенную, «полную всего». Это ответственность, или сказывание, предшествующее бытию и сущему, не сказываемое в онтологических категориях. И неправ, пожалуй, современный антигуманизм, не видя в человеке, потерявшемся в истории и порядке, следа этого доисторического и безначального сказывания.

III.

ВНЕ САМОТОЖДЕСТВЕННОСТИ

1. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

2. ХАЙДЕГГЕР

3. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И УЯЗВИМОСТЬ

4. ЧУЖДОСТЬ БЫТИЮ

5. МОЛОДОСТЬ

*Если не я за себя,
то кто за меня?
Если я только за себя,
то кто я?*
Вавилонский Талмуд,
Трактат Абот 6. а.

Конец гуманизма; конец метафизики; смерть человека; смерть Бога (а то и смерть Богу!) - эти апокалиптические идеи стали лозунгами высшего интеллектуального общества. Как любые проявления парижских вкусовых пристрастий и антипатий, подобные речи заявляют о себе с назойливостью последнего крика моды, становятся каждому по карману и вырождаются. Первая их истинность - методологического свойства. В них выражено определенное состояние дел в гуманитарных научных исследованиях. Забота о строгости заставляет психологов, историков и языковедов не слишком доверять некоему нянчащемуся с собой, оглядывающемуся на себя Я, которое не в силах защититься от классовых иллюзий и фантазмов своего скрытого невроза. Становится необходимым формализм, чтобы как-то совладать с диким разрастани-

ем фактов о человеке, замутняющих, если брать их как содержания, видение теоретика, и чтобы измерить самое достоверность знания, уверенного в границах своих аксиоматик более, нежели в какой-либо отдельной аксиоме. Исследование человека, встроенного уже во всепланетные цивилизацию и хозяйство, не может ограничиваться осознанием - его смерть, возрождение и преобразование разыгрываются отныне вдали от него самого. Отсюда и отвращение к особому рода проповедничеству, в которое впал, несмотря на свою былую науку и дерзания, европейский гуманизм, занимающийся в отменено неясной среде изящной словесности устроением «прекрасных душ» и не подступающий к реальностям насилия и эксплуатации. Всякое почтение к «тайне человека» избочивает себя поэтому как невежество и удушение. «Вести благородные речи о человеческом в человеке, мыслить в человеке человечность - нет, такие словеса тут же делаются непереносимы и, скажем прямо, они гаже любых нигилистических грубостей», - писал в ноябре 1967 года Морис Бланшо¹. Только простодушные и торопливые умы могут спутать основания метода с утверждениями о сути вещей (в той мере, в какой конец метафизики вообще позволяет говорить о сути вещей).

Как бы то ни было, сам расцвет гуманитарных наук в наши дни берет свое начало от перемены освещения в мире, от того, что некоторые значения оказались просроченными. Тяга к привычному логическому формализму и математическим структурам в постижении человека не сводится лишь к методологическим предосторожностям и навыкам; она идет

дальше простого позитивистского подражания торжествующим в физике архетипам числа и меры. Она заключается в том, чтобы в самом строе человеческого бытия математические, отождествляемые извне тождества предпочитать самосовпадению с собой, рядом с которым, еще столетие тому назад, надеялись надежно поставить на якорь корабль точного знания. Субъект отныне выводится за пределы класса возможных оснований. Он словно не может совпасть с собою; внутреннее пространство субъекта словно не замыкается изнутри. Психика и ее вольности (где, однако же, разворачивается исследовательская мысль ученого) - это, как считают, только обходной маневр, к которому прибегают структуры, чтобы упорядочиться в системе и явить себя на свету. И уже не то, что называют человеком, по призванию своему взыскует истину и обладает ею, - но сама истина побуждает и одерживает человека, им не дорожа. Внутреннее пространство самотождественного Я растворяется в целостности, где нет места тайникам души. В человеке все наружу. Это можно считать формулировкой вполне утвердившегося материализма. Да и где в безвыходности бытия сыскать ничейную полосу - тайник трансцендентальной субъективности? Конечно, памятуя о почтенных основаниях, следуя которым философия в своем стремлении понять знание поневоле ввела «трансцендентальное сознание», можно было бы упрямо мыслить бытие в зависимости от субъективности, а также некую «безместность» пребывания верховной законополагающей власти - трансцендентального сознания. Но разве противоречия, разрывающие разум-

ный мир, порожденный, как считается, трансцендентальным законоположением, не разрушают самотождественности субъективного? Если техника, предназначавшаяся для облегчения деятельности и повышения ее эффективности, на деле ее затрудняет; если наука, родившаяся для того, чтобы объять мир, обрекает его распаду; если руководствующиеся гуманистическим идеалом политика и управление увековечивают эксплуатацию человека человеком и войну, - то ведь это причудливо оборачиваются своей изнанкой вполне разумные начинания, что лишает всякого доверия человеческую причинность, а тем самым и трансцендентальную субъективность, понимаемую как самодеятельность и действительность (acte). Все идет так, словно бы Я, то есть тождество по преимуществу, к которому возводимо любое отождествляемое тождество, уклонялось от встречи с самим собой, не справлялось бы с задачей самосовпадения.

Конечно, это отчуждение ощущалось издавна. Но еще с XIX века в нем, вслед за Гегелем, видели смысл - оно было признано преходящим и долженствующим в завершение дел внести свой вклад в углубление сознания и ясности. В особенности же эти промахи воли старались объяснять, вместе с Марксом, социальным отчуждением; подогреваемые социалистические упования парадоксальным образом прибавляли правдоподобия трансцендентальному идеализму! Скорбь наших дней глубже. Ее истоки - в опыте революций, погибших в бюрократизме и репрессиях, и систем тоталитарного насилия, рядившихся в одежды революции. Ибо в них отчуждению

подверглось само снятие отчуждения. В осуществлявшемся с предельной осознанностью революционном начинании, которое тем не менее ускользнуло от неусыпной бдительности волившего ее намерения; в деятельности, вырывающейся из-под контроля твердой - железно-твердой - руки, которая ее направляла, терпит провал или по меньшей мере неудачу идея о самовозвращении, о некоем Я, отождествляющемся с собою при возврате к самому себе. Воссоединение себя с собою состояться не может. Я есть некто другой. Может быть, не задалось самотождество как таковое? Не следует ли искать смысла в таком мире, где нет следов человека, где не извращается тождество значений - в мире, очищенном от всякой идеологии?

В современном мышлении существует примечательное сходство между сомнением в субъективности, характерном для гуманитарных наук, и влиятельнейшей философской мыслью нашего века (сама она считает себя уже послефилософской)². Хайдеггер связывает понятие трансцендентальной субъективности с определенностью в европейской философии, а именно, с метафизикой. Как он полагает, метафизика завершается.

Несводимая самоидентичность, Я, психика, сознание, субъект, способность замкнуться в себе и отделиться от бытия, а затем выйти к миру из этого дупла в самом себе (что в современном мышлении есть самодоверие с декартовским *cogito*, как заданным образцом) - это, по его мнению, все метафизика; равно как и взгляд, согласно которому культур-

но-значимый, политический или технический акт освещает потаенность Бытия лучами своего внутреннего света, источником смысла и покрывает непрозрачное бытие слоями смыслов в ходе истории, которая-де есть движение самого Разума, преобразующего Бытие Искусством, Наукой, Государством и Промышленностью. Для Хайдеггера сам процесс бытия, бытийность есть проклевывание некоего смысла, некоего света, некоей тиши, которые ничего не черпают у субъекта, не выражают ничего, внутреннего какой-то душе. Процесс бытия, то есть бытийность, есть с самого начала проявление, иными словами - расцветание в ландшафте, в мире, в радушии. И, таким образом, проявление нуждается в человеке, ибо вверяется ему как тайна и как задача. Человек есть доверенное лицо бытия, как и сказыватель, глашатай, вестник его; никакого внутреннего суда он не выражает. Пребывая на открытом просвете бытия, сущность чего есть ясность, человек речет бытие. Он на просвете, но также и в забвении! В «забвении бытия» человек замыкает себя, как монаду, делается душой, сознанием, психической жизнью. Исходя из этой закрытости - бытие в ней все еще толкуется, и понимает себя, и являет себя, хотя и безответно для души, высказывающей лишь сущее - завершающаяся ныне европейская метафизика и выражала, по Хайдеггеру, историю. Но она завершается. «Внутренний суд» - это больше не мир. Внутренний мир оспаривается Хайдеггером, так же как и гуманитарными науками. Мыслить после конца метафизики - это отвечать на язык молчаливого зова; отвечать из глубин вслушивания, из той тиши, что есть праязык; изум-

ляться этой тиши, этому покою. Это та простота и изумленность, которые суть также терпение и предельное внимание поэта и художника - то, что в собственном смысле слова и значит: хранить - сберечь молчание. Стихотворение или иное художественное творение позволяют бытийности быть, как пастух бережет свое стадо. Человек нужен бытию, как коренные жители - родине, почве. Чуждость человека миру, состояние без родины, без гражданства свидетельствует о последних всплесках метафизики и подкрепляемого ею гуманизма. В таком изобличении «внутреннего мира» Хайдеггер углубляет гуссерлевский антипсихологизм³. Конец субъективности начался вместе с XX веком. Гуманитарные науки и Хайдеггер в своих итогах приходят: те - к торжеству математической постижимости, оттесняющей в идеологию субъекта, личность, его единство и избранничество; он - к укоренению человека в бытии, вестником и поэтом которого ему отныне быть.

3. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И УЯЗВИМОСТЬ

Но пора задать несколько вопросов. Согласуется ли человеческая причинность со смыслом объективности? Поступок, то есть вмешательство в Бытие, основанное на представлении о нем, иными словами, на сознании, которому Бытие дает свое присутствие и, таким образом, всегда уже сгущено; присутствующее или вновь присутствующее в представлении, оно возвращается к воспоминанию «о своих началах» и, стало быть, отдается свободе, соотносимой всегда с некоторой интенциональностью; свободный поступок, принимающий то, что мне навязано, остающийся волею даже перед лицом необоримого, хорошей миной при дурной игре, активностью, вновь возникающей из-под пассивности впечатления, - соответствует ли этот свободный поступок названию и призванию субъективности? Не в состоянии ли субъективность соотнес-

тись - притом никак себе его не представляя - с неким прошлым, проходящим все настоящее и тем самым превосходящим меру свободы? Тогда это была бы соотнесенность первее понимания своего призвания, предшествующая пониманию и снятию покровов, предшествующая истине. А ведь с приближением другого существа, когда оно тотчас оказывается в кругу моей ответственности, «нечто» уже вышло за пределы моих свободно принимаемых решений, безотчетно проскользнуло в меня, отчуждая тем самым мое самотождество. И не достоверно ли поэтому, что в сосланности или отклоненности от самотождества, усматриваемого благодаря обращению человеческих замыслов своей противоположностью, субъект отнюдь не знаменовал расцвета своей молодости? Достоверно ли, что принадлежащая Рембо формула «я есть некто другой» означает лишь искажение, отчуждение, измену себе, чуждость себе и порабощенность этим чужаком? Достоверно ли, что уже в самом непритязательном опыте того, кто ставит себя на место другого, иными словами, вменяет себе в вину чужое несчастье или боль, нет одушевленности тем возвышенным смыслом, согласно которому «я есть некто другой»?

В человеке все внешнее, говорят гуманитарные науки. Все наружу, или все во мне открыто. Достоверно ли, что в этой подставленности всем ветрам субъективность затеривается среди вещей или среди материи? Или субъективность как раз и значит нечто благодаря своей неспособности закрыться изнутри? Открытость в самом деле можно понимать в разных смыслах.

Прежде всего она может означать открытость всякого объекта всем другим в пределах единства вселенной, управляемой третьей аналогией опыта из *Критики чистого разума*. Но термин «открытость» может означать и интенциональность сознания - экстаз в бытии. Это экстаз экзистенции, одушевляющий, согласно Хайдеггеру, призванное изначальной открытостью бытийности (Sein) сыграть свою роль в драме открытости. Экзистенция была бы в этой драме также видением или спекуляцией. Тогда экстаз интенциональности основывался бы на истине бытия, на присутствии (parousie). Не предчувствовал ли этого способа обоснования натурализм, полагая сознание преобразованной природой, но природой преобразованной, а потому, в силу ее внешности относительно бытия, в силу исключенности, - эпифеноменом.

Однако у открытости может быть и третий смысл. Теперь это не бытийность, открывающаяся, чтобы явить себя, и не сознание, открывающееся на присутствие открытой и вверенной ему сущности. Открытость - это обнажение кожи, представленной ране и оскорблению. Открытость - это свойственная беззащитной коже уязвимость для ранения и оскорбления за пределами всего того, что может явить себя, за пределами всего того, что может из бытийности предстать для постижения и прославления. В чувствительности «неприкрыта» и предстает нагота, которая более нага, нежели нагота кожи, ибо та есть форма и красота, она вдохновляет изобразительные искусства; здесь же - нагота кожи, открытой для прикосновения, для ласки, которая всегда - даже, двусмысленным

образом, в сладострастии - есть страдание за страдание другого. Чувствительность распахнута, открыта как город, объявленный открытым при приближении неприятеля; она по свою сторону всякой воли, всякого поступка, заявления, принятия позиции; это сама уязвимость. Есть ли она? Не в том ли бытие ее, чтобы разоблачаться от бытия? Не умирать, а искажаться, «не быть, а иначе»? Такова субъективность субъекта, радикальная пассивность человека, который, однако же, полагая себя, объявляет себя сущим (*être*), а чувствительность считает своим атрибутом. Такова пассивность, пассивнее всякой пассивности, вытесненная в местоименную частицу «ся», не имеющую именительного падежа. С головы до ног, вплоть до мозга костей Я есть уязвимость. «Открытость» чувствительности не удастся истолковать как простую подверженность воздействию причин. Другой, посредством которого я страдаю, - не просто «раздражитель» экспериментальной психологии и даже не причина, которая могла бы быть каким-то образом опредмечена в интенциональности страдания. Уязвимость больше (или меньше) пассивности, принимающей на себя форму или удар. Это подставленность тому (что всякое существо в своей «естественной гордыне» стыдится признать), чтобы «быть бит», «наполучать пощечин». «Он подставляет ударяющему щеку и насыщается стыдом»⁴, - как изумительно сказано в пророческом тексте. Даже без всякого добавления нарочитых поисков страдания или униженности (подставить другую щеку) он разглядывал в самом первом претерпевании, в претерпевании как только претерпевании, непереносимое и тяжелое согласие,

одушевляющее пассивность, причем непрестанно одушевляющее ее помимо нее самой, ибо у пассивности как таковой нет ни силы, ни намерения, ни воли, ни неволи. Нemoшь или приниженность страдания находится по сю сторону пассивности претерпевания. Слово «искренность» обретает здесь весь свой смысл - раскрыться без какой-либо защиты, отдаться. Интеллектуальная же искренность, правдивость - уже отсылает к уязвимости, основывается на ней.

Итак, есть в уязвимости связь с другим, не исчерпываемая причинностью; эта связь первее всякой аффицированности раздражителем. Самоотжественность не кладет претерпеванию никаких пределов, даже того последнего сопротивления, что есть у материи «как возможности» облекающей ее форме. Уязвимость - это неотступность другого существа или приближение его. Она и есть для другого существа, загороженного другим как раздражителем. Приближение не сводится здесь ни к представлению о другом существе, ни к сознанию его близости. Страдать из-за другого существа - значит озабочиваться им, сносить его, быть на его месте, быть сменяемым им. Всякие любовь и ненависть к ближнему, как рефлексированные установки, уже заранее предположили эту уязвимость - милосердие⁵, «стон утробный»⁶. Субъект, начиная с чувствительности, есть для другого существа постановка себя на его место, ответственность, искупление. Но эта ответственность такова, что я никогда, ни в какой настоящий момент не брал ее на себя. Ничто не пассивно так, как эта, предшествующая моей свободе пра-изначальная вовлеченность (*mise en*

cause), эта откровенность. Это та пассивность уязвимого, то (независящее от обстоятельств) обстоятельство, в котором существо являет свою тварность.

Откровенность выставляет себя на, быть может, зазорный обзор, даже на позор. Активное Я возвращается к пассивности некоторого себя, к этому винительному падежу, не производному ни от какого именительного, к обвинению, предшествующему любой вине⁷. Здесь никакой пассивности не хватит: выставление на обзор есть возможный позор; искренность обнажает самое искренность. Есть - сказывание. Сказывание словно имеет свой смысл прежде раскрываемой им истины, прежде воцарения знания и информации, им сообщаемой; такое сказывание не сказало ни слова и бесконечно, первое волеизъявления, соглашается. Распахнутая в своей откровенности, к которой, но значительно позже, придет и где обоснуется правдивость - а потому остающаяся вне опредмечивающего выставления напоказ, - перед нами субъективность субъекта, невинная в онтологических сопряженностях; субъективность субъекта прежде сущности - молодость. Но молодость, не означающая просто незавершенность судьбы, которая едва начала поглощаться, возможна и призывает сущность. Здесь молодость, любимая в философии - «то, что прежде бытия»; «не бытие, а иначе». Не эта ли трудная модальность подразумевается в модальном мышлении Жанны Дельом - «без непрерывности в самом себе, не продолжая себя»? Чудные мгновения: Единое без бытия в платоновом Пармениде; Я, прорывающееся в *cogito*, когда все бытие пошло ко дну, - но

прежде спасенности Я в бытии, словно бы ничто и не тонуло; кантовское единство «я мыслю», до его сведения к логической форме, которую Гегель возвысит в понятие; гуссерлевское чистое Я, трансцендентное в имманентности, по сю сторону мира, но также и по сю сторону абсолютного бытия сознания после редукции; ницшевский человек, сотрясающий бытие мира в своем переходе к сверхчеловеку, «производящий редукцию» бытия не взятием в скобки, но неслыханно неистовым глаголом; в танце и смехе (непонятно почему трагически серьезных и граничащих с безумием) уничтожающий не-сказыванием миры, которые ткёт и разрушает афористический глагол; избегающий поры старения (пассивного синтеза) своей мыслью о вечном возвращении. Феноменологическая редукция, ищущая, где-то за миром, чистое Я, вряд ли могла бы получиться в результате просто писания - ведь пальцы, берущие мир в скобки, запачканы чернилами этого самого мира.

Для языковой же деятельности требуется, чтобы философ вернулся и дал перевод - хотя бы превратный - того, что чисто и несказанно.

4. ЧУЖДОСТЬ БЫТИЮ

Отვაжимся наконец задать несколько вопросов в связи с Хайдеггером. Верно ли, что чуждость человека бытию есть следствие процесса, начавшегося с досократиков, которые сказывали открытость бытия, но не смогли помешать забвению этой открытости, свершившемуся у Платона, Аристотеля и Декарта? Изгнанная на землю душа, унаследованная от Платона метафизическим мышлением, уже знаменует собою забвение бытия. Действительно ли понятие о субъекте отражает исключительно то, что Хайдеггер назвал историей бытия, метафизическое забвение чего очерчивает эпохи в истории философии? Указует ли кризис внутреннего мира на окончание этой чуждости, изгнанности, изъятости субъекта и человека? Возможен ли для человека без родины возврат на родину на земле?

Мы, от Калифорнии до Урала, - люди западной культуры и Библией взращены во всяком случае не меньше, чем досократиками; не чужды ли мы миру, притом так, что ничем в этом не обязаны достоверности *cogito*, выражающего, как считают, со времен Декарта бытие сущего? Здесь чуждость миру, с которой благодаря концу метафизики не расстанешься. Не стоим ли мы перед обесмысливанием, прокрадывающемся в мир, где человек до сих пор был не только пастырем бытия, но и избранником ради себя самого? Или же странное поражение-измена самотождественности подтвердит человеческое избранничество: если оно мое - то для служения, а если другого - то для него самого? Стихи Библии будут приводиться здесь не в доказательство, но как свидетельство определенной традиции и опыта. Пожалуй, у них есть по меньшей мере такое же право быть процитированными, каким пользуются Гельдерлин или Тракль. Можно поставить вопрос и шире: не изменили ли книги Священного Писания, читавшиеся и комментировавшиеся на Западе, направленность греческого писания философов; не монстра ли порождает соединение тех и других? Означает ли философствование расшифровку сокрытого в палимпсесте писания? В псалме 118, 19 читаем: «Странник я на земле; не скрывай от меня заповедей Твоих». Или, если верить исторической критике, это сравнительно поздний, созданный в эллинистический период текст, когда платоновский миф о сосланной в тело душе успел уже соблазнить восточную духовность? Однако этот псалом - отзвук текстов, признанных более ранними, чем век Сократа и Платона.

Вот книга Левит, глава 25, стих 23: «Землю не должно продавать навсегда; ибо Моя земля; вы пришельцы и поселенцы у Меня». Здесь речь не идет ни о чуждости вечной души миру преходящих теней, в который она изгнана, ни о неуютности незнакомого места, которая преодолевается, если построить дом и взять землю, ибо строительство высвобождает гостеприимство места, таившееся в земле. Ведь здесь, как в псалме 118, взывающем о заповедях, это различие меня и мира подкрепляется обязательствами по отношению к другим. Это отзвук постоянного сказывания Библии: безусловность условий своего положения как чужестранцев и рабов в Египте сближает человека со своим ближним. Люди ищут друг друга в своем безусловном бытии чужестранцами. Никто не у себя дома. Память об этом рабстве объединяет человечество. Зияющая различность меня и себя, несамосовпадение тождественного есть сущностное небезразличие по отношению к людям.

Свободный человек вверен ближнему, никто не спасется без других. Изнаночная сторона души не закрывается изнутри. «И затворил Господь (Бог) за ним (ковчег)», как с замечательной точностью говорится в книге Бытия (глава 7, 16). Разве может он закрыться в час, когда гибнет человечество? И бывают ли такие часы, когда не грозит потоп? Вот та самая невозможность внутреннего мира, которая сбивает с пути и заставляет выбирать новые пути гуманитарные науки наших дней. Мы этой невозможности не учимся ни с помощью метафизики, ни с помощью конца ее. Здесь зазор между мною и собою, а потому возврат и самотождественность невозмож-

ны. Никто не может оставаться в себе самом: бытие человека человеком, субъективность есть ответственность за других и предельная уязвимость. Возврат к себе делается нескончаемой окольной дорогой. Первичнее, чем сознание и выбор; до того, как тварное существо соберет себя в настоящем и в представлении, чтобы стать сущностью, - человек сближается с человеком. Он испещрен ответственностью и ею разрывает сущность. Речь идет не о субъекте, принимающем на себя ответственность или уклоняющемся от нее, то есть о субъекте ставшем, положенном в себе и для себя как свободное само-тождество. Речь - о субъективности субъекта, о его небезразличии к другому существу в своей безграничной ответственности, никакими обязательствами не мереной и к которой равно отсылает и принятие ответственности, и отказ от нее. Речь идет об ответственности за других, к которым невольно оказываешься обращен, когда «возмущены внутренности» субъективности, раздираемой движением возврата к себе. Я чуждо себе и беспокойно, другие неотступны; Я - заложник в самом своем, непременно тщетном, возвращении к Я как к себе. А потому оно всегда ближе к другим, больше обязано им, что усугубляет его неудачу как себя. Растворяясь, эта пассивность только разбухает; хвала несущности! Такой пассивности не может волиť никакая «здравая» воля; тем самым она вытолкнута, в стороне, не может присвоить себе как заслугу свои добродетели и таланты, неспособна собраться, чтобы накопить себя и взбухнуть бытием. Эта несущность человеческая, быть может, меньше, чем ничто. «Возможно, - пишет Бланшо,

- что, как любят провозглашать, человек должен миновать. Он минет, и всегда было так, что он минул, в той мере, в какой он всегда был соразмерен своему исчезновению. Так что нет нужды в отрицании гуманизма, если только признать его там, где он обретает свой наименее обманчивый вид, но никак не в сферах внутреннего мира власти и закона, порядка, культуры и героического великолепия...»

Не иметь ни покоя в себе, ни опоры в мире, быть чуждым любому месту, быть с другой стороны бытия, за его пределами - конечно, это внутренний мир на особый лад! Это не философская конструкция, а нереальная реальность людей, гонимых в повседневной истории мира, достоинства и смысла которого никогда не схватывала метафизика: философы глядят на него сквозь вуаль.

Но эта ответственность, претерпеваемая за пределами всякой пассивности; ответственность, от которой Я не властно уклониться, то я, на чье место не может встать другой, - помечает также неповторимость незаменимого. Это неповторимость без внутреннего мира, я без покоя в себе, - заложник всех, в каждом своем возвращении к себе отклоняемый от себя, - человек вне самотождественности. Человек, понимаемый как принадлежащий своему виду индивид или как сущее, находящееся в некоей онтологической области и упорствующее в своем бытии, подобно любой субстанции, не обладал бы никакой выделенностью, чтобы счесть его целью реальности. Но человека следует мыслить также в терминах ответственности, которая древнее, чем напряжение субстанции или внут-

реннее самоотожествление; всегда вызывая к внешнему, она как раз нарушает этот внутренний мир; следует мыслить человека в терминах самости, которая помимо самой себя становится на место всех прочих и может замещать всех посредством своей незаменимости; следует мыслить человека в терминах (безусловного) условия бытия его как заложника за всех остальных, - а они-то как раз другие, не принадлежат к моему же роду, ибо я ответствен за них, но не полагаюсь на их ответственность за меня, которая позволила бы им встать на мое место, потому что в конечном счете и прежде всего ответствен я даже за самое их ответственность. А благодаря этой дополнительной ответственности субъективность есть не Я, а я.

Эти речи, быть может, - из числа «несвоевременных размышлений», хотя исходили мы из интеллектуальной ситуации нашего времени. Возможно, кого-то задела здесь отжившая свой век идеалистическая и гуманистическая лексика. Но теперь, в заключение, как раз пора задать себе вопрос: быть может, устремления молодежи в современном мире проистекают - невзирая на все насилия и безответственность, к которым они скатываются, - из мышления, вверившего себя субъективности, определяемой как ответственность, вразрез с понятием бытия?⁸

Идея субъективности, неспособной самозамкнуться и ответственной за всех других вплоть до того, чтобы встать на их место, а следовательно, идея защиты человека, понятой как защита другого человека, а не меня, это главное в том, что в

наши дни называется критикой гуманизма. Ею отрицается заставляющая в «изящной словесности» ответственность, где сказывание уже свелось к сказанному, смыкается с условиями собственного существования, порождая структуру с контекстами и утрачивая свою молодость сказывания⁹; а молодость - это разрыв контекста, слово режущее, слово ницшевское, слово пророческое, без статуса внутри бытия, но чуждое и произволу, ибо произведенное искренностью, иными словами - самой ответственностью за других. И вот эту-то безграничную ответственностью, - не ощущаемой как состояние души, но означающей в самой своей самости, этой пожирающей саму себя субъективностью субъекта, подобной извлеченным из-под золы углям, которые тотчас же вспыхивают ярким факелом, - именно этой ответственностью, этой раной, что саднит от жестокостей и бед, переживаемых другими, и характеризуется наша эпоха, как и самими жестокостями и бедами. Несмотря на математические формализмы структур, на новое прочтение Маркса, на психоаналитическую технику, человек все еще важен для человека, но значит ли это, что жизнь по сути своей тупа и закрыта для порожденной ею науки, а человек, по формулировке некоей сомнительной мудрости, - неисправимо глупое животное?

Субъект, застигнутый в сказывании прежде сказанного, был нами определен как молодой. Это прилагательное указывает на смысл, добавляемый к сущности, при которой оно находится, и призвано измерить ее и ограничить. Было в 1968 году несколько высших, грозowych мгновений (в

разговорах, таких же конформистских и пустопорожних, как и прежние, они быстро сошли на нет), когда молодежь последовательно оспаривала давно уже избалованный мир. Но так же давно это избалование успело стать литературой и стилистическим приемом. Несколько голосов - или криков - вернули ему подлинное и неотменимое значение. Здесь обрело свой точный смысл расплывчатое, часто всеупотребляемое понятие подлинности. Молодость - это подлинность. Но - лишь молодость, определенная как искренность, в которой нет ни грубости признания, ни насилия в действиях; искренность, как приближение к другим, озабоченность ближним, проистекающая от уязвимости человеческой. Молодость оказалась способна вновь обрести погребенную под слоями литературщины ответственность; о ней уже не скажешь «если бы молодость знала»¹⁰; она перестала быть переходным возрастом («пусть молодость перебесится»), явив себя человечностью в человеке¹¹.

I. ЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛ

1. Изложенные в этом очерке идеи были предметом публичных лекций в Collège Philosophique в 1961, 1962 и 1963 гг. и в январе 1963 г. на Faculté Universitaire Saint-Louis в Брюсселе. - Завершающая часть этого текста была в ином контексте предметом сообщения, сделанного 12 мая 1963 г. в рамках конференции лувенского Научного общества (Wijsgerig Gezelschap) и опубликованного под названием *След Другого* в «Философском журнале» («Tijdschrift voor Filosofie») в сентябре того же года.

2. Отметим примечательную работу Роже Лапорта (Roger Laporte. *La Veille*. Gallimard, 1963), который также прибегает к «понятию» Тот.

II. ГУМАНИЗМ И БЕЗНАЧАЛИЕ

1. Ср. М. Serres. *Analyse symbolique et méthode structurale*. Одна из наиболее ясных работ, в которой разбираются смыслы, выражающие нынешние перемены в философии («Revue Philosophique de la France et de l'étranger», окт.-дек. 1967 г.) Эта примечательная ста-

тья датирована 1961 г., что лишний раз подтверждает надежность анализа.

2. Это свидетельство было бы в пользу Сартра, для кого любая вовлеченность и невовлеченность предполагают свободу.

3. Формулы, в которые вписывается эта подчиненность субъекта ничейным структурам или бытию, появились в западном мышлении задолго до нынешнего кризиса гуманизма. Так, для Гегеля субъект есть промежуток между субъектом и предикатом спекулятивного положения: «Но так как тот первый субъект (субъект системы) сам входит в определения и составляет их душу, то второй субъект, то есть знающий, все еще находит его в предикате. Второй субъект хочет уже покончить с первым и, выйдя за его пределы, уйти назад в себя. И вместо того, чтобы иметь возможность быть в движении предиката действующим началом в качестве рассуждения по поводу того, приписать ли первому субъекту тот или иной предикат, - вместо этого знающий субъект, напротив, еще имеет дело с самостью содержания и должен быть не для себя, а вместе с последним». - См. Гегель. *Феноменология духа*. М., 1959. С. 33-34, пер. Г. Шпета. Этот текст глубоко и ясно прокомментирован в прекрасной статье Ж.-Ф. Марке, к которой мы и отсылаем. См. J.-F. Marquet. *Système et sujet chez Hegel et Schelling* («Revue de Métaphisique et de Morale». 1968, № 2).

4. Именно в этом пункте гуссерлевская феноменология радикально противопоставляет себя всей той философии, которая в основном ей обязана своим рождением. И именно в этом пункте она остается сущностно гуманистической. Субъективность, не сводимая к чисто логическим трансцендентальным условиям марбургской школы, и так похожая, даже после феноменологической *ἐποχή*, на человеческую психику, есть Абсолютное. В сопротивлении системной мощи утверждает себя все, предполагаемое интенциональностью: темы, горизонты, память, выпадение в осадок истории, ждущее своего пробуждения в живой субъективности. Субъект - не момент внечеловеческого или идеального строя. Как раз напротив, объективность, структуры, мыслимый смысл, - все, что может быть ухвачено установкой, нацеленной на объект или «усматривающей» его, - все это абстракции. Только взгляд рефлексии, направленный на субъективность, в состоянии схватить то, «к

чему клонила мысль». Можно сказать, что повернутая к объекту мысль несравненно меньше мыслит о нем, нежели не мыслит. - Конечно, напрасно было бы вопрошать Гуссерля о смысле бытия субъективности. Но в таком случае положили, что вопрос о смысле бытия есть предельное, а вопрошание есть поиск этого предельного. Восхождение к конкретной исторической субъективности, к интенции, это, возможно, вопрошание совсем другого рода, по ту сторону тематизируемого и предельного, - какими бы путями не последовала на деле гуссерлевская феноменология.

5. В этом, несомненно, главная трудность книги Микеля Дюфренна *В защиту человека* (Mikel Dufrenne. *Pour l'Homme*. Éditions du Seuil, 1968), столь же талантливой, сколь и отважной. Человек в ней воссоздается в своей природной сущности, в своей области бытия; в то время как из критики гуманизма всего яснее, пожалуй, следует «невозможность» говорить о человеке как об особи, принадлежащей своему виду. Ибо «Я» и «Другое существо», за которое я в ответе, как раз различны благодаря этой однонаправленной ответственности. Я держу на себе все вещи и Других, хотя и не по образцу субстанции, покоящейся под своими акциденциями.

6. Быть может, исключительно у одного Ницше хватило дыхания на то, чтобы это «запредельное» смогло зазвучать.

7. Ср. наш очерк *Langage et Proximité* в *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* (2-е изд.: Paris, Vrin, 1967. С. 217).

8. Конечно, «в последнюю четверть секунды» она, безмерная, надвигается на меня, но тогда близится уже Другое. Ср. нашу книгу *Totalité et Infini*, с. 211.

9. Ср. нашу статью *La Substitution* в «Revue Philosophique de Louvain» за авг. 1968 г.

10. Ответственность - «пра-изначальное» есть Сказывание. Но это неосторожное, рискованное ответственность-сказывание - передача себя в общении, предполагаемая любой информацией. Быть до бытия или то, что до бытия, - это и есть Сказывание, самораскрытие, самоподставление и подставление щеки, т.е. искупление насилия, претерпеваемого по вине других, и в нем это насилие в настоящем отсылает уже к пра-изначальному. Но это Сказывание ответственности в своей причудливости, в своей трансцендентно-

сти вызывает возможность и необходимость натуги, мысли, правосудия. (Ср. заключение нашей статьи *La Substitution* в «Revue Philosophique de Louvain», 1968, № 3).

11. Прежде чем появится всецело относительная пассивность материи и косности вещей.

12. Вызвана внутри субъекта - или же затрагиваемость, которой очерчивается субъективность субъекта.

13. Против мнения Фихте и Сартра, думающих, что все, что есть в субъекте, вплоть до него самого, восходит к полаганию, связанному с самим субъектом. Но Сартр ввел представление о субъекте, приговоренном к свободе. Смысл этой приговоренности и описывается на нижеследующих страницах.

14. Упразднение заключается в том, чтобы «отяжелить» рабское состояние, дав мне в откровении лик Другого и подчинив меня ему, освобождая, однако, меня от меня самого. Этот аспект проблемы субъективности мы не будем развивать здесь, оставив его для другого очерка; косвенно он не раз затрагивается в уже цитировавшихся наших статьях: *Langage et Proximité* и *La Substitution*.

15. Не следует мыслить благо на уровне чувства, умиротворяющего насилие, присущее ответственности, не получившей оправдания в свободном акте; тогда оно относилось бы уже к «перезаживанию ответственности в опыте». Благо само есть пассивность - как раз тогда, когда оно есть.

16. «Где спрятаться?.. Пусть твердь раскроется земная!.. // Да, да - бежать в Аид! Лишь там укроюсь я... // Но что я? Мой отец - ведь он там судия!» - говорит Расин в *Федре* (пер. М. Донского), в которой ответственность за ответственность есть рок. А отцовство Блага усматривается в возможности его. «Не отступлю от тебя и не оставлю тебя», - сказал, согласно Библии, Господь Иисусу Навину. Невозможность развода здесь высшее прибежище.

17. Возможно, именно с этой точки зрения пра-изначально-го, открываемой в неотменимой ответственности за других - или в пассивности блага, - можно говорить о творении из ничего: ведь пассивность исключает все, вплоть до воспринимающей способности, ибо то в творении, что должно смочь принять в себя минимальным образом акт (материя, скажем, принимающая своими потенциями форму, ее проникающую), возникает лишь с завершении-

ем акта творения. Этот тезис не обладает никакой силой - или слабостью, чтобы быть добавленным к догматическому утверждению о творении. Здесь представление о творении не вводится как онтологическое понятие в процессе восхождения к первопричине бытия, отправляющемся от данности, или в процессе восхождения к первоначально времени, отправляющемся от настоящего. Такое начинание могло бы, несмотря на кантовские антиномии, найти чудесным образом аргумент, который принудил бы антитезис к молчанию. Творение здесь не мыслится как утверждение тезиса, уже предполагающего в теме, в настоящем свободу, т.е. будто бы не-тварное Я, подвергнувшее сомнению творение. «Тварность» субъекта не может стать воспроизведенным в представлении творением. Она есть для - будто бы несотворенного - Я, есть его изгнание в себя, пассивность ответственности, превышающей свободу.

18. Воплощение сущностно эротично и есть также невозможность ускользнуть от себя, т.е. избежать своей ответственности. Тем самым явствует иллюзорность разрыва с покорностью.

III. ВНЕ САМОТОЖДЕСТВЕННОСТИ

1. См. «La Nouvelle Revue Française». № 179. С. 820-821. Там же, более чем за полгода до мая 1968 г., Бланшо пророчески заявляет, что на смену литературному гуманизму, гуманизму крика и «последнего крика моды» приходят «настенные надписи».

2. Ср. в этой связи прекрасную книгу Микеля Дюфренна: Mikel Dufrenne. *Pour l'Homme*. Editions du Seuil, Paris, 1968. Ср. также «Revue Internationale de Philosophie», №№ 85-86, в особенности статью Луи Марена (Louis Marin). Следует все же отметить, что сам Хайдеггер относит логицизм, социологию и психологию к проявлениям нигилизма и воли к могуществу, свойственным завершающейся метафизике. Ср. «Zur Seinsfrage» в *Wegmarken*, с. 220; ср. также следующее примечание.

3. В трудах Гуссерля антипсихологизм был направлен прежде всего против «оестествления» сознания, но не отказывался от верховенства внутреннего мира субъекта в трансцендентальном идеализме. На трансцендентальной субъективности основывалось

все знание. Интенциональность, благодаря которой сознание зна-
чило открытость, конституировалась как содержание на уровне
имманентного времени. В конечном счете и ноэзисы, и ноэмы, и
интенциональные объекты конституировались внутри самодосто-
верного сознания; это неважно, коль скоро одна феноменология
может разом пронаблюдать и изъяснить первоначальную тайную
деятельность конституирующего сознания! Сознание отдает себе
отчет во вселенной, заранее защитившись от взломщиков - *sescipit
adversus deos*. Хайдеггеровский антипсихологизм ставит под вопрос
этот источник всякого смысла в Я. При этом, конечно, вовсе не под-
чиняя бытие логическим структурам (они, для Хайдеггера, не есть
язык) или математическим построениям (они для него не есть
текст). И такой нелогистический антипсихологизм куда как нов! Но
по Хайдеггеру, у субъекта нет ничего внутреннего, подлежащего
выражению. Он целиком мыслится исходя из Бытия и истины Бы-
тия. Здесь и помещается собственно наше вопрошание: субъектив-
ность не есть ли искренность, самораскрытие, которое есть не тео-
ретическая операция, а представление себя прежде пребывания в
«непотаенности истины», прежде «раскрытия бытия»?

4. Плач Иеремии, 3, 30.

5. Мы имеем в виду библейское выражение «рахамин»; пере-
водимое как «милосердие», оно, однако, содержит отсылку к сло-
ву «рехем», т.е. материнская утроба: здесь милосердие подобно бес-
покойству чрева матери.

6. Ср. Иеремия, 31, 30.

7. Предлагаемое здесь понятие субъективности не сводится
ни к структурным связям, ни к сети рефлексов. Оно не возвращает-
ся к внутреннему миру трансцендентального сознания, заранее за-
щитившегося от возможных ран и принимающего в себя данности
из глубины самой воспринимающей способности. Субъективность
нечто значит благодаря пассивности, которая пассивнее всякой
пассивности, пассивнее материи, благодаря своей уязвимости, бла-
годаря своей чувствительности; благодаря своей наготe, которая
более нага, чем сама нагота; благодаря искреннему обнажению са-
мой этой наготы, становящемуся сказыванием; благодаря сказыва-
нию ответственности; благодаря подстановке себя на место друго-
го, в чем ответственность сказывает себя до конца; благодаря ви-

нительному падежу себя без именительного; благодаря подставленности ране в необоснованном обвинении, благодаря искуплению за Других. Это рана, ошеломяющая сознание, которое всегда на чеку, хотя тень его - безропотность, а между ними ночь, в которой, вследствие раны, происходит возвращение Я к Себе. Ночь бессознательного, конечно. Но обретя межчеловеческую драму и бессознательное по ту сторону бдения трансцендентального идеализма и классической психологии, можно думать, что межчеловеческая драма субъективного глубже эротической драмы и что первая держит последнюю. Эрос предполагает лик.

8. Любопытно отметить, насколько среди наиболее повелительных «чувств» мая 1968 года доминировал отказ от человечества и человечности, которые определялись бы не своей уязвимостью, что пассивнее всякой пассивности, не своим долгом по отношению к другим, - а своими обретениями, расчетливостью и расчитанностью (с долгами). Помимо капитализма и эксплуатации тогда ставились под сомнение условия бытия человечества: личность, понятая как накопление бытия посредством заслуг, титулов, профессиональной компетенции, - этакая давящая на других, грозя их расплющить, онтологическая опухоль; так складывается иерархическое общество, воспроизводящее себя более, чем то диктуется нуждами потребления; никакому религиозному духу не удалось бы превратить его в элитарное. За спиной капитала обладания давил капитал бытия.

9. Невозможность говорить - это, вероятно, наиболее неоспоримое переживание нашей эпохи. В речах мы чувствуем словно несносную торжественность и разглагольствование до такой степени, что способны без омерзения говорить и слушать только алгоритмические научные рассуждения, обиходное: «Стакан воды, будьте добры» и искушены неистойой речью, - а это уже крик, разрушитель сказанного.

10. Действительно ли она «может», как считали прежде, отказывая ей в знаниях? Ведь если не отречься от общества и, в безграничной ответственности за других, поглотить всякую фактическую возможность ответа, то невозможно избежать ни сказанного, ни словесности, ни изящной словесности, ни постижения бытия, ни философии. Невозможно обойтись без этого, если стремиться

проявлять для мышления - пусть даже искаженно - запредельное самому бытию. Проявление перевирает, но оно необходимо для справедливости, примиряющей с традицией, преемственностью и институтами, несмотря на всю их неверность. Отнестись к ним беззаботно - значит грешить нигилизмом.

11. Обладает ли она той силой, которую ей некогда приписывали, отказывая в знании? Ведь если только не отречься от общества и не поглотить в неограниченной ответственности за других всякую возможность ответить действием, невозможно избежать ни высказываемого, ни букв, ни литературы, ни понимания бытия, ни философии. Без них нельзя обойтись, желая во что бы то ни стало выразить мысли, хотя бы искажая, то, что находится по ту сторону самого бытия. Выражение, достигаемое ценой предательства, но предательства необходимого для справедливого подчинения традиции, непрерывности, установлениям, несмотря даже на их неверность. Не заботиться об этом - значит дойти почти до нигилизма.

а. В *Саду Эпикура* А. Франса нет непосредственного отсылка к словам из Писания, хотя попытка реконструкции эмпирического восприятия метафизических вещей действительно есть. См., например, следующий пассаж: «Каким образом... душа, которая была горячим дыханием тела, до такой степени изменила свою сущность, что теперь можно сказать: это животное не имеет души, что буквально значит: этот дышащий не имеет дыхания... Надо бы проследить постепенное видоизменение таких слов, как душа, дух, и установить, как мало-помалу определилось их теперешнее значение» (Франс А. *Собр. соч.* Т. 3. М., 1958. С. 339).

б. По Э. Гуссерлю, образ рассматривается как образ, конституирующий акт сознания, относящийся к объекту, благодаря психической материи. Гуссерль называет эту материю «*hyle*», она образуется посредством интенции. Образ, следовательно, это не объект и не содержание сознания, а процесс или событие, в котором определенное ментальное образование относится к трансцендентальному объекту. Необходимо отметить, что «интенция» и «*hyle*» - это взаимосоотносимые понятия, определяемые лишь друг через друга. Интенция - это всегда формальная характеристика,

нечто, называемое способом или образом соотнесения. «Hyle» - это то, что относится. Как событие сознания образ - это способ, каким сознание «дает себе» объект. Иными словами, образ - это событие сознания, чьей интенцией является объект. Гуссерль говорит, что когда мы воспринимаем объект, мы всегда считаем, что он такой-то. Объект - это просто «серия профилей» (проекций). Для того, чтобы воспринять профили как единый объект, мы должны понимать идею, их объединяющую. Иными словами, воспринять объект - это значит образовать его понятие. Более того, воспринимаемые объекты видны в отношении к другим объектам и трансцендентны воспринимающему сознанию.

с. Речь идет о сонете Рембо «Азбука цветов», к аналогичным выводам подталкивают и поэтические опыты В. Хлебникова.

d. Поспешно было бы считать, что эти идеи, выраженные в *Кратиле*, отражают точку зрения Платона. Они высказываются одним из собеседников его диалога и выражают, скорее, замеченную Платоном возможность, предоставляемую нам этимологией, а точнее - проецируемую на этимологию. Что касается упомянутого Левинасом 7 письма Платона, в котором греческий философ противопоставляет мышление словесному произнесению, а слово устное - слову письменному, то оно оказалось в центре внимания современной философии и послужило отправной точкой для такого представителя постмодернизма, как Ж. Деррида, который обвинил философскую традицию, идущую от Платона, в «логоцентризме».

e. М. Дюфренн - французский философ и эстетик, последователь М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти. Его самая известная работа по эстетике - *Феноменология эстетического опыта* (1953). В центре внимания философии Дюфренна обоснование онтологического значения эстетического опыта, возможности которого, как считает философ, определяются особым видом аффективного априори, одновременно задающего как ценностно-смысловую структуру эстетического объекта, так и экзистенциальную позицию субъекта.

f. То есть М. Хайдеггер. Само выражение, употребляемое Левинасом, «язык говорит», в отличие от привычного нам «человек говорит» есть выражение хайдеггеровское. Человек, согласно это-

му немецкому философу, говорит «поскольку он соответствует языку». «Соответствие же есть слушание» (см. Хайдеггер М. *Язык*. СПб., 1991). Язык мысли и поэзии здесь понимается как подлинный, он начинается с зова мира, ожидающего в своей смысловой полноте, чтобы человек «дал ему слово», «сказал» его. В художественном событии, особенно в поэзии, бытие в своей истине являет себя как возможность, зовущая человека для осуществления этой возможности (см. *Современная западная философия*. М., 1991. С. 366).

г. М. Мерло-Понти - французский философ-феноменолог. В его главном труде *Феноменология восприятия* (1945) и последующих работах разрабатывается теория восприятия, которую этот французский философ связывает с понятием «тела» или «плоти». Вступая в диалог с Гуссерлем, Мерло-Понти, в частности, пишет: «Когда я воспринимаю вещь, например, камин, отнюдь не согласие между собою различных его профилей заставляет меня увериться в существовании камина как геометризированной проекции и сборного значения всех этих перспектив. Напротив, я воспринимаю вещь в ее собственной самоочевидной полноте, и это убеждает меня, что в опыте восприятия я буду иметь дело с неопределенным числом согласующихся видов. Тождественность вещи через опыт восприятия это лишь еще один аспект тождественности собственного тела через исследовательские движения, так что одно того же рода, что и другое. Как и телесный образ, камин - это система эквивалентов, основанных не на узнавании некоторого закона, но на опыте телесного присутствия. Я вовлекаюсь в вещи своим телом, они сосуществуют со мной как с воплощенным субъектом...» Опираясь на подобную теорию восприятия, Мерло-Понти разрабатывает ее через своеобразную идею «жеста», в понятие которого вовлекается практически вся человеческая экзистенция, где, согласно французскому философу, нет ничего, что не было бы «жестом», т.е. не несло, с одной стороны, культурного значения, а с другой, не было бы воплощено, было бы не телесное. Значение жеста, по Мерло-Понти, не нечто, стоящее за ним, но сам жест уже и есть значение, несет его, «оно смешивается со структурой мира, очерченного жестом, выстраивается вокруг самого жеста - как и в опыте восприятия, значение камина стоит не за тем, что открывается взору, но является самим камином, каким его мои глаза и движения

открывают в мире». В главе, посвященной специально проблеме коммуникации «Язык как выражение и речь», Мерло-Понти специально говорит о языковом жесте и разрабатывает «жестовую» природу языка, которая в философии может быть соотнесена с миметической теорией происхождения языка, высказываемой Платоном в *Кратиле*. К этому кругу идей Мерло-Понти и отсылает в своей работе Левинас.

h. Анализируя чувственное восприятие в разделе «Трансцендентальная эстетика» *Критики чистого разума*, Кант принципиально разделяет «чувственность», посредством которой «предметы нам даны», которая только и доставляет нам созерцания, и то, как предметы мыслятся рассудком, из которого возникают понятия. На это разграничение и указывает Левинас. Вместе с тем, в отличие от экзистенциальной философии, у Канта идет речь не о рождении значения в непосредственной ситуации восприятия, не предметного значения вещи, а о ее сподручной и бытийственной значимости.

i. Теме культуры специально посвящена статья Левинаса *Философское определение идеи культуры*. Здесь в духе философии Мерло-Понти и Хайдеггера Левинас говорит о культуре как о «местопребывании мира, который характеризуется не просто пространственной присущностью, но созданием в бытии выразительных и воспринимаемых форм нетематизирующей мудростью плоти, которое и есть искусство или поэзия». (См. *Общество и культура: философское осмысление культуры*. Ч. I. М., 1988. С. 45). В этой статье, как и в настоящей работе, Левинас противопоставляет так понятой культуре, преодолевающей противостояние субъекта и объекта, этическое измерение intersubъектного. Вопрос, который при этом возникает: разве в культуре уже не заложен момент выхода к Другому, разве можно из эстетического выражения исключить измерения «дружости», целиком относя его к сфере этического?

j. О пастырской, т.е. ведущей и ведающей миссии творца, и об охранительной миссии сотворчества см., например, работу Хайдеггера «Исток художественного творения» (*Зарубежная эстетика и теория литературы*. М., 1987. С. 301): «Допустить, чтобы творение было творением, - значит охранять его. Лишь для охранения творение в своей созданности предстает как творение действитель-

ное, то есть как сотворенно-пребывающее». «Охранять творение - значит замирать в разверстости сущего, совершающейся внутри творения. А настоятельность сохранения есть видение». Речь, таким образом, идет о таком пастырстве, в котором пастырь должен замереть, дабы творение раскрылось в своей сотворенности. Такое развитие мысли Хайдеггера подкреплено идеей подлинности, обретаемой через бытие-к-смерти, высказанной им в *Бытии и времени*.

к. Ср. в книге Левинаса *Difficile liberté* (1976) характеристику вклада Э. Гуссерля в современную философию: «Несмотря на свой интеллектуализм и уверенность в превосходстве Запада, Гуссерль уже поставил под вопрос до сих пор неоспоримую платоновскую привилегию континента, который был уверен в своем праве колонизировать мир». А в статье *Философское определение идеи культуры* Левинас говорит о «конце европоцентризма» как, может быть, «последней мудрости Европы», отказывающейся и могущей отказаться от того, миссию чего только она могла взять на себя.

л. В статье *Религия взрослых* (1957) Левинас следующим образом характеризует теологические представления, которые, по его мнению, соответствовали бы библейским: «Подобно евреям, христиане и мусульмане знают, что если существа этого мира имеют положение «следствий», человек прерывает свое существование простого результата (или следствия) и получает, по слову Фомы Аквинского, «достоинство причины» в той мере, в какой он испытывает действие причины, внешней по преимуществу, причины божественной. Мы утверждаем, таким образом, что автономия человека покоится на высшей гетерономии, и что сила, производящая столь удивительные действия, сила, учреждающая силу, силу цивилизующую, зовется Богом».

м. Левинас имеет в виду те называемые лейтургиями общественные повинности, которые в Афинах должны были нести все граждане с имущественным цензом не ниже трех талантов, не только не получая за это плату, но и сами тратясь на них.

п. В диалоге *Филеб* Платон различает «чистые» и «нечистые» наслаждения. «Нечистые» означают смешанные со страданием. Например, голод, сопровождающийся наслаждением от предвкушения пищи или успокоение, возникающее после горького пла-

ча. От наслаждения такого рода Платон отличает чистые удовольствия, это наслаждения, вызываемые красивыми красками, звуками и всем тем, в чем недостаток незаметен и не связан со страданием. Это удовольствие само по себе, а не по сравнению с чем-либо. Такие удовольствия, по Платону, вызваны свойствами самих предметов, а не состояния души.

о. Рассматривая отношение с Другим как отношение мужского и женского в статье *Понятие женского в иудаизме* (1960), Левинас подчеркивает то же различие отношений с другим как восполняющим меня в европейской философской традиции, в частности, у Платона, и понимание этих отношений в иудаизме. В этой связи он пишет: «Ева произошла от ребра (по-французски - из бока) Адама. Не была ли это сторона Адама, сотворенного как единое существо с двумя лицами, разделенного, пока Адам, еще андрогин, спал?» Таково одно из европейских преданий, восходящих, может быть, к образу платоновского *Пира*, но приобретшего новый смысл. Два лица первого Адама с самого начала смотрели в сторону, в которую они были повернуты. Это сначала были лица. Тогда как бог Платона их повернул после рассечения. Их новое существование, существование разделенное, не стало, как у Платона, наказанием наглости слишком совершенного существа (каким Бог счел андрогина). Раздельное существование для евреев, таким образом, оказывается более совершенным, чем первоначальное единство».

р. *Преступление и наказание* (Собр. соч. в 12 т. Т. 5. М., 1982. С. 307): «Видно было, что в ней ужасно много затронули, что ей ужасно хотелось что-то выразить, сказать, заступиться. Какое-то ненасытимое сострадание, если можно так выразиться, изобразилось вдруг во всех чертах ее лица». Интересно, что Достоевский употребляет здесь не более привычное нам слово «ненасытный», означающее всегда голодный, никогда не становящийся сытым, алчный, но «ненасытимый», т.е. не могущий быть насыщенным. Таким образом, речь идет о сострадании, могущем всегда вместить любое страдание, предстоящее ему, а не о сострадании, всегда ищущем страдание, которому бы оно могло сочувствовать.

Г. Беневич

1906

Рождение Эммануэля Левинаса в г. Ковно (Каунас), Литва. Он изучает древнееврейский язык и Библию, но наряду с этим получает и классическое образование, в котором значительное место отводится чтению Шекспира и русских писателей - Пушкина, Гоголя, Достоевского. Во время Первой мировой войны его семья переселяется на Украину, в Харьков; там он встречает русскую революцию.

1923

Левинас отправляется во Францию, чтобы изучать философию в Страсбуре; встречается с Морисом Бланшо, который останется его другом на долгие годы.

1928-1929

Левинас проводит учебный год в университете во Фрайбурге: слушает лекции Гуссерля, посещает семинар Хайдеггера; присутствует в Давосе на знаменитом диспуте о Канте между Хайдеггером и Кассирером.

1930

Левинас публикует так называемую "государственную диссертацию": *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Переезжает в Париж, где слушает лекции Брунсвика, иногда посе-

шает также лекции Кожева о Гегеле. Бывает на философских собраниях у Габриэля Марселя.

1936

Публикация книги *De l'évasion*. Мысль Левинаса окрашена "предчувствием нацистского ужаса".

1939

С 1930 г. Левинас - французский гражданин, и в начале Второй мировой войны его призывают на военную службу. В 1940 г. он попадает в плен и проводит всю войну в Германии, в концентрационном лагере для офицеров. Почти вся его семья, оставшаяся в Литве, гибнет от рук нацистов.

1947

Публикация *De l'existence à l'existant*, книги, написанной большей частью в плену. Левинас читает лекции в "Философском колледже", возглавляемом Жаном Валем, впоследствии опубликованные под заглавием *Le Temps et l'autre*. В то же время он изучает Талмуд под руководством исключительного учителя, Шушани, о котором часто будет впоследствии вспоминать. Левинаса назначают директором Еврейской педагогической школы восточных исследований.

1949

Публикация *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* - книги, сыгравшей важную роль для открытия этих философов во Франции.

1957

Начинает регулярно участвовать в работе Семинара франкоязычной еврейской интеллигенции; в рамках этого Семинара каждый год дает уроки по изучению Талмуда, которые всегда очень ждут. Эти уроки найдут отражение в книгах: *Quatre Lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint. Cinq Nouvelles Lectures talmudiques* (1977), *Au-delà du verset* (1982), *A l'heure des nations* (1988).

1961

Публикация докторской диссертации Левинаса *Totalité et Infini* и назначение его на должность профессора в университете Пуатье.

1963

Публикация книги *Difficile liberté*, сборника очерков об иудаизме, второе, дополненное издание которой выйдет в 1976 г.

1967

Назначение на должность профессора университета в Нантере.

1973

Левинас становится профессором в Сорбонне и публикует книгу *Humanisme de l'autre homme*.

1974

Публикация книги *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, главного труда Левинаса.

1975

Левинас публикует *Noms propres* - книгу, посвященную философам и писателям современности, и книгу *Sur Maurice Blanchot*.

1976

Левинас уходит в отставку. Назначается почетным профессором.

1982

Публикация *De Dieu, qui vient à l'idée* - книги, собравшей различные фундаментальные статьи Левинаса, открывающие новые перспективы его мысли. Публикация книги бесед *Éthique et Infini*.

1984

Публикация текста лекции, прочитанной в Швейцарии, - *Transcendance et Intelligibilité*, сопровождаемого беседой.

1987

Публикация нового сборника статей *Hors sujet*, посвященного в основном Буберу, Розенцвейгу и Мерло-Понти. Левинас продолжает чтение лекций во Франции и за границей. Каждое субботнее утро в течение многих лет в синагоге Еврейской педагогической школы восточных исследований он выступает с библейскими чтениями, посвященными данной неделе.

1991

Публикация книги *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ Э.ЛЕВИНАСА

THÉORIE DE L'INTUITION DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL, Paris, Vrin, 1930.

DE L'ÉVASION, éd. annotée par J. Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982 (1935).

LE TEMPS ET L'AUTRE, Montpellier, Fata Morgana, 1979 (Paris, Arthaud, 1947).

DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT, Paris, éd. De la revue "Fontaine", 1947.

EN DÉCOUVRANT L'EXISTANCE AVEC HUSSERL ET HEIDEGGER, Paris, Vrin, 1949, 2e éd. 1967.

TOTALITÉ ET INFINI. ESSAI SUR L'EXTÉRIORITÉ, La Haye, Nijhoff, 1961.

DIFFICILE LIBERTÉ. ESSAIS SUR JUDAÏSME, Paris, Albin Michel, 1963 et 1976.

QUATRE LECTURES TALMUDIQUES, Paris, Minuit, 1968.

- HUMANISME DE L'AUTRE HOMME*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- AUTREMENT QU'ÊTRE, OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE*, La Haye, Nijhoff, 1974.
- NOMS PROPRES*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- SUR MAURICE BLANCHOT*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- DU SACRÉ AU SAINT. CINQ NOUVELLES LECTURES TALMUDIQUES*, Paris, Minuit, 1977.
- AU-DELÀ DU VERSET. LECTURES ET DISCOURS TALMUDIQUES*, Paris, Minuit, 1982.
- DE DIEU QUI VIENT À L'IDÉE*, Paris, Vrin, 1982.
- ETHIQUE ET INFINI*, Paris, Fayard, 1982.
- TRANSCENDANCE ET INTELLIGIBILITÉ*, Geneve, Labor et Fides, 1984.
- ENTRE NOUS. ESSAIS SUR LE PENSER-À-L'AUTRE*, Paris, Grasset, 1991.

РАБОТЫ О Э.ЛЕВИНАСЕ

- CIARAMELLI Fabio, *TRANSCENDANCE ET ÉTHIQUE, ESSAI SUR LÉVINAS*, Ousia, 1990.
- CHALIER Catherine, *FIGURES DU FEMININ, "LA NUIT SURVEILLÉE"*, repris par Verdier, 1982.
- CHALIER Catherine, *JUDAÏSME ET ALTÉRITÉ*, Lagrasse, Verdier, 1982.
- CHALIER Catherine, *LA PERSÉVÉRANCE DU MAL*, Paris, Cerf, 1987.
- FÉRON Étienne, *DE L'IDÉE DE TRANSCENDANCE À LA QUESTION DU LANGAGE*, Grenoble, J.Millon, 1992.
- FINKIELKRAUT Alain, *LA SAGESSE DE L'AMOUR*, Paris, Gallimard, 1984.

FORTHOMME Bernard, *UNE PHILOSOPHIE DE LA TRANSCENDANCE*, Paris, La Pensée universelle 1979, repris par Vrin, 1984.

GUIBAL Francis, *ET COMBIEN DE DIEUX NOUVEAUX... T. 2. LÉVINAS*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

MALKA Salomon, *LIRE LÉVINAS*, Paris, Cerf, 1984.

OUAKNIN Marc-Alain, *MÉDITATIONS ÉROTIQUES*, Paris, Balland, 1992.

PETROSINO Silvano et ROLLAND Jacques, *LA VÉRITÉ NOMADE*, Paris, La Découverte, 1984.

POIRIÉ Francois, *EMMANUEL LÉVINAS, QUI ÊTES-VOUS?* Lyon, La Manufacture, 1987.

ROSMARIN Léonard, *EMMANUEL LÉVINAS, HUMANISTE DE L'AUTRE HOMME*, Toronto, éd. Du GREF, 1991.

КОЛЛЕКТИВНЫЕ МОНОГРАФИИ

EXERCICES DE LA PATIENCE, n° 1 sur E. Lévinas, Paris, Obsidian, 1980.

TEXTES POUR E. LÉVINAS, réunis par F. Laruelle, Paris, J.-M. Place, 1980.

LES CAHIERS DE LA NUIT SURVEILLÉE, EMMANUEL LÉVINAS, Lagrasse, Verdier, 1984.

AUTREMENT QUE SAVOIR, Paris, Osiris, 1988 (un entretien avec le philosophe et des études de G. Petitdemange et J. Rolland).

RÉPONDRE D'AUTRUI, EMMANUEL LÉVINAS, Neuchâtel, La Baconnière, 1989. (Un entretien avec le philosophe et des études de P. Ricoeur, S. Mosès, C. Chalier, G. Petitdemange et M. Faessler, ensemble réuni par J.- C. Aeschlimann).

NUMÉRO SPÉCIAL DES NOUVEAUX CAHIERS CONSACRÉ À E. LÉVINAS, n° 82, automne 1985.

ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES, t. VI, n° 12, E. Lévinas.

CANIER DE L'HERNE SUR E. LÉVINAS, Paris, 1991.

Важно отметить также статью J. DERRIDA "VIOLENCE ET MÉTAPHYSIQUE", Revue de metaphysique et morale, 1964, repris dans L'Écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.

Для полноты библиографического списка приводим также ссылку на работы о Э Левинасе на других языках, содержащиеся в *Cahier de l'Herne à Bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)* de R. Burggrave, Peeters, Louvain, 1986, cc.516-519; 2e édition (1929-1989), 1990.