Сканирование и форматирование: <u>Янко Слава (</u>Библиотека <u>Fort/Da</u>) || <u>slavaaa@yandex.ru</u> || <u>yanko_slava@yahoo.com</u> || <u>http://yanko.lib.ru</u> || Icq# 75088656 || Библиотека: <u>http://yanko.lib.ru/gum.html</u> || update 21.10.05

Из книги: Эмманюэль Левинас: Избранное: Трудная свобода. Москва РОССПЭН 2004



Жак Деррида. Насилие и метафизика

Жак Деррида. Насилие и метафизика	
III. Различие и Эсхатология ¹	2
Об изначальной полемике	2
О трансцендентальном насилии	8
Об онтологическом насилии	19
Примечания	32
Об изначальной полемике. О трансцендентальном насилии	32
Об онтологическом насилии	34
Ключевые понятия философии Э. Левинаса	38
Указатель имен ¹	
Содержание	47

663 664

III. Различие и Эсхатология¹

се вопросы, на основание которых мы сейчас попытаемся указать, в различном смысле являются вопросами языка: конкретными языковыми вопросами и вопросом о языке [des questions de langage et la question du langage]. Но если наш комментарий был не чрезмерно далек от комментируемого текста, то уже должно было сложиться убеждение, что в мысли Левинаса нет ничего, что само по себе не оказалось бы вовлеченным в круг этих вопросов.

Об изначальной полемике

Скажем сразу, для нашей собственной уверенности: путь мысли Левинаса таков, что все наши вопросы уже принадлежат его внутреннему диалогу, они перемещаются по его собственному дискурсу и заставляют нас — на расстоянии и в различных смыслах — только лишь вслушиваться в этот дискурс.

А. Так, например, работы «От существования к существующему» и «Время и Иное», как казалось, изгнали «логику родового» и категории Тождественного и Иного. Этим последним не хватало той оригинальности опыта, к которой Левинас хотел бы нас вернуть: «Космосу, которым является мир Платона, противопоставляется мир духа, в котором следствия Эроса не сводятся к логике родового, где Я замещает тождественное, а Другой — иное»². Однако в «Тотальности и Бесконечном», где категории Тождественного и Иного возвращаются во всей своей мощи, vis demonstrandi³ и движущей силой разрыва с традицией оказались именно адекватность Я — Тождественному и Другого — Иному. Не используя сами эти термины, Левинас часто предупреждал нас об опасности смешения идентичности и самости, Тождественного и Я: idem и ipse. Это смешение, которое каким-то непосредственным

образом осуществляется в греческом αυτός и немецком *selbst*⁴, но не может столь же естественно произойти во французском языке, тем не менее, по умолчанию, вновь становится чем-то вроде аксиомы в «Тотальности и Бесконечном»⁵. Мы это видели: согласно Левинасу, в Я не существует внутренней различности [différence], фундаментальной и коренной инаковости. Если в свое время внутреннесть, секрет, изначальное отделение позволили порвать с классическим использованием греческих категорий Тождественного и Иного, то теперь амальгама Тождественного и Я (ставшая однородной, и однородной по отношению к понятию как к конечной тотальности) позволяет одновременно подвергнуть осуждению как греческую философию, так и самые современные разновидности философии субъективности, стремящиеся, как ранее Левинас, наиболее тщательно различать Я и тождественное, Другого и иное. Если отнестись без внимания к этому двойственному движению, к прогрессу, который, как представляется, оспаривает свои собственные условия и свой собственный первый этап, то можно упустить из виду всю оригинальность этого протеста против понятия, государства и тотальности: протест поднимается не во имя субъективного существования [existence subjective], как это бывает в большинстве случаев, а против него. Одновременно против Гегеля и против Кьеркегора.

Левинас часто предупреждает нас об опасности смешения столь искушающего — своего антигегельянства с субъективизмом или экзистенциализмом кьеркегорианского толка, который, по его мнению, остается дометафизическим и несущим в себе насилие эгоизмом: «Это не я не подчиняюсь системе, как полагал Кьеркегор, это Другой» (ТБ⁶). Можно ли побиться об заклад, что Кьеркегор был глух к этому различию [distinction]? И что он, в свою очередь, не восстал бы против этой понятийности? Потому что, возможно, заметил бы Кьеркегор, Иной не укладывается в систему именно как субъективное существование. Безо всякого сомнения, Иной не есть я, — да и кто стал бы это утверждать? — но он есть некоторое Я, как должен был бы предположить Левинас для того, чтобы защищать свое утверждение.

Этот переход от Я к Иному как к *некоторому* Я является переходом от субъективного существования *вообще* к неэмпирической, сущностной *эгости* [égoïté]. Потому что не *одного только* Серена Кьеркегора защищает философ Кьеркегор («эгоистический крик субъективности, все ещё озабоченной счастьем или спасением Кьеркегора»), а субъективное существование вообще (это выражение непротиворечиво), и именно поэтому его дискурс является философским и не относится к эмпирическому эгоизму. Имя философского субъекта,

когда он произносит Я, всегда является своего рода псевдонимом, и именно в этом состоит та истина, Къеркегор систематически отстаивал, протестуя против «реализации возможности» [possibilisation] индивидуального существования посредством сущности [par l'essence]. Именно сущность субъективного существования отвергает понятие. Разве эта сущность субъективного существования уже не предполагается уважением к Иному, которой может быть лишь тем, что он есть — то есть Иным только как субъективное существование? Следовательно, для того, чтобы отвергнуть кьеркегоровское понятие субъективного существования, Левинас должен был бы пойти и на изгнание самих понятий сущности и истины субъективного существования (Я вообще и в первую очередь Я Иного). Это, к тому же, соответствовало бы логике разрыва с феноменологией и онтологией. Самое меньшее, что можно было бы сказать, — что Левинас этого не делает и не может сделать, не отказавшись от философского дискурса. И если захотеть попытаться прорваться сквозь философский дискурс, выйти из которого полностью невозможно, к тому, что находится по ту сторону этого дискурса, то единственный шанс достичь этого, оставаясь внутри языка (а Левинас признает, что нет мысли до языка и вне него), состоит в том, чтобы формально [formellement] и тематически поставить проблему отношений между принадлежностью и прорывом, проблему замыкания [clôture]. Формально, то есть наиболее актуально возможным и наиболее формальным [formelle], наиболее формализованным способом: не в некоторой логике, иначе говоря, в некоторой философии, а в некотором вписанном описании [description inscrite], в записи отношений между философским и не-философским, в какой-то небывалой графике, внутри которой философская понятийность имела бы только одну функцию.

Добавим, справедливости ради, что Кьеркегор имел определенные соображения относительно нередуцируемости Совсем-Иного, — не по эту, эгоистическую и эстетическую, сторону понятия, а по ту, религиозную, сторону, по поводу некоего Авраама. И в свою очередь, поскольку следует предоставить слово Иному, то не увидел бы Кьеркегор в Этике, в моменте Категории и Закона, — забвения субъективности и религии, погружения их в анонимность? В его глазах этический момент есть само гегельянство, и он вполне определенно говорит об этом. Что, впрочем, не мешало ему вновь и вновь высказываться в пользу этики и упрекать Гегеля за то, что он не создал морали. Верно, что Этика в левинасовском смысле есть Этика без закона, без понятийности, хранящая чистоту не-насилия лишь до своего определения в понятиях

и законах. Это — не возражение: не будем забывать, что Левинас не предлагает нам законов или правил морали, что он желает определить не *какую-то одну* мораль, а сущность этического отношения вообще. Но это определение дается не как теория Этики, речь идет о некоторой Этике Этики. И в этом случае должно насторожить то, что эта Этика не может дать места *какой-либо* определенной этике, каким-либо определенным законам, не отрицая и не забывая саму себя. К тому же, эта Этика Этики — действительно ли она по ту сторону всякого закона? Не является ли она сама Законом законов? Когерентность, которая разрывает когерентность утверждения против когерентности. Бесконечное понятие, скрытое в протесте против понятия.

Хотя, несмотря на уверения автора, часто обнаруживается его относительная близость к Кьеркегору, мы вместе с тем ощущаем, что в самой своей сущности и в своем первом побуждении антигегельянский протест Левинаса чужд антигегельянству Кьеркегора. Зато сопоставление мысли Левинаса с антигегельянством Фейербаха и особенно Ясперса, если принимать во внимание и анти-гуссерлианство последнего, должно, как нам представляется, обнаружить совпадения и сходства более глубокие, которые могут быть подтверждены также и размышлениями о понятии Следа. Мы здесь говорим о совпадениях, а не о влиянии: в первую очередь, потому, что это понятие, философский смысл которого нам неясен; кроме того, потому, что Левинас, насколько нам известно, нигде не ссылается ни на Фейербаха, ни на Ясперса.

Однако почему, пытаясь осуществить этот, столь тяжелый, переход за пределы спора, — который сам уже есть сообщничество, — между гегельянством и классическим антигегельянством, Левинас возвращается к категориям, которые, казалось бы, ранее были отвергнуты?

Мы не изобличаем здесь непоследовательность [философского] языка или противоречивость системы. Мы задаемся вопросом о смысле этой необходимости: необходимости встроиться в традиционную понятийность ради того, чтобы ее разрушить. Почему в конце концов Левинас столкнулся с этой необходимостью? Является ли она сугубо внешней [extrinsèque]? Действует ли она только как инструмент, только как некое «выражение», которое можно взять в кавычки? Или же она скрывает какой-то неразрушимый и непредвиденный источник греческого логоса? Какую-то безграничную мощь обволакивания, в котором каждый, кто хотел бы его оттолкнуть, всегда оказывается уже захваченным [surpris]?

В. Тогда же Левинас временно отложил понятие внешнести [extériorité]. Это понятие делало из освещенного единства пространства отсылку, нейтрализующую радикальную инаковость: отношение к иному, отношение одних Мгновений к другим, отношение к Смерти и т.д., не являющиеся отношениями некоего Внутри с неким Снаружи. «Отношение к иному есть отношение к Тайне. Это его внешнесть, или, скорее, его инаковость, потому что внешнесть есть свойство пространства, редуцирующее субъекта к самому себе при помощи света, который конституирует все его бытие» (ВД⁸). Однако «Тотальность и Бесконечное», имеющее подзаголовок «Эссе о внешнести»⁹, не просто широко использует понятие внешнести. Там Левинас стремится также показать, что истинная внешнесть не является пространственной, что существует абсолютная, бесконечная внешнесть — внешнесть Иного, — которая не является пространственной, ибо пространство есть место Тождественного. Это значит, что Место всегда является местом Тождественного. Зачем же тогда снова использовать слово «внешнесть» (которое, если и имеет определенный смысл, если оно не есть просто алгебраическая переменная x, настойчиво указывает на пространство и свет) для того, чтобы обозначить непространственное отношение? И если всякое «отношение» является пространственным, то почему нужно было описывать как (непространственное) «отношение» то уважение, которое разрешает Иного? Зачем нужно было затирать [oblitérer] это понятие внешнести, не стирая его полностью, не делая его нечитаемым, говоря, что его истинность есть его неистинность, что истинная внешнесть не пространственна, то есть не является внешнестью? То, что нужно было выразить на [dans] языке тотальности избыток бесконечного по отношению к тотальности, то, что нужно было выразить Иное на языке Тождественного, то, что нужно было мыслить истинную внешнесть как не-внешнесть, то есть снова через структуру Внутри-Снаружи и пространственную метафору, то, что нужно было жить в разрушенной метафоре, одеться в отрепья традиции и лохмотья дьявола, — все это, возможно, означает, что нет философского логоса, который не должен был сначала позволить изгнать себя в структуру Внутри-Снаружи. Эта депортация в Место из своего места, в пространственную местность, эта метафора оказывается для философского логоса врожденной. До того как стать риторическим приемом в языке, метафора есть возникновение самого языка. И философия есть лишь только этот язык; в лучшем случае и в непривычном смысле этого

выражения она может разве что *говорить им*, высказать метафору *саму по себе*, что означает *мыслить* ее в молчаливом горизонте не-метафоры: Бы-

тия. Пространство как рана и конечность рождения (рождения вообще), без которого было бы невозможно даже открыть дорогу языку, без которого нельзя было бы даже говорить о внешнести, истинной или ложной. Таким образом, можно, пользуясь ими, *использовать* слова традиции, тереть их как стертую и обеспенившуюся монету, можно говорить, что истинная внешнесть есть не-внешнесть, не являющаяся при этом внутреннестью, можно писать зачеркиваниями и зачеркиваниями зачеркиваний: зачеркивание пишет, оно даже рисует в пространстве. Нельзя стереть синтаксис Места, архаическая запись которого уже не читаема на металле языка: этот синтаксис есть сам этот металл, его слишком мрачная твердость и слишком яркий блеск. Язык, сын земли и солнца: письменность. Напрасно было бы, ради лишения его внешнести и внутреннести, ради лишения его лишенности, пытаться забыть слова «внутри», «снаружи», «внешнее», «внутреннее» и др., указом объявить их вне игры: не обрести языка, не разорвав пространства, языка воздуха или воды, где, к тому же, инаковость оказалась бы уже несомненно потерянной. Ибо значения, которые сияют, исходя из структур Внутри-Снаружи, Свет-Тьма и др., обитают не исключительно в упраздненных словах; они имеют кров, лично или по доверенности, в сердце самой понятийности. Это связано с тем, что они не означают погружения в пространство. Структура Внутри-Снаружи или День-Ночь не имеет никакого смысла внутри чистого пространства, предоставленного самому себе и дез-ориентированного [dés-orienté]. Она возникает, исходя из уже включенного начала, из уже вписанного востока [orient], не находящегося ни внутри, ни вне пространства. Этот текст взгляда является также и текстом слова. Можно называть его Ликом. Но отныне уже не следует надеяться разделить язык и пространство, создать пустоту пространства в языке или спрятать слово от света, говорить, покуда Рука скрывает Славу¹¹. Можно изгнать то или иное слово («внутри», «снаружи», «внешнее», «внутреннее» и др.), можно сжечь или запретить буквы света, но весь язык в целом уже пробудился как падение в свет. Другими словами, если угодно, он встает вместе с солнцем. Даже если «солнце не названо, ... его действие — среди нас» (Сент-Джон Перс). Сказать, что бесконечная внешнесть Иного *не* является пространственной, является не-внешнестью и *не*-внутреннестью, сказать, что нельзя ее описать кроме как апофатически, - не будет ли это признанием того, что бесконечное (которое также описано в своей актуальной положительности апофатически, с помощью отрицания: без-конечное) не называет себя? Не сводится ли это к признанию того, что структура «внутри-снаружи», которая

есть сам язык, отмечает изначальную конечность слова и всего, что случается с ним? Никакой философский язык никогда не сможет редуцировать эту естественность пространственного действия [praxis] в языке; следовало бы осмыслить единство того, что Лейбниц различал под именем «языка гражданского» и «языка ученого» или философского. Следовало бы осмыслить более внимательно это нередуцируемое сообщничество, существующее, несмотря на все риторические усилия философа, между языком повседневной жизни и философским языком; более того, между определенными историческими языками [langues] и философским языком. Какая-то неискоренимая естественность, какая-то исходная наивность философского языка может быть проверена по отношению к любому умозрительному понятию (кроме, разумеется, таких непонятий, как существительное «Бог» и глагол «Быть»). Философский язык принадлежит к системе языка(ов). Все, что таким образом вовлечено в умозрение [spéculation] этим неумозрительным происхождением, всегда оказывается определенной двусмысленностью. Так как эта двусмысленность является изначальной и нередуцируемой, то, быть может, необходимо, чтобы философия эту двусмысленность признала, мыслила ее и мыслила себя в ней, чтобы философия приняла двойственность и различие в умозрение, в саму чистоту философского смысла. Не было, как нам кажется, никого, кто глубже Гегеля попытался бы это сделать. Для каждого понятия нужно было бы проделать, без наивного использования категорий случайного, счастливой предрасположенности или плодотворной встречи, ту же работу, которую Гегель проделал для немецкого Aufhebung, чью двусмысленность и наличие [présence] в немецком языке он нашел отрадными: «Auflieben имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает сохранить, удержать и в то же время прекратить, положить конец. Само сохранение уже заключает в себе отрицательное... Указанные два определения снятия [Auflieben] можно лексически привести как два значения этого слова, но должно представляться странным, что в языке одно и то же слово обозначает два противоположных определения. Для спекулятивного мышления *отрадно* [курсив мой. — Ж.Д.] находить в языке слова, имеющие в самих себе спекулятивное значение; в немецком языке

много таких слов» 12 . В «Лекциях по философии истории» Гегель отмечает, что соединение «в нашем языке» двух значений (historia rerum gestorum и res gestas) в слове Geschichte 13 не является «простым внешним сближением».

Если отныне я могу описывать нередуцируемую (бесконечную [infinie]) инаковость Другого только посредством отрицания его пространственной (конечной [finie]) внешнести, то это, быть мо-671

жет, лишь потому, что смысл этой инаковости — конечен, он не является позитивно бесконечным. Бесконечно иное, бесконечность Иного не есть Иное как позитивная бесконечность, Бог или подобие Богу. Бесконечно иное не было бы тем, чем оно должно было быть, то есть иным, если бы оно было позитивной бесконечностью и если бы оно не хранило в себе негативности неопределенного [in-défini], негативности άπειρον¹⁴. «Бесконечно иное» -не означает ли это, в первую очередь, что я не могу достигнуть цели, несмотря на нескончаемую работу и нескончаемый опыт? Возможно ли уважать Иного как Иного и [одновременно] изгонять негативность и работу из трансцендентности, как того хотел бы Левинас? Позитивное Бесконечное (Бог), если это выражение имеет смысл, не может быть бесконечно Иным. Если вместе с Левинасом предположить, что позитивное Бесконечное терпит бесконечную инаковость или даже требует ее, то следовало бы отказаться от всякого языка и, в первую очередь, от слов «бесконечно» и «иное». Бесконечное воспринимается как Иное только в форме без-конечного. Едва мы пожелаем мыслить Бесконечное как позитивную полноту (полюс не-негативной трансцендентности для Левинаса), как Иное становится немыслимым, невозможным, не-высказываемым. Может быть, именно к этой немыслимостине-возможности-невысказываемости по ту сторону Бытия и (традиционного) Логоса нас призывает Левинас. Но этот призыв не должен быть способен ни мыслить себя, ни себя высказывать. Во всяком случае, то, что позитивная полнота классического бесконечного может передать себя в языке, лишь предавая себя словом, содержащим отрицательную приставку (без-конечное), и есть, может быть, то место, где на самом глубоком уровне мысль порывает с языком. Это разрыв, который в дальнейшем отзовется во всем языке. Вот почему современная мысль, не желающая более ни различать, ни устанавливать иерархию между мыслью и языком, по существу является мышлением исходной конечности. Но она должна была бы отказаться от слова «конечность», навсегда остающегося в плену у классической схемы. Возможно ли это? И что значит отказаться от классического понятия?

Иной может быть тем, что он есть, то есть бесконечно иным, только в конечности и смертности (моей u своей). Разумеется, лишь с того момента, когда он входит в язык, и только тогда, и только если слово u имеет смысл, но разве Левинас не объяснил уже нам, что не существует мысли прежде языка? Вот почему наши вопросы, без сомнения, гораздо меньше смутили бы классический инфинитизм, скажем, картезианского типа, разделявший мысль и язык, утверждавший, что язык никогда не продви-

гается так быстро и так далеко, как мысль. Эти вопросы не только меньше смутили бы классический инфинитизм, они могли бы быть его собственными вопросами. С другой стороны, желать нейтрализовать пространство в описании Иного, чтобы тем самым освободить позитивную бесконечность, разве это не означает нейтрализовать сущностную конечность лика (взгляда-слова), лика, который есть тело и который не есть — Левинас достаточно твердо на этом настаивает — телесная метафора бесплотной мысли? Тело, иначе говоря, тоже внешнесть, местность в полностью пространственном, буквально пространственном смысле этого слова: точка отсчета, начало пространства [origine de l'espace], да, но начало, не имеющее никакого смысла до этого de [образующего грамматическую конструкцию родительного падежа. — Перев., начало, которое не может быть отделено от функции родительного падежа [génitivité] и от пространства, которое оно порождает и ориентирует: вписанное начало. B*писанность* — это записанное начало: оставившее след и, тем самым, вписанное в некоторую систему, в фигуру, в нечто, чем оно более не управляет. Без чего уже нет собственного тела. Если бы лик Другого не являлся также и нередуцируемо пространственной внешнестью, то пришлось бы снова проводить различие между душой и телом, мыслью и словом; или, в лучшем случае, между непространственным, истинным ликом и его пространственным образом, маской или метафорой. Это разрушило бы всю Метафизику Лика. Опять же, этот вопрос может вести свое происхождение как от классического инфинитизма (дуализма мысли и языка, а также мысли и тела), так и от наиболее современного мышления о конечном. Этот странный союз внутри данного вопроса, быть может, означает, что и в философии, и в языке, в философском дискурсе (если предположить, что существуют иные виды дискурса) не удается

одновременно сохранить тему позитивной бесконечности и тему лика (неметафорического единства тела, взгляда, слова и мысли). Как нам кажется, это единство можно мыслить только в горизонте бесконечной (неопределенной) инаковости как нередуцируемо общий горизонт Смерти и Другого. Горизонт конечности или конечность горизонта.

Но, повторим, все это имеет место *в философском дискурсе*, в котором мысль о *самой* (без метафоры) Смерти и мысль о позитивном Бесконечном никогда не могли понять друг друга. Если лик *есть тело*, то он смертен. Бесконечная инаковость как смерть не может примириться с бесконечной инаковостью как позитивностью и присутствием (Богом). Метафизическая трансцендентность не может быть одновременно трансцендентностью по отношению 673

к Иному как к Смерти и к Иному как Богу. По меньшей мере если Бог не означает Смерть, что, в конце концов, всегда *исключалось* всем в классической философии, внутри которой мы понимаем Его как Жизнь и Истину Бесконечного, позитивного Присутствия. Но что может означать это *исключение*, если не исключение любой частной *заданности*, определенности [détermination]? И того, что Бог *не* является *ничем* (определенным), не есть жизнь, потому что Он есть *все*? Есть одновременно и Все и Ничто, и Жизнь и Смерть. Все, что означает, что Бог есть или явлен, — *названо* внутри различия [différence] между Всем и Ничем, Жизнью и Смертью и т.д. Внутри различия и, в сущности, как само Различие. Это различие и есть то, что называют Историей. Бог туда *вписан*.

Скажут, что Левинас восстал именно против этого философского дискурса. Однако в этой битве он уже лишил себя лучшего оружия: презрения к дискурсу. Действительно, оказавшись перед классическими трудностями языка, о которых мы упоминаем, Левинас не может прибегнуть к классическим средствам. В схватке с проблемами, которые являлись одновременно проблемами как негативного богословия, так и бергсонианства, он, в отличие от них, не дает себе права говорить на языке, смирившемся со своим собственным упадком. Негативное богословие провозглашало себя в слове, сознававшем себя падшим, конечным, низшим по отношению к логосу как восприятию Бога. Разумеется, это не было вопросом о Разговоре с Богом [во встрече] лицом к лицу и дуновением к дуновению двух слов, каждое из которых вольно, несмотря на смирение и высоту, прервать или начать беседу [l'échange]. Аналогичным образом Бергсон имел право провозглашать интуицию длительности и изобличать интеллектуальную пространственность на языке, приверженном пространству. Вопрос ставился не о спасении, а о разрушении дискурса в «метафизике», «науке, которая претендует на то, чтобы обходиться без символов» (Бергсон). Множество противоречащих друг другу метафор систематически использовалось в этом саморазрушении языка и приглашало к безмолвной метафизической интуиции. Язык определялся как исторический остаток, и, тем самым, не возникало никакой непоследовательности при использовании его — с грехом пополам — для изобличения его собственного предательства и для того, чтобы позже покинуть его в его недостаточности как риторические отбросы, как слово, потерянное для метафизики. Как и негативное богословие, философия интуитивной причастности давала себе право (к лучшему или к худшему, это другая проблема) пройти сквозь философский дискурс как сквозь чуждый элемент. Но что будет, если не давать себе такого права, если возможность метафизики оказывается и возможностью слова? Если метафизическая ответственность

является ответственностью языка, так как «мысль состоит в том, чтобы говорить» (ТБ), а метафизика и есть тот язык, на котором говорят с Богом? Как мыслить Иного, если Иной высказывает себя только как внешнесть и через внешнесть, то есть не-инаковость? И если слово, которое должно установить и поддерживать абсолютное отделение, оказывается по самой своей сущности укорененным в пространстве, игнорирующем абсолютное отделение и абсолютную инаковость? Если, как это утверждает Левинас, только дискурс (а не интуитивный контакт) может быть справедливым и если, с другой стороны, всякий дискурс сущностно удерживает в себе пространство и Тождественное, — то не означает ли это, что дискурс изначально содержит в себе элемент насилия? И что война обитает в том самом философском логосе, в котором, однако, только и возможно провозгласить мир? Разница между дискурсом и насилием всегда будет недостижимым горизонтом. Не-насилие является телосом, а не сущностью дискурса. Можно было бы сказать, что такая вещь, как дискурс, имеет свою сущность в своем собственном телосе и присутствие своего настоящего [présence de son présent] в своем грядущем. Разумеется, это так, но только при условии, что грядущее и телос дискурса будут не-дискурсом: мир как какое-то достоверное [certain] молчание, какая-то достоверность по ту сторону слова, какая-то достоверная возможность, какой-то достоверный безмолвный горизонт слова. И телос всегда имел форму присутствия, пусть даже будущего

присутствия. Война возникает только после открытия дискурса и прекращается лишь с его концом. Мир, как и молчание, есть странное предназначение языка, вызванного самим собой вовне себя. Но поскольку конечное молчание опять оказывается элементом насилия, то язык может бесконечно тянуться к справедливости, лишь только признавая и осуществляя в себе войну. Насилие против насилия. Экономика насилия. Экономика, которая не может быть редуцирована к тому, что Левинас понимает под этим словом. Если свет является элементом насилия, то следует сражаться против света с помощью какого-то другого света, чтобы избежать самого худшего насилия, насилия молчания или тьмы, предшествующей дискурсу или подавляющей его. Это бдение и есть насилие, избранное как наименьшее насилие философией, которая принимает историю, то есть конечность, всерьез; философией, которая сознает себя насквозь исторической (в смысле, который не терпит ни конечной тотальности, ни позитивной бесконечности); которая сознает себя, как это в другом смысле говорил Левинас, экономикой. Но опятьтаки, экономика, чтобы быть историей, не может быть у себя ни в конечной тотальности, которую Левинас называет Тождественным, ни в позитивном присутствии Бесконечного. Слово, безо всякого сомнения, являет-

675

ся первым поражением насилия, однако насилие парадоксальным образом не существовало прежде возможности слова. Философ (человек) обязан говорить и писать внутри этой войны света, в которую он всегда осознает себя уже вовлеченным и откуда, как он знает, он может ускользнуть, только отрекшись от дискурса, то есть рискуя навлечь злейшее насилие. Вот почему это признание существования войны в дискурсе, признание, которое еще не есть мир, означает противоположность милитаризму [bellicisme], о котором известно. — и кто показал это лучше Гегеля? — что в истории иренизм является ближайшим его пособником. В истории, от которой философ не может ускользнуть, потому что это история не в том смысле, который ей придает Левинас (тотальность), а история выходов за пределы тотальности, история как само движение трансценденции, того избытка по отношению к тотальности, без которого никакая тотальность не может появиться. История не есть тотальность. превзойденная [transcendée] эсхатологией. метафизикой или словом. Она есть само превосхождение [трансценденция]. Если слово есть движение метафизической трансцендентности, то, значит, оно оказывается историей, а не [пребывает] по ту сторону истории. Трудно помыслить начало истории в полностью [parfaitement] конечной тотальности (Тождественном), как, впрочем, и в полностью позитивном бесконечном. И если, в этом смысле, движение метафизической трансцендентности есть история, то оно все еще является насилием, поскольку история — это насилие, что является той законной очевидностью, которая всегда вдохновляла Левинаса. Метафизика является экономикой: насилие против насилия, свет против света — философия (вообще). Итак, можно сказать, переиначив намерение Клоделя, что здесь все «изображено словно сгущенным светом по свету, как воздух, что *становится* из инея». Это *становление* есть война. Эта полемика есть собственно язык. Его вписанность.

О трансцендентальном насилии

Итак, будучи неспособной ускользнуть от родства со светом, метафизика всегда предполагает феноменологию, даже в самой критике феноменологии и особенно, если эта метафизика, как у Левинаса, стремится быть дискурсом и научением.

А. Предполагает ли метафизика эту феноменологию только как метод, только как технику, в узком смысле слова? Несомненно, что, отвергая большую часть буквальных результатов исследований Гуссерля, Левинас придает большое значение полученному от него в наследство методу: «Способом представления и развита -

676

ем использованных понятий мы полностью обязаны феноменологическому методу» (ТБ, ТС). Однако может ли способ представления и развитие понятий быть лишь только одеянием мысли? И можно ли заимствовать метод как орудие? Не утверждал ли Левинас тридцатью годами раньше, под влиянием Хайдеггера, что метод невозможно изолировать? Метод всегда скрывает в себе, и особенно в случае Гуссерля, «взгляд, предшествующий «смыслу» того, на что он направлен» (ТГИ). Тогда же Левинас писал: «Мы не сможем, тем самым, разделить в нашем изложении теорию интуиции как философский метод и то, что можно было бы назвать *онтологией* Гуссерля» (ТГИ).

Однако феноменологический метод, как было бы слишком легко показать, в конечном итоге отсылает к самому решению западной философии рассматривать себя со времен Платона как науку, как теорию, то

есть в точности к тому, что Левинас хотел бы поставить под вопрос, используя метод феноменологии и двигаясь ее путями.

В. Помимо метода, Левинас хотел бы сохранить из «сущности учения Гуссерля» (ТБ) не только гибкость и требовательность дескрипции, не только верность смыслу опыта, но и понятие интенциональности. Понятие интенциональности, расширенной за пределы ее репрезентативной и теоретической размерности, за пределы ее ноэтико-ноэматической структуры, которую Гуссерль ошибочно признавал в качестве исходной [primordial]. Подавление бесконечного помешало Гуссерлю достичь настоящей глубины интенциональности как желания и метафизической трансценденции, направленной к иному по ту сторону феномена и бытия. Это подавление производилось двумя способами.

С одной стороны, в оценке адекватносты. Будучи видением и теоретической интуицией, гуссерлевская интенциональность оказывается адекватностью. Адекватность же истощает и сводит к внутреннему любые истинные расстояния и инаковость. «В самом деле, видение есть по существу соответствие внешнего внутреннему: здесь экстериорность [внешнесть] растворяется в душе того, кто созерцает, и в качестве адекватной идеи обнаруживает себя а priori как результат некоего Sinngebung» (ТБ)¹⁷. Ибо «интенциональность, когда мысль остается адекватностью объекту, не определяет ... сознания на его фундаментальном уровне». Разумеется, Гуссерль не назван именно в том месте, где Левинас говорит об интенциональности как адекватности, и это дает нам возможность предположить, что под выражением «интенциональность, когда мысль остается адекватностью» он подразумевает «такая

интенциональность, что ... и т.д., такая интенциональность, где, по крайней мере,... и т.д.». Однако контекст и другие многочисленные пассажи, упоминающие *Sinngebung*, дают ясно понять, что Гуссерль в букве своих текстов не умел признать, что «любое знание как интенциональность уже предполагает идею бесконечного, являющуюся *неадекватностью* раг excellence» (ТБ). Таким образом, предполагая, что Гуссерль предчувствовал бесконечные горизонты, превосходящие объективность и адекватную интуицию, можно сделать вывод, что он их интерпретировал буквально, как «мысли, направленные на объекты»: «какое имеет значение, если в феноменологии Гуссерля, взятой в ее букве, эти непредвиденные горизонты интерпретируются, в свою очередь, как мысли, направленные на объекты» (уже цит. 18).

С другой стороны, предположение, что гуссерлевское Cogito открыто для бесконечного, согласно Левинасу, означало бы — открыто для бесконечного-объекта, бесконечного без инаковости, дурной бесконечности [faux-infini]: «Если Гуссерль видит в cogito субъективность без какой-либо опоры вне себя самой, он этим конституирует саму идею бесконечного и дает ее себе как объект». Гегелевское выражение «дурная бесконечность», которое Левинас никогда не использует, — как нам кажется, потому что оно принадлежит Гегелю, — зачастую проглядывает в многочисленных жестах изобличения, встречающихся в «Тотальности и Бесконечном». Как и для Гегеля, для Левинаса «дурной бесконечностью» является «неопределенное» [indéfini], то есть негативная форма бесконечного [infini]. Но поскольку Левинас мыслит истинную инаковость как не-негативность (не-негативную трансцендентность), то он может сделать из иного истинное бесконечное, а из тождественного (загадочным образом оказывающегося сообщником негативности) — ложное бесконечное, «дурную бесконечность». Все это представилось бы абсолютно бессмысленным для Гегеля (и для всей метафизики, расширившей и пересмотревшей себя в нем): как отделить инаковость от негативности, как отделить инаковость от «дурной бесконечности»? Как истинное бесконечное может не быть тождественным? Или, наоборот, как абсолютное тождественное может не быть бесконечным? Если бы тождественное было, как это утверждает Левинас, подвергающей насилию [violent] тотальностью, то это означало бы, что оно есть тотальность конечная, то есть абстрактная, то есть иная, чем иное (чем другая тотальность) и т. д. Тождественное как конечная тотальность оказалось бы не тождественным, а иным. Левинас говорил бы об ином под именем тождественного и о тождественном под именем иного и т. д. Если конечная тотальность оказывалась

бы тождественным, то она не могла бы мыслить и полагать себя как таковую, не становясь иной по отношению к себе (это война). Не делая этого, она не могла бы ни вступить в войну с иными (конечными тотальностями), ни подвергать насилию. А в этом случае, не будучи подвергающей насилию, она не была бы тождественным в левинасовском смысле (конечной тотальностью). Вступая в войну, - а война имеет место, — она, разумеется, мыслит себя как иное по отношению к иному, то есть получает доступ к иному как к некоторому иному (к себе). Но, скажем еще раз, она тогда не была бы тотальностью в левинасовском смысле. Можно ли на этом языке, который является единственным языком западной философии, не повторить гегельянства, являющегося самим этим языком, вступившим в абсолютное владение самим

собой?

В этих условиях может на мгновение показаться, что единственная позиция, позволяющая не оказаться в плену у [мысли] Гегеля, состоит в следующем: взять в качестве нередуцируемого «дурную бесконечность» (что означает, в очень глубоком смысле, исходную конечность). И, может быть, в сущности, это именно то, что делал Гуссерль, показывая нередуцируемость интенциональной неоконченности, то есть инаковости, и то, что сознание о..., будучи нередуцируемым, никогда не сможет по самой своей сущности ни превратиться в сознание себя, ни абсолютно уподобиться себе подле себя в парусин абсолютного знания. Но может ли это высказать себя, возможно ли мыслить «дурное», ложное бесконечное как таковое (одним словом, время), остановиться на нем как на истине опыта, не позволив уже (это «уже», позволяющее мыслить время!) провозгласить, представить, помыслить и высказать себя — истинному бесконечному, которое, тем самым, как таковое и следует признавать? В том, что называют философией — которая, быть может, и не является полнотой мысли, — невозможно ни помыслить ложное, ни даже выбрать ложное, не воздав должного первичности и превосходству истинного (то же отношение существует между иным и тождественным). Этот последний вопрос, который вполне мог бы быть вопросом Левинаса к Гуссерлю, доказывает, что, едва начав говорить против Гегеля, Левинас может лишь подтверждать Гегеля, уже его подтвердив.

Но есть ли тема более строго и, подчеркнем, буквально гуссерлевская, чем тема неадекватности? и бесконечного превосхождения горизонтов? Кто упорнее Гуссерля стремился показать, что видение сущностно и исходно является неадекватностью внутреннего и внешнего? Что восприятие протяженной и трансцендентной вещи по самой своей сути всегда является незавершенным?

679

Что имманентное восприятие производится в бесконечном горизонте потока переживаний (см., например, «Идеи 1», § 83 и *passim*)? И в частности, кто лучше Левинаса первым заставил нас понять эти гуссерлевские темы? Речь, таким образом, не идет о том, чтобы напомнить об их существовании, но о том, чтобы спросить себя, не *ограничил* [résumé] ли в конечном итоге Гуссерль неадекватность и не редуцировал ли он бесконечные горизонты опыта к условию досягаемости *объектов*? Левинас обвиняет его в том, что это было сделано во вторичной интерпретации.

Трудно в это поверить. В тех двух интенциональных направлениях, о которых мы только что говорили, Идея в кантовском смысле обозначает бесконечное превосхождение горизонта, который в силу необходимости сущности абсолютной, абсолютно господствующей и нередуцируемоей, никогда не смог бы сам стать объектом или дать себя заполнить, выровнять интуицией объекта. И даже интуицией Бога. Горизонт не может сам быть объектом, поскольку он является необъективируемым источником всякого объекта вообще. Невозможность адекватности является настолько радикальной, что ни исходность, ни аподиктичность очевидности не являются необходимо адекватностями. (Ср., например, «Идеи 1», § 3, «Картезианские размышления», § 9, и passim. Из этого, разумеется, не следует, что определенные возможности адекватных очевидностей — частных и обоснованных - ускользнули от Гуссерля.) Важность понятия горизонта заключается именно в его невозможности сделаться предметом любого конституирования и открыть для бесконечного работу объективации. Гуссерлевское cogito, как нам кажется, не конституирует идею бесконечного. В феноменологии нет конституирования горизонтов, а только горизонты конституирования. То, что бесконечность гуссерлевского горизонта имеет форму неопределенного открытия, то, что этот горизонт безо всякого возможного конца предлагает себя негативности конституирования (работе объективации), — не есть ли это именно то, что самым надежным образом хранит его от всякого подведения итогов, от иллюзии непосредственного присутствия некоторой бесконечности полноты, где иной сразу же становится неуловимым. Если сознание бесконечной неадекватности бесконечному (и даже конечному!) собственно принадлежит мысли, озабоченной уважением внешнего, то непонятно, каким образом, по крайней мере с этой точки зрения, Левинас может отделять себя от Гуссерля. Разве интенциональность не есть само уважение? Всегдашняя нередуцируемость иного к тождественному, но иного, являющего себя тождественному как иное? Потому что без феномена ино-

680

го как иного уважение невозможно. Феномен уважения предполагает уважение к феноменальности. И этика — феноменологию. В этом смысле феноменология есть само уважение, развитие, язык-становление самого уважения. Это то, что имел в виду Гуссерль, говоря, что разум не терпит разделения на теоретический, практический и т. д. (цит. выше). Это не значит, что уважение как этика является *производным* феноменологии, что оно предполагает ее как свою посылку или как предшествующую или высшую ценность. Феноменологическое допущение оказывается единственным в своем роде. Оно ничего

не «приказывает», в обыденном (реальном, политическом и т.д.) смысле приказания. Оно является самой нейтрализацией этого типа приказов. Но оно нейтрализует их не для того, чтобы создать для себя другой тип приказаний. Оно глубоко чуждо всякой иерархии. Скажем, что этика не только не растворяется в феноменологии, но и не подчиняется ей; она находит в ней свой собственный смысл, свою свободу и радикальность. То, что темы не-присутствия (темпорализация и инаковость) вступают в противоречие с тем, что делает из феноменологии метафизику присутствия, беспрерывно работая над ней, представляется нам неоспоримым, и мы настаиваем на этом в другом месте.

С. Может ли Левинас отделиться от Гуссерля более законным образом в плане теоретизма и примата предметного сознания? Не будем забывать, что тот «примат», о котором здесь должна идти речь, — это примат объекта и объективности вообще. Потому что феноменология не внесла бы ничего нового, если бы она бесконечно не обновила, не расширила, не придала гибкости понятию предмета вообще. Последняя инстанция очевидности открыта бесконечному, всем видам возможных объектов, то есть всему мыслимому, а это означает — присутствующему в сознании вообще. Никакое рассуждение (например, то рассуждение в «Тотальности и Бесконечном», которое стремится вернуть этическую очевидность к абсолютной независимости, и т.д.) не имело бы смысла, не могло бы быть ни помыслено, ни воспринято, если бы оно не черпало из этих пластов феноменологической очевидности вообще. Факта, что этический смысл был продуман, достаточно для того, чтобы Гуссерль оказался прав. Не только номинальные определения, но, еще раньше, сущностные возможности, задающие направление понятиям, уже предположены, когда говорят об этике, о трансцендентности, о бесконечном и т.д. Эти выражения должны иметь смысл для конкретного сознания вообще, и без этого никакой дискурс и никакая мысль не были бы возможны. Эта область абсолютно «предваритель-

ных» очевидностей является областью трансцендентальной феноменологии, в которой укореняется феноменология этики. Это укоренение не является реальным, оно не обозначает реальной зависимости, и не стоит упрекать трансцендентальную феноменологию в том, что на деле она бессильна породить этические ценности или этические поступки (или, что значит то же самое, способность более или менее прямо их подавлять). Так как всякий определенный смысл, всякий помысленный смысл, всякая ноэма (например, смысл этики) предполагает возможность ноэмы вообще, то по праву [en droit] следовало бы начать с трансцендентальной феноменологии. Начинать по праву с возможности ноэмы вообще, которая, напомним этот решающий пункт, не есть реальный (reell) момент для Гуссерля и, тем самым, не состоит ни в каком реальном (иерархическом или ином) отношении с чем бы то ни было иным: что бы то ни было иное может быть помыслено только ноэматически. Это означает, в частности, что в глазах Гуссерля этика, на деле [en fait], в существовании и в истории, не может быть зависима от трансцендентальной нейтрализации и, действительно, не может быть ей никоим образом подчинена. Ни этика, ни что-либо другое. Трансцендентальная нейтрализация в принципе по своему смыслу является чуждой любой фактичности, любому существованию вообще. Она на самом деле и ни до, и ни после этики. Ни до, ни после чего бы то ни было вообще.

Можно, таким образом, говорить об этической объективности, об этических ценностях или императивах как об объектах (ноэмах) во всей их этической оригинальности, не сводя эту объективность ни к какой из тех объективностей, которые ошибочно (но это не ошибка Гуссерля) предоставляют модель для того, что обычно подразумевается под объективностью (объективностью теоретической, политической, технической, естественной и т.д.). Честно говоря, есть два смысла теоретического: расхожий смысл, на который, в частности, и направлен протест Левинаса; и более скрытый смысл, на котором держится *явленноств* вообще, в частности явленность не-теоретического (в первом смысле). В этом втором смысле феноменология действительно является теоретизмом, в той мере, в какой всякая мысль и всякий язык на деле и по праву отчасти связан с теоретизмом. Феноменология измеряет эту меру. Я знаю теоретическим знанием (вообще), каков смысл не-теоретического (например, этики, метафизики в левинасовском смысле) как такового, и я его уважаю как таковое, как то, что оно есть, в его собственном смысле. У меня есть взгляд для узнавания того, что не рассматривает себя как вещь, как фасад, как теорему. У меня есть взгляд для самого лика.

D. Но, как известно, фундаментальное расхождение между Левинасом и Гуссерлем состоит не в этом. Не относится оно и к а-историчности смысла, некогда ставившейся [Левинасом¹⁹] в упрек Гуссерлю и по поводу которой у Гуссерля были «возможны неожиданности» (как нам должна была показаться

неожиданной эсхатология Левинаса, которая тридцатью годами позже обратится к нам *«поверх тотальности* и истории» (ТБ)). Это значит еще раз предположить, что тотальность [всегда] конечна (что никоим образом не содержится в самом ее понятии), что история как таковая может быть конечной тотальностью и что вне конечной тотальности истории не существует. Возможно, следовало бы показать, как мы это предлагали выше, что история невозможна, что она не имеет смысла в конечной тотальности, что она невозможна и не имеет смысла в актуальной и позитивной бесконечности; что она расположена внутри различия [différence] между тотальностью и бесконечным и что она является как раз тем, что Левинас называет трансцендентностью и эсхатологией. *Система* не есть ни конечное, ни бесконечное. Структурная тотальность в своей игре ускользает от этой альтернативы. Она ускользает и от археологического, и от эсхатологического и включает их в себя. Расхождение представляется окончательным в том, что касается Другого. Мы это видели: делая из иного, особенно в «Картезианских размышлениях», феномен *едо*, конституированный аналогической аппрезентацией исходя из сферы собственной принадлежности *едо*, Гуссерль, согласно Левинасу, упустил бесконечную инаковость иного и свел его к тождественному. Сделать из иного *alter ego*²⁰, часто говорит Левинас, значит нейтрализовать его абсолютную инаковость.

а) Однако было бы легко показать, до какой степени, в частности в «Картезианских размышлениях», Гуссерль озабочен сохранением уважения к инаковости Другого во всем ее значении. Для него речь идет о том, чтобы описать, каким образом иной в качестве иного, в своей нередуцируемой инаковости, присутствует предо мной. Как мы увидим ниже, он присутствует предо мной как исходное неприсутствие. Именно иной в качестве иного есть феномен ego: феномен некоторой нередуцируемой нефеноменальности для ego как ego вообще (эйдоса ego). Так как встретить alter ego невозможно (даже в той форме встречи²¹, которую описывает Левинас), то невозможно уважать его в опыте и в языке без того, чтобы этот иной в своей инаковости явился некоторому ego (вообще). Нельзя было бы ни говорить, ни иметь какое бы то ни было представление о том, что такое совсем-иное, если бы не было феномена совсем-иного, очевидности совсем-иного как такового. К тому, что стиль этой оче-

видности и этого феномена является особым и нередуцируемым, к тому, что то, что являет себя в нем, оказывается исходной не-феноменализацией, никто не был так чуток, как Гуссерль. Даже если не хотеть и не мочь тематизировать иного, *о котором* не говорят, но *к которому* обращаются с речью, эта невозможность и этот императив сами могут быть тематизированы (как это делает Левинае), лишь только исходя из определенного явления некоторому *едо* иного как иного. Именно об этой *системе*, об этой явленности и об этой невозможности тематизировать иного лично говорит нам Гуссерль. Это *его* задача: «... Они [другие *едо*] не просто представлены мной, не являются лишь находящимся во мне представлением, синтетическими единствами, находящими во мне свое возможное подтверждение, но суть, по своему смыслу, именно «другие» ... «соотнесенные с этим миром субъекты... субъекты, познающие в опыте этот мир, ... и познающие при этом также меня как познающего этот мир и сущих в нем «других»²². Именно эта явленность иного как того, чем я никогда не смогу быть, именно эта исходная не-феноменальность рассматривается как *интенциональный феномен едо*.

b) Ибо, — и здесь мы придерживаемся наиболее явного и наиболее неоспоримого смысла пятого «Картезианского размышления», ход которого столь извилист, — центральное утверждение Гуссерля касается *нередуцируемо посреднического* характера интенциональности, направленной на другого как другого. Очевидно, некоей сущностной, абсолютной и окончательной очевидностью, что другой как трансцендентальный другой²³ (другое абсолютное начало и другая нулевая точка ориентации мира) никогда не может быть мне дан исходным образом и лично, а лишь только посредством аналогической аппрезентации. Необходимость прибегнуть к аналогической аппрезентации, никоим образом не означая аналогической и ассимилирующей (уподобляющей) редукции иного к тождественному, подтверждает и сохраняет отделенность, непреодолимую необходимость (не-предметного) посредничества. Если я иду к другому не путем аналогической аппрезентации, если я приближаюсь к нему непосредственно и исходно, в молчании и через причастие его собственным переживаниям, то другой перестает быть другим. В противоположность тому, что кажется, тема аппрезентативного перенесения [transposition] выражает признание радикальной отделенности абсолютных начал, отношение раз-решенных абсолютов²⁴ [des absolus absous] и не-насильственное сохранение [respect] секрета²⁵ : противоположность победоносного уподобления.

Тела, естественные и трансцендентные вещи, оказываются для моего сознания другими вообще. Они находятся вовне, и их транс-

684

цендентность уже является знаком некоторой нередуцируемой инаковости. Левинас так не считает, Гуссерль так считает, и он утверждает, что «иной» уже означает нечто, когда речь идет о вещах. Это значит принимать всерьез реальность внешнего мира. Еще один знак этой инаковости вообще, которую вещи здесь разделяют с Другим, — это то, что в них всегда что-то скрыто, и указать на это можно только предвосхищением [anticipation], аналогией или аппрезентацией. Гуссерль говорит об этом в пятом «Картезианском размышлении»: аналогическая аппрезентация до некоторой степени принадлежит всякому восприятию. Но в случае иного как трансцендентной вещи принципиальная возможность исходного и изначального представления скрытой передней стороны [face caché] всегда остается открытой принципиально и *a priori*, в то время как в случае Другого в этой возможности полностью отказано. Инаковость трансцендентной вещи, хоть она уже и является нередуцируемой, остается таковой только изза неопределенной неоконченности моего исходного восприятия. Она, таким образом, несопоставима с также нередуцируемой инаковостью Другого, которая добавляет к размерности неоконченности (тела Другого в пространстве, истории наших отношений и т.д.) размерность более глубокой не-исходности, радикальной невозможности так повернуться, чтобы увидеть вещи с другой стороны. Но без первой инаковости, инаковости тела (а Другой всегда участвует в игре вместе со своей телесностью), вторая инаковость не могла бы возникнуть. Необходимо вместе мыслить систему этих двух инаковостей, вписанных одна в другую. Инаковость Другого оказывается, таким образом, нередуцируемой из-за удвоенной силы неопределенности. Чужестранец является бесконечно иным, потому что по самой своей сущности никакое расширение профилей не может дать мне субъективной стороны его переживания, с его *точки зрения*, так, как оно было пережито им. Никогда его переживание не будет мне дано в своей подлинности как mir eigenes, как мое собственное. Эта трансцендентность не-собственного уже не является трансцендентностью того, что полностью недостижимо исходя из вечно неоконченных набросков: трансцендентность Бесконечного, а не Тотальности.

Левинас и Гуссерль здесь очень близки друг другу. Однако, признавая за этим бесконечно иным как таковым (являющим себя как таковое) статус интенциональной модификации едо вообще, Гуссерль дает себе право говорить о бесконечно ином как таковом, отдавая себе отчет в происхождении и легитимности этого языка. Он описывает систему феноменальности не-феноменальности. Левинас на деле говорит о бесконечно ином, но, отказываясь при-

знать его как интенциональную модификацию *едо*, — что было бы для него тоталитарным и насильственным действием, — он лишает себя самого основания и возможности своего собственного языка. Что позволяет ему произнести «бесконечно иное», если бесконечно иное не появляется как таковое в той зоне, которую он называет тождественным и которая является нейтральным уровнем трансцендентальной дескрипции? Вернуться, как к единственно возможной отправной точке, к интенциональному феномену, в котором иное являет себя как иное и предоставляет себя языку, *любому возможному языку*, значит выдать себя насилию или, по меньшей мере, сделать себя его сообщником, и *предоставить право* — в критическом смысле — насилию факта; однако здесь речь идет о зоне, несводимой к фактичности, о насилии исходном, трансцендентальном, предшествующем любому этическому выбору, уже предполагаемому этическим не-насилием. Имеет ли смысл говорить о доэтическом насилии? Трансцендентальное «насилие», о котором мы говорили, если и связано с самой феноменальностью и возможностью языка, оказывается в таком случае укорененным в смысле и в логосе, и даже прежде, чем логос определяет себя в риторике, психагогии, демагогии и т.д.

с) Левинас пишет: «Другой как Другой есть не просто alter ego. Он является тем, чем я не являюсь» (СКС и ВД). «Приличие» и «текущая жизнь» напрасно нас уверяют, что «иной познается симпатией, как другой я сам, как alter ego» (ВД). Это именно то, чего не делает Гуссерль. Он только хочет узнать его как Другого в его форме ego, в его форме инаковости, которая отличается от инаковости вещей в мире. Если бы иной не был признан как трансцендентальное ego, он целиком оказался бы в мире, а не был бы, подобно Я, началом мира. С точки зрения этики отказываться видеть в нем ego в этом смысле — это сам жест насилия. Если бы иной оказался непризнанным как ego, вся его инаковость рухнула бы. Таким образом, представляется невозможным, не извратив самых постоянных и наиболее ясно выраженных намерений Гуссерля, предположить, что он из другого делает другого меня самого (в фактическом смысле этого выражения), реальную модификацию моей жизни. Если бы другой был реальным моментом моей эгологической жизни, если бы «включение некоторой другой монады внутрь моей монады» («Картезианские размышления») оказалось реальным, я воспринимал бы это включение originaliter²⁶.

Гуссерль не перестает подчеркивать, что такое абсолютно невозможно. Другой как *alter ego* значит другой как другой, нередуцируемый к *моему еgo* именно потому, что он есть *ego*, потому что он имеет форму *ego*. Эгость другого позволяет ему, как и мне, гово-

рить «я» [«ego»], и именно поэтому он является Другим, а не камнем или бессловесным существом в моей реальной экономике. Вот почему, если угодно, он есть лик, он может говорить со мной, слушать меня и, в некоторых случаях, приказывать мне. Никакая асимметрия не была бы возможна без этой симметрии, которая не принадлежит миру и, не будучи ничем реальным, не ставит никакого предела инаковости и асимметрии, делая асимметрию, напротив того, возможной. Эта асимметрия является экономикой в некотором новом смысле, какой, безо всякого сомнения, явился бы невыносимым для Левинаса.

Несмотря на логическую абсурдность формулировки, это — трансцендентальная симметрия двух эмпирических асимметрий. Другой есть для меня едо, и я знаю про него, что он имеет отношение со мной как с некоторым другим. Где эта ситуация была лучше описана, чем в «Феноменологии духа»? Движение трансцендентности к иному, каким его упоминает Левинас, не имело бы смысла, если бы не содержало в себе в качестве одного из своих существенных значений тот факт, что я сознаю себя в своей самости другим для другого. Без этого «Я» (и вообще, эгость), не имея возможности быть другим для другого, никогда не могло бы оказаться жертвой насилия. Насилие, о котором говорит Левинас, оказалось бы насилием без жертвы. Однако, поскольку внутри той асимметрии, которую он описывает, виновник насилия сам никогда не может быть иным, а только тождественным (ego), и поскольку все ego суть иные друг для друга, то насилие без жертвы оказалось бы также и насилием без виновного. К тому же, все эти утверждения можно было бы безболезненно обратить. Легко догадаться, что если Парменид, автор «Поэмы», и позволяет нам вообразить, что он, при посредстве каких-то исторических фантазмов, несколько раз проявил готовность к отцеубийству, то все равно огромная белая и чудовищная тень, говорившая с юным Сократом, продолжает усмехаться, едва мы заводим долгие разговоры о разделенных между собой существах, о единстве, о различии, о тождественном и об ином. Можно представить себе, каким упражнениям предался бы Парменид на полях «Тотальности и бесконечного», если бы мы попытались ему внушить, что едо равно тождественному и что Иное является тем, что оно есть, только как абсолют, как бесконечно иное, разрешенное от [absous] своей связи с Тождественным! Например: 1. Бесконечно иное, мог бы сказать Парменид, может быть тем, чем оно является, только будучи иным, то есть иным по отношению к ... Иное по отношению к ... должно быть иным по отношению ко мне. А если так, то оно уже более не разрешено от отношения с едо. Оно, таким образом, более не является бесконечно, аб-687

солютно иным. Оно уже больше не есть то, что оно есть. А если оно осталось бы разрешено от отношения с ego, то оно оказалось бы уже не Иным, а Тождественным. 2. Бесконечно иное может быть тем, что оно есть, то есть бесконечно иным, только абсолютно не являясь тождественным. Это значит, в частности, являясь иным по отношению к себе (не ego). Являясь иным по отношению к себе, оно уже больше не есть то, что оно есть. Оно, таким образом, не является бесконечно иным, и т.д.

Это упражнение, как нам кажется, в сущности не было бы многословием или диалектической виртуозностью внутри «игры Тождественного». Оно означало бы, что выражение «бесконечно иное» или «абсолютно иное» не может быть одновременно сказано и помыслено; что Иной не может быть абсолютно внешним²⁷ по отношению к тождественному, не переставая быть иным, и что поэтому в том, что Левинас называет экономикой, работой и историей, тождественное не является замкнутой в себе тотальностью, идентичностью, играющей с самой собой, с одной только кажимостью инаковости. Как бы могла здесь иметь место «игра Тождественного», если сама инаковость не была бы уже внутри Тождественного в том смысле включения, которое слово «внутри» несомненно выдает? Без инаковости внутри тождественного, как могла бы производиться «игра Тождественного» в смысле игровой деятельности или в смысле перемещения внутри машины или органической тотальности, которая играет или работает? И можно показать, что для Левинаса работа, всегда заключенная внутри тотальности или истории, в основном остается игрой. Предположение, которое мы, с некоторыми предосторожностями, примем куда легче, чем он

Признаем, наконец, что мы полностью глухи к проблемам такого типа: «Бытие производится как множественность и как расщепленность на Тождественное и Иное. Это его окончательная структура» (ТБ). Что такое расщепление бытия между тождественным и иным, расщепление между тождественным и иным, не предполагающее, по меньшей мере, что тождественное есть иное по отношению к иному, а

иное — тождественное самому себе? Не будем думать только об упражнении, которое Парменид разыгрывает с юным Сократом. Чужестранец из « *Софиста*», который, как кажется, подобно Левинасу, порывает с элейской школой во имя инаковости, знает, что инаковость может быть помыслена только как негативность, и она, в особенности, *высказывает* себя лишь как негативность, — а Левинас начинает именно с отрицания этого, — и что, в отличие от бытия, иное всегда относительно, иное высказывает себя *pros eteron*²⁸, что не мешает ему быть эйдосом (или, в некотором непонятийном смысле, *родом*), то есть быть тождественным самому себе», уже

предполагая, как это отметил Хайдеггер в «Identität und Differenz» именно по поводу «Софиста», посредничество, отношение и различие: ε каюто ε айт ε айт ε айт ε 0. Со своей стороны, Левинас отказался бы уподобить Другого понятию ε 1, о чем, собственно говоря, здесь и стоит вопрос. Но как можно мыслить или произносить: «Другой», - без ссылки, не скажем — без редукции, — к инаковости ε 1 вообще? Это понятие (ε 1 понятие (ε 2 как если бы оно оказалось замкнуто в регионе реальной или логической объективности. Понятие ε 2 принадлежит здесь более глубокой, коренной области, нежели та, в которой развертывается философия субъективности (то есть объективности), по-прежнему вовлеченная в понятие Другого.

Таким образом, иной не был бы тем, кем он является (моим ближним как чужестранцем), если бы он не был alter ego. В этом состоит очевидность, предшествующая и «приличиям» [décence], и умолчаниям «текущей жизни». Не трактует ли Левинас выражение alter ego так, как если бы alter было эпитетом реального субъекта (на до-эйдетическом уровне)? Случайным изменением, эпитетом моей реальной (эмпирической) идентичности? Однако трансцендентальный синтаксис выражения alter ego не терпит никакого отношения подлежащего к прилагательному, абсолюта к эпитету, в том или ином смысле. В этом его странность. Необходимость, основанная на конечности смысла: иной является абсолютно иным, только будучи некоторым едо, то есть, некоторым образом, тем же самым, чем являюсь я. Наоборот, иной как res^{31} оказывается одновременно менее иным (не абсолютно иным) и менее «тождественным», чем я. Сразу и более, и менее иной — это еще раз означает, что абсолютное инаковости есть тождественное. И это противоречие (в терминах формальной логики, которой Левинас по меньшей мере один раз следует, поскольку он отказывается называть Иного alter ego), эта невозможность перевести на рациональную когерентность языка мое отношение с Другим, это противоречие и эта невозможность не суть знаки «иррациональности»: это, скорее, знак того, что здесь мы уже перестаем дышать ϵ когерентности Joгоса, а у мысли прерывается дыхание в области истоков [l'origine] языка как диалога и различия. Этот исток как конкретное условие рациональности ничуть не менее «иррационален», однако он не может быть «включен» в язык. Этот исток есть вписанная вписанность.

Точно так же, всякая редукция иного к *реальному* моменту *моей* жизни, его редукция к состоянию эмпирического *alter ego*, — не **689**

является ли она той возможностью, или, скорее, эмпирической событийностью, которая называется насилием и которая предполагает необходимые эйдетические отношения, на которые направлена гуссерлевская дескрипция? И наоборот, достижение эгости *alter ego* как самой его инаковости- это самый мирный жест, какой только возможен.

Мы не говорим — абсолютно мирный. Мы говорим — экономический. Существует трансцендентальное и до-этическое насилие, асимметрия (вообще), архэ которой является тождественным и которая позволяет обратную асимметрию, то этическое не-насилие, о котором говорит Левинас. Действительно, либо есть только тождественное и оно уже не может более ни являть себя и быть высказанным, ни даже осуществлять насилие (чистые бесконечность или конечность); либо есть тождественное и иное, и тогда иное может быть иным - для тождественного - лишь будучи тождественным (себе: ego), и тождественное может быть тождественным (себе: ego), лишь будучи иным для иного: alter ego. То, что я также сущностно являюсь другим для другого, то, что я это знаю, - есть очевидность некоторой странной симметрии, ни малейшего следа которой не заметно в дескрипциях Левинаса. Без этой очевидности я не мог бы желать (или) уважать иного в этической асимметрии. Это трансцендентальное насилие, не исходящее ни из этической решимости, ни из этической свободы, не исходящее из определенного способа, каким возможно приступить к иному или переступить через него, изначально устанавливает отношение между двумя конечными самостями [ipséités]. Действительно, необходимость достичь смысла иного (в его

нередуцируемой инаковости), исходя из его «лика», то есть из феномена его не-феноменальности, из темы нетематизируемого, иначе говоря, исходя из интенциональной модификации моего ego (вообще) (интенциональной модификации, в которой Левинас должен черпать смысл своего дискурса), необходимость говорить об ином как ином или обращаться к иному как иному, исходя из его явленностиддя-меня-каким-он-есть: иным (явления, скрывающего его сущностную скрытость, вытаскивающего его к свету, обнажающего его и прячущего то, что в ином есть спрятанного), - эта необходимость, от которой никакой дискурс не может ускользнуть с самого начала, эта необходимость есть само насилие, или, скорее, трансцендентальный исток некоторого нередуцируемого насилия, если предположить, как об этом шла речь выше, что есть смысл говорить о до-этическом насилии. Однако этот трансцендентальный исток как нередуцируемое насилие по отношению к другому в то же время оказывается не-насилием, поскольку он открывает отношение с другим. Это некоторая экономика. Именно она, открывая это отношение, по-

зволяет такому подходу к иному определить себя в этической свободе как нравственное насилие или нравственное не-насилие. Не видно, каким образом понятие насилия (например, как сокрытие или угнетение тождественным иного, - понятие, которое Левинас использует как само собой разумеющееся и которое, в то же время, уже означает изменение [altération] тождественного, - иного как того, что есть то, что оно есть) может быть строго определено на чисто этическом уровне, без предварительного эйдетически-трансцендентального анализа отношения между ego и alter ego вообще, между разными началами мира вообще. То, что иное появляется как таковое только в отношении с тождественным, есть очевидность, которую греки не имели нужды подтверждать в трансцендентальной этологии, подтвердившей ее позже, и это оказывается насилием как источником смысла и дискурса в царстве конечности³². Различие между тождественным и иным не есть какое-то различие среди прочих, оно не имеет никакого смысла в бесконечном, если только не утверждать, соглашаясь с Гегелем и противореча Левинасу, беспокойство бесконечного, определяющего и отрицающего самое себя. Насилие, конечно, появляется в горизонте идеи бесконечного. Однако этот горизонт есть горизонт не бесконечно иного, а горизонт того царства, в котором различение [différence] между тождественным и иным, различённость [différance] уже не пользовались бы спросом, то есть горизонт царства, в котором самый мир [раіх] уже не имел бы смысла. И не имел бы смысла в первую очередь потому, что не было бы ни феноменальности, ни смысла вообще. Бесконечно иное и бесконечно тождественное, если эти слова вообще имеют смысл для конечного существа, суть одно и то же. Сам Гегель признавал негативность, беспокойство или войну в абсолютно бесконечном только как движение его собственной истории и в виду окончательного примирения, когда инаковость оказывается абсолютно *ограничена* [résumée], если не снята в парусин³³. Как интерпретировать необходимость мыслить факт того, что существует в первую очередь в виду, в обстоятельствах того, что обычно называется концом истории? Это, в свою очередь, сводится к вопрошанию себя о том, что означает мыслить иное как иное, и верно ли, в этом уникальном случае, что свет «как такового» [la lumière du «comme tel»] не есть сокрытие. Уникальный случай? Нет, следует обратить члены: «иное» является именем, «иное» является смыслом этого немыслимого единства света и тьмы. То, что означает «иное», есть феноменальность как исчезновение. Идет ли здесь речь о «третьем пути, исключенном этими противоречиями» (откровение и сокрытие, След Иного)? Однако этот путь может явить себя и быть высказанным только как третий. Если называть его следом, то это слово может возникнуть лишь как ме-

тафора, философское прояснение которой заставит беспрестанно обращаться к «противоречиям». А без этого его оригинальность — то, что его отличает от *Знака* (слова, обычно выбираемого Левинасом) — не появится. Однако *необходимо* заставить ее появиться. И этот феномен уже предполагает ее исходную зараженность знаком.

Война, таким образом, всегда сопутствует феноменальности. Война есть само возникновение слова и явленности. Не случайно Гегель в «Феноменологии духа» избегал употреблять слово «человек» и описывал войну (например, диалектику отношений Господина и Раба) без антропологических отсылок, в области науки о сознании, то есть самой феноменальности, в необходимой структуре ее движения: в науке об опыте и о сознании.

Таким образом, дискурс, если он исходно — насилие, может лишь *подвергать себя насилию*, отрицать себя для того, чтобы себя утвердить, он может лишь вести войну с войной, устанавливающей дискурс, без возможности когда-либо вернуть себе как дискурсу эту негативность. И без долга себе ее вернуть, потому что если бы дискурс вернул себе негативность, то горизонт мира исчез бы во тьме (худшее насилие как до-

насилие). Эта вторая война, подобно признанию, есть наименьшее возможное насилие, единственный способ подавить самое худшее насилие, а именно насилие примитивного и до-логического молчания, невообразимой ночи, которая в то же время не есть противоположность дня, абсолютного насилия, которое в то же время не есть противоположность не-насилия: ничто или полная бессмыслица. Дискурс, таким образом, насильственно выбирает себя, а не ничто или полную бессмыслицу, и в философском смысле — себя, а не нигилизм. Для того чтобы это было не так, надо было бы, чтобы эсхатология, вдохновляющая дискурс Левинаса, уже сдержала свое обещание вплоть до самой невозможности далее производить себя в дискурсе как эсхатология и как идея мира «по ту сторону истории». Было бы необходимо, чтобы уже установился «мессианский триумф», «огражденный от реванша зла». Этот мессианский триумф, являющийся горизонтом книги Левинаса, но выходящий за ее рамки (ТБ), может отменить насилие, только приостанавливая различие (конъюнкцию или оппозицию) между иным и тождественным, то есть приостанавливая $u\partial e \omega$ мира. Однако сам этот горизонт может здесь и сейчас (в настоящем вообще) быть высказанным, конец может быть высказан, эсхатология возможна только лишь через насилие [à travers la violence]. Этот бесконечный переход [traversée] и есть то, что называют историей. Игнорировать нередуцируемость этого последнего насилия означает — в плане философского дискурса, который можно стремиться от-692

вергнуть, только подвергая себя опасности наихудшего насилия, — возвращение к инфинитистскому догматизму докантовского стиля, не ставящему вопроса об ответственности своего собственного конечного философского дискурса. Верно, что вручение этой ответственности Богу не есть отречение, потому что Бог не есть конечная третья сторона: мыслимая таким образом Божественная ответственность не исключает и не уменьшает моей полной ответственности, ответственности философа, который конечен. [Она], напротив того, требует и зовет ее, как ее телос и ее исток. Однако сам факт неравенства этих двух ответственностей или этой единой и единственной [unique] ответственности перед самой собой — факт, который и есть история или беспокойство бесконечного, — еще не является темой для докантовских рационалистов, может быть, следовало бы даже сказать — до-гегельянцев.

Так будет, пока не снята эта абсолютно принципиальная очевидность, являющаяся, согласно собственным словам Левинаса, «невозможностью для $\mathcal S$ не быть собой», даже когда $\mathcal S$ выходит к иному, и без которой, к тому же, невозможен был бы выход за пределы себя; «невозможность», относительно которой Левинас с такой силой говорит, что она «отмечает глубинную трагичность \mathcal{I} , факт прикованности к своему бытию» (СКС). И в особенности то, что \mathcal{I} это знает. Это знание есть первый дискурс и первое слово эсхатологии, то, что позволяет как отделение, так и обращение к иному. Это не есть такое же знание, как всякое другое, это — само знание. «Это «быть-всегда-единым-и-притом-всегда-иным» есть фундаментальная характеристика знания, и т.д.» (Шеллинг). Никакая философия, ответственная за свой язык, не может отказаться от самости вообще, и философия или эсхатология отделения еще менее, чем какая-либо иная. Между исходной трагедией и мессианским триумфом расположена философия, в которой насилие обращается против самого себя в знании, в которой исходная конечность являет себя и иное сохраняется тождественным и внутри тождественного. Эта конечность являет себя в нередуцируемо открытом вопросе как философский вопрос вообще: почему сущностной, нередуцируемой, абсолютно общей и безусловной формой опыта как выхода к иному снова оказывается этость? Почему опыт оказывается невозможным и немыслимым, если он не прожит как мой опыт (для ego вообще в эйдетически-трансцендентальном смысле этого слова)? Это немыслимое и это невозможное суть пределы разума вообще. Иначе говоря: *почему конечность*? — если, как говорил Шеллинг, «эгость есть общий принцип конечности». *Почему Разум*? — если верно, что «Разум и Эгость в их истинной Абсолютности суть одно и то же» (Шеллинг).

и что «разум ... есть форма сущностной и универсальной структуры трансцендентальной субъективности вообще» (Гуссерль). Философия как феноменология, будучи дискурсом об этом разуме, не может по своей сути ответить на такой вопрос, ибо всякий ответ может быть дан только в языке, а путь языку открывается этим вопросом. Философия (вообще) может только открыть себя этому вопросу, открыть себя им и в нем. Она может лишь позволить себе вопрощать.

Гуссерль это знал. И первичным фактом [archi-factualité] (*Urtatsache*), не-эмпирическим, трансцендентальным фактом (понятие, на которое, быть может, никогда не обращалось внимания) он называл нередуцируемо связанную с *ego* [égoïque] сущность опыта. «Это *я есмь*, для меня, который это говорит, и говорит это в правильном понимании, есть *интенциональная первооснова моего мира* (*der*

intentionale Urgrund für meine Welt)...»34. Мой мир есть открытие пути, в котором производится любой опыт, включая тот опыт по преимуществу, которым является трансцендентность по отношению к Другому как таковому. Ничто не может появиться вне этой принадлежности «моему миру» для некоторого «я есмь». «Удобно это или не удобно, звучит ли это для меня (в силу каких бы то ни было предрассудков) как нечто невероятное или нет, но это — изначальный факт, которого мне следует держаться (die Urtatsache, der ich standhalten muß), и который я, будучи философом, ни на миг не должен терять из виду. Для младенцев в философии [все] это может показаться темными закоулками, населенными призраками солипсизма или психологизма, релятивизма. Подлинный же философ, вместо того, чтобы избегать этих мест, предпочтет ярко их осветить»³⁵ (курсив Гуссерля). Понятое в этом смысле интенциональное отношение «ego к моему миру» не может быть открыто исходя из бесконечно иного, радикально чуждого «моему миру», оно не может быть «случайно навязанным мне извне, так определившим это отношение Богом ... Для меня, мыслящего, именно субъективное *а priori* предшествует бытию Бога и мира, да и вообще всего и вся. Также для меня и Бог есть то, что Он есть, благодаря моей собственной деятельности сознания; и нельзя из страха мнимого богохульства закрывать на это глаза, но следует увидеть проблему. Впрочем здесь, как и в отношении alter ego, «деятельность сознания» отнюдь не означает, будто я создаю или изобретаю это наивысшее трансцендентное»³⁶. Бог зависит от меня не более действительным образом, чем alter ego. Однако Он имеет смысл только для некоторого ego вообще. Это значит, что как прежде всякого атеизма, так и прежде всякой веры, прежде всякого богословия, прежде любого языка, говорящего о Боге или

694

с Богом, Его божественность (например, бесконечная инаковость бесконечно иного) должна иметь смысл для некоторого ego вообще. Заметим, кстати, что «субъективное a priori», признанное трансцендентальной феноменологией, есть единственная возможность успешно противостоять тоталитаризму нейтрального, «абсолютной Логике» без личности, эсхатологии без диалога, и всему, что условно, весьма условно принято называть гегельянством. Вопрос об эгости как о трансцендентальном первичном факте может быть повторен на более глубоком уровне как вопрос о первичном факте «живущего настоящего»³⁷ [présent vivant. lebendige Gegenwartl. Потому что эгологическая жизнь (опыт вообше) имеет живушее настояшее в качестве нередуцируемой абсолютно всеобщей формы. Не существует опыта, который мог бы быть пережит иначе, чем в настоящем. Эта абсолютная невозможность жить иначе, чем в настоящем, эта вечная невозможность определяет немыслимое как предел разума. Понятие прошедшего, смысл которого не может быть помыслен в форме (прошедшего) настоящего, отмечает невозможность-немыслимостьневысказываемость не только для философии вообще, но также и для мысли о бытии, которая пожелала бы выйти из философии. Это понятие, однако, становится темой в размышлениях о следе, которая проявилась в последних текстах Левинаса. В живущем настоящем, понятие которого является одновременно самым простым и самым трудным, всякая временная инаковость может конституировать себя и являть себя как таковая: другое прошедшее настоящее, другое будущее настоящее, другие абсолютные начала, вновь пережитые в интенциональной модификации, в единстве и актуальности моего живого настоящего. Только актуальное единство моего живого настоящего позволяет другим настоящим (другим абсолютным началам) являть себя в качестве таковых в том, что называется памятью или предчувствием (например, а на самом деле в постоянном движении темпорализации). Однако лишь инаковость прошлых и будущих настоящих делает возможной абсолютную идентичность живого настоящего как самоидентичность несамоидентичности. Следовало бы показать³⁸, исходя из «Картезианских размышлений», каким образом, после редукции всей проблематики фактического генезиса, вопрос о предшествовании в отношении между конституированием иного как иного настоящего и иного как Другого является ложным вопросом, что должно было бы отсылать к общему структурному корню. Хотя в «Картезианских размышлениях» Гуссерль упоминает только аналогию этих двух движений (§ 52), похоже, что в большей части неопубликованных текстов он их рассматривает как неразделимые.

Если, в конечном счете, захотеть определить насилие как необходимость для другого не являть себя как то, что он есть, как необходимость быть сохраненным только тождественным, для тождественного и в тождественном, как необходимость быть скрытым тождественным в самом освобождении своего феномена, то тогда время есть насилие. Движение высвобождения абсолютной инаковости в абсолютном тождественном есть движение темпорализации в своей наиболее абсолютно безусловной универсальной форме: в форме живого настоящего. Если живое настоящее, являясь абсолютной формой открытия времени навстречу к другому в себе, есть абсолютная форма эгологической жизни, и если этость есть

абсолютная форма опыта, то тогда настоящее, присутствие настоящего и настоящее присутствия суть исходно и навсегда насилие. Живое настоящее изначально отмечено смертью. Присутствие как насилие есть смысл конечности, смысл смысла как истории.

Но почему? Почему конечность? Почему история³⁹? И почему мы можем вопрошать, исходя из чего мы можем вопрошать об этом насилии как конечности и истории? Почему это «почему»? И с каких пор это «почему» позволяет воспринимать себя в своей философской определенности?

Метафизика Левинаса в некотором смысле предполагает — по меньшей мере, мы пытались это показать — трансцендентальную феноменологию, которую эта метафизика хочет поставить под вопрос. И, однако, законность этой постановки под вопрос не кажется нам от этого менее радикальной. Каково происхождение вопроса о трансцендентальном первичном факте как о насилии? Исходя из чего мы вопрошаем о конечности как о насилии? Исходя из чего исходное насилие дискурса позволяет приказать обратить себя против самого себя, всегда быть, как язык, обращением против себя, признавая иное как иное? Без сомнения, *ответить* на эти вопросы (например, сказав, что вопрос о насилии конечности может быть поставлен только исходя из иного по отношению к конечности и из идеи бесконечного) возможно, только начав новый дискурс, который заново оправдает трансцендентальную феноменологию. Однако открытие вопроса в его наготе, его молчаливое открытие ускользает от феноменологии как источник и конец ее логоса. Это молчаливое открытие вопроса об истории как конечности и насилии позволяет появиться истории *как таковой;* оно есть призыв (к) эсхатологии, скрывающей свое собственное открытие, покрывающей его своим шумом, едва она провозгласит и определит саму себя. Это открытие, в инверсии трансцендентальной асимметрии, оказывается открытием вопро-

са, поставленного философии как логосу, конечности, истории, насилию. Обращение не-Эллина к Эллину из глубины молчания, из глубины ультралогического действия слова, вопрос, который может высказаться, забывая себя, только в языке Эллинов. Странный диалог между словом и молчанием. Странное сообщество молчаливого вопроса, о котором мы говорили выше. Эта та точка, в которой, как нам кажется, несмотря на все недоразумения относительно буквальности устремлений Гуссерля, феноменология и эсхатология могут нескончаемо начинать диалог, начинаться в нем и призывать друг друга к молчанию.

Об онтологическом насилии

Но не требует ли развитие этого диалога объясниться и с Хайдеггером? Это было бы не удивительно. Чтобы в этом убедиться, достаточно очень схематично заметить: для того чтобы говорить, как мы это только что делали, о настоящем как об абсолютной форме опыта, необходимо уже понимать, что есть время, что такое ens этого praes-ens и что такое близость бытия этого ens. Настоящее присутствия и присутствие настоящего [le présent de la présence et la présence du présent] предполагают горизонт, предшествующее пониманию предчувствие бытия как времени. Если смысл бытия всегда определялся философией как присутствие, то вопрос о бытии, поставленный в трансцендентальном горизонте времени (первый этап в «Sein und Zeit»), оказывается первым потрясением философской безопасности как обеспеченности присутствием.

Впрочем, Гуссерль никогда не развивал этого вопроса о бытии. Если феноменология несет его в себе всякий раз, когда она приступает к темам темпорализации и отношения с *alter ego*, то, тем не менее, она все равно остается под властью метафизики присутствия. Вопрос о бытии не управляет ее дискурсом.

Феноменология вообще, как переход к сущностности [l'essentialité], предполагает предчувствие *esse*² сущности, предчувствие единства *esse*, предшествующего разделению *esse* на сущность и существование. Несомненно, можно было бы показать другим способом, что предчувствие или метафизическое решение молчаливо предполагается Гуссерлем, например, когда он утверждает бытие как не-реальность (*Realitât*) идеального (*Ideal*). Идеальность является не-реальной, однако она *есть* — как объект или мыслимое бытие [être-pensé, Gedachtsein]. Без предполагаемого доступа к смыслу бытия, не исчерпываемого реальностью, вся теория идеальности Гуссерля рухнула бы, и вместе с ней вся трансценден-

тальная феноменология. Гуссерль уже не смог бы тогда написать: «Offenbar muß überhaupt jeder Versuch, das Sein des Idealen in ein mögliches Sein von Realem umzudeuten, daran scheitern, daß Möglichkeiten selbst wieder ideale Gegenstände sind. So wenig in der realen Welt Zahlen im allgemeinen, Dreiecke im allgemeinen zu finden sind, so wenig auch Möglichkeiten»³. «Очевидно, что каждая попытка перетолковать бытие

идеального в возможное бытие реального должна вообще потерпеть крах потому, что сами возможности опять-таки суть идеальные предметы. Возможности так же мало можно обнаружить в реальном мире как и числа вообще, треугольники вообще»⁴. Смысл бытия — до всякого регионального определения должен сначала быть помыслен для того, чтобы можно было различать между идеальным, которое есть, и реальным, которое не есть идеальное, а также фиктивным, принадлежащим к области возможного реального. («Естественно, у нас нет намерения ставить на одну ступень бытие идеального с мыслимым бытием фиктивного или бессмысленного»⁵. Можно процитировать сотни аналогичных отрывков.) Но если Гуссерль мог это писать, если он, таким образом, предполагал доступ к смыслу бытия вообще, то каким образом мог он отличать свой идеализм как теорию познания от метафизического идеализма 6 ? Этот последний также полагал не-реальное бытие идеального. Гуссерль, несомненно, ответил бы, думая о Платоне, что у него идеал реализован, субстантивирован, гипостазирован, с того момента, как только он перестает восприниматься, сушностно и во всех своих проявлениях, как ноэма, как только этот идеал воображается как то, что может иметь бытие, не будучи тем или иным образом помысленным или представленным. Это та самая ситуация, которая будет полностью изменена только тогда, когда, уже гораздо позже, эйдос станет исходно и сущностно ноэмой лишь в Восприятии или Логосе бесконечного субъекта: Бога. Но в какой мере трансцендентальный идеализм, путь которого остается, таким образом, открытым, ускользает от горизонта, по меньшей мере, от горизонта этой бесконечной субъективности? Это не может быть обсуждено здесь. Однако если Левинас некогда противопоставлял Гуссерлю Хайдеггера, то теперь он оспаривает то, что называет «хайдеггеровской онтологией»: «Приоритет хайдеггеровской онтологии основывается отнюдь не на трюизме: «Чтобы познать сущего, необходимо сначала познать бытие сущего». Утверждать приоритет, бытия по отношению к сущему значит уже тем самым высказываться о сущности философии, подчиняя отношение с тем, кто является сущим (этическое отношение), отношению с бытием сущего, которое, будучи безличным, дает возможность овладевать сущим и госполство-

вать над ним (отношение познания), подчиняет справедливость свободе»⁷. Эта онтология годится для любого сущего, «кроме Другого»⁸.

Фраза Левинаса сокрушительна для «онтологии»: мысль о бытии сущего обладает не только логической бедностью трюизма, но и ускользает от своего убожества только для инспекции и убийства Другого. Эта преступная самоочевидность бросает этику под сапог онтологии.

В чем же все-таки состоит «онтология» и «трюизм» («для того, чтобы познать сущее, необходимо сначала понять бытие этого сущего»)? Левинас утверждает, что «примат хайдеггеровской онтологии не построен» на «трюизме». Так ли это? Если *трюизм (truism, true, truth)* есть верность истине (то есть, бытию того, что есть, в качестве того, что оно есть и каково оно есть), то непонятно, почему мысль (Хайдеггера, если угодно) когда-либо должна была стремиться защищать себя от него. «Если есть что-то странное в этой мысли о бытии, то это ее простота», — говорит Хайдеггер в тот момент, когда он показывает, что эта мысль не имеет ни теоретических, ни практических целей. «Действие мысли и не теоретично, и не практично; не есть оно и сочетание двух этих способов поведения» . Это стремление подняться над разделением на теоретическое и практическое, не является ли оно также и стремлением Левинаса , который должен был, таким образом, определить метафизическую трансцендентность как (еще) не практическую этику? Мы имеем дело с очень странными трюизмами. Именно «простотой своего существа мышление бытия делает себя для нас незаметным [unkenntlich]» 12.

Если под трюизмом понимать, наоборот, в порядке *суждения*, аналитическое утверждение и убожество тавтологии, то тогда инкриминируемое предложение является, быть может, самым не-аналитическим на свете; если бы в мире должна была иметься хотя бы одна мысль, ускользающая от формы трюизма, то это была бы она. В первую очередь потому, что то, что Левинас имеет в виду под словом «трюизм», не есть содержащее суждение [judicative] предложение, а истина, предшествующая суждению и являющаяся основанием всякого возможного суждения вообще. Банальный трюизм — это повторение субъекта в предикате. Однако бытие не есть просто предикат сущего, и, тем более, оно не является субъектом. Если мы рассматриваем его как сущность или как существование (как таким-бытие или здесь-бытие), если мы рассматриваем его как связку или как полагание существования, если мы рассматриваем его более глубоко и более исходно как единый очаг всех этих возможностей, то тогда бытие сущего не принадлежит области прели-

699

катов, потому что оно уже подразумевается во всякой предикации вообще и делает таковую возможной.

Оно делает возможным всякое синтетическое или аналитическое суждение. Оно находится по ту сторону рода и категории, по ту сторону трансцендентного в схоластическом смысле прежде, чем схоластика сделала из трансцендентного высшее и бесконечное сущее, самого Бога. Каким странным должен быть тот трюизм, с помощью которого ищется — глубже всего, конкретнее всего мыслимым образом во всей мысли — общий корень сущности и существования, без которого никакое суждение, никакой язык не был бы возможен и который любое понятие неизбежно предполагает, скрывая его! 13

Если «онтология» — это не трюизм, или, по меньшей мере, не такой трюизм как другие, если странное различие между бытием и сущим имеет смысл, является смыслом, то можно ли говорить о «приоритете» бытия по отношению к сущему? Это очень важный вопрос, потому что в глазах Левинаса именно этот предполагаемый «приоритет» подчиняет этику «онтологии».

Отношение первенства возможно только между двумя определенными вещами, между двумя сущими. Бытие, не будучи ничем вне сущего, — тема, которую Левинас всегда столь превосходно развивал, — не может предшествовать сущему никаким образом, ни во времени, ни в достоинстве и т.п. В мысли Хайдеггера в этом отношении все совершенно ясно. Отныне нельзя законным образом говорить о «подчинении» сущего бытию, о «подчинении», скажем, этического отношения отношению онтологическому. Пред-понять или выразить неявное отношение с бытием сущего¹⁴ не означает насильственно подчинить сущее (например, кого-то) бытию. Бытие есть всегда бытие чего-либо, вот этого сущего, и не существует вне него как некоторая чуждая сила, безличная, враждебная или нейтральная стихия. Нейтральность, столь часто обвиняемая Левинасом, может быть лишь характером неопределенного сущего, анонимной онтической силой, понятийной общностью или принципом. Однако бытие не есть принцип, не есть господствующее сущее, не есть архэ, позволяющее Левинасу протащить под этим именем облик безликого тирана. Мысль о бытии (сущего) является радикально чуждой поискам какого-либо принципа или даже корня (хотя некоторые образы иногда позволяют так подумать), или «древа познания»: эта мысль, как мы уже видели, — вне теории, а не первое слово теории. И даже вне любой иерархии. Если любая «философия», любая «метафизика» всегда стремилась определить первичное сущее, сущее по преимуществу и истинно сущее, то мысль о бытии сущего не является ни этой метафизикой, ни этой первой философией. Она даже не является онтологией (ср. выше),

если онтология есть другое имя для первой философии. Не являясь первой философией относительно архи-сущего, правящих первовещи и первопричины, мышление бытия не имеет никакого отношения к власти и не пользуется ею. Потому что власть есть отношение между сущими. «Такая мысль не выдает никакого результата. Она не вызывает воздействий» 15. Левинас пишет: «Онтология как первая философия есть философия власти» (ТБ). Возможно, это верно. Впрочем, мы только что видели: мышление бытия не есть ни онтология, ни первая философия, ни философия власти. Чуждое любой первой философии, оно не противопоставляется никакому виду первой философии, ни даже морали, если, как это говорит Левинас, «мораль — не ветвь философии, а первая философия» (ТБ). Чуждое поиску онтического архэ вообще, в частности этического или политического архэ, мышление бытия не является чуждым им в том смысле, в котором это понимает Левинас, в том смысле, в котором насилие чуждо не-насилию, или зло — добру, в чем собственно Левинас и обвиняет его. О нем можно сказать то, что Ален сказал о философии: она «не более является политикой» (или этикой).., «чем сельским хозяйством». Это не означает, что она является промышленностью. Радикально чуждое этике, мышление бытия не является ни анти-этикой, ни подчинением этики некоей в тайне уже насильственной инстанции в области этики: нейтральному. Левинас постоянно, а не только в случае Хайдеггера, реконструирует город или тип социальности, который, как ему кажется, четко вырисовывается через дискурс, не дающий себя ни как социология, ни как политика, ни как этика. Парадоксально, однако, видеть хайдеггеровский город под управлением нейтральной силы, анонимного дискурса, то есть под управлением того самого *тап*, неаутентичность которого Хайдеггер описал первым. И если верно, в некотором трудном смысле, что у Хайдеггера Логос «есть ничей Логос», то это, конечно, не означает ни анонимности угнетения, ни безличности государства, ни нейтральности «говорят». Логос является анонимным только как возможность имени и ответственности. «Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать в безымянном [im Namenlosen zu existieren]» 16 . Не говорит ли также и каббала о неназываемой возможности Имени?

Мысль о бытии, таким образом, не может иметь никакого *человеческого* плана, будь он секретным или нет. Взятая сама по себе, она является единственной мыслью, над которой, без сомнения, никакая антропология, никакая этика, и, в особенности, никакой этико-антропологический психоанализ не может

сомкнуться¹⁷.

Совсем наоборот. Мысль о бытии не только не является этическим насилием; но без нее и никакая этика — в понимании Левинаса — не сможет, как представляется, открыть себе путь [s'ouvrir]. Мысль о бытии — или, по меньшей мере, пред-понимание бытия — обусловливает (на свой лад, исключающий любую онтическую обусловленность: принципы, причины, предпосылки и т.д.) признание сущности сущего (например, кого-то, сущего как иного, как иного себя, и т.д.). Она обусловливает уважение к иному как к тому, что он есть: иной. Без этого признания, не являющегося познанием, или, скажем, без этого «позволить быть» [sein lassen, допущение быть] некоторому сущему (Другому) как существующему вне меня в качестве [l'essence] того, чем он является (и в первую очередь, в его инаковости), никакая этика не была бы возможна. «Позволить быть» — это выражение Хайдеггера, которое вовсе не означает, как это, похоже, представляется Левинасу¹⁸, позволить быть как «объекту познания сначала», и, в случае Другого, как «собеседнику потом». «Позволить быть» относится ко всем возможным формам сущего и даже к тем формам, которые по своей сущности не позволяют себя трансформировать в «объекты познания»¹⁹. Если сущности Другого в первую очередь и нередуцируемо принадлежит быть «собеседником» и «вопрошаемым» (ibid.), то это «позволить быть» позволит ему быть тем, что он есть, уважая его как собеседника-вопрошаемого. Это «позволить быть» относится не только и не главным образом к безличным вещам. Позволить быть иному в его существовании и в его сущности иного означает, что то, что достигает мысли или (u) чего достигает мысль — это то, что есть сущность, и то, что есть существование: и это то, что есть бытие, которое они оба предполагают. Без этого никакое «позволить быть» не было бы возможным, и в первую очередь это относится к «позволить быть» уважения и этической заповеди, обращающейся к свободе. Насилие правило бы в такой степени, что она уже не могла бы более являться и называть себя.

Таким образом, не может быть никакого «господства» «отношения к бытию сущего» над «отношением с сущим». Хайдеггер раскритиковал бы не только понятие *отношения* к бытию, подобно тому как Левинас критикует понятие отношения к *иному*, но также и понятие *господства*: бытие не есть высота, оно не является господином сущего, ибо высота есть определяющее свойство сущего [а не бытия]. Мало есть тем, которым Хайдеггер уделяет столь настойчивое внимание: бытие не есть высшее [excellent] сущее.

То, что бытие находится не *выше* сущего, вовсе не предполагает, что оно находится *рядом* с ним. Иначе оно было бы другим сущим. Таким образом, с трудом можно говорить об «онтологическом 702

значении *сущего* в общей экономике бытия — которое Хайдеггер, благодаря отличию [distinction], простонапросто ставит рядом с бытием...» (СКС). Конечно, в другом месте Левинас пишет, что «если это отличие, то это не отделение» ($B \square$), тем самым признавая, что любое отношение онтического господства между бытием и сущим невозможно. В действительности нет даже и отличия, в обычном смысле этого слова, между бытием и сущим. По сущностным причинам, и в первую очередь потому, что бытие является ничем вне сущего, а также потому, что открытие [этого отличия] сводится к онтико-онтологическому различию [différence], невозможно избежать онтической метафоры для того, чтобы выразить бытие в языке, чтобы позволить бытию действовать в нем. Вот почему Хайдеггер говорит о языке, что он является «lichtendverbergende Ankunft des Seins selbst»²⁰ («Письмо о гуманизме»). Язык разом и одновременно освещает и скрывает само бытие. Тем не менее, само бытие есть то единственное, что в абсолютной степени способно оказывать сопротивление любой метафоре. Любой филологии, претендующей на то, чтобы свести *смысл* бытия к метафорическому истоку *слова* «бытие», будет не хватать истории смысла бытия, вне зависимости от исторической (научной) ценности ее гипотез. Эта история [смысла бытия] является историей такого освобождения бытия по отношению к определенному сущему, что в ней возможно прийти к мышлению сущего, от которого происходит само название бытия [étant éponyme de l'être], например дыхания, как сущего среди прочих. Потому что в действительности именно к дыханию как к этимологическому истоку слова бытие обращаются, например, Ренан или Ницше в тот момент, когда они хотят свести смысл того, что им представлется понятием, неопределенной общностью бытия, к его скромному метафорическому источнику (Ренан. «О происхождении языка»; Ницше. «Рождение философии»²¹). Таким образом объясняется вся эмпирическая история, кроме самого существенного, а именно мысли, что, например, дыхание и *не-дыхание суть*. И суть они вполне определенным образом среди других онтических определений. Этимологический эмпиризм, будучи скрытым корнем всякого эмпиризма, объясняет все, кроме того, что в некоторый данный момент метафора была помыслена как метафора, то есть разорвана как завеса бытия. Этот момент есть прорыв самой мысли о бытии, само движение метафоричности. Однако этот прорыв все еще и всегда производится внутри *другой* метафоры, как говорит в одном месте Гегель, эмпиризм всегда забывает по меньшей мере то, что он пользуется словом *быть*. Эмпиризм есть мышление *посредством* метафоры, не мыслящее метафору как таковую.

703

По поводу «бытия» и «дыхания» позволим себе провести сближение, ценность которого состоит не только в исторической примечательности. В одном из писем к *X* от марта 1638 года Декарт объясняет, что утверждение «я дышу, следовательно, я существую» не позволяет сделать никакого заключения, если прежде существование не было доказано или если не подразумевать «я думаю, что я дышу (даже если я в этом ошибаюсь), следовательно, я существую». И в этом смысле нет никакой разницы между тем, чтобы сказать «я дышу, следовательно, я существую» и «я мыслю, следовательно, я существую». «Это означает, в плане того, что нас здесь интересует, что значение дыхания всегда является всего лишь частным и зависимым определяющим качеством моей мысли и моего существования, и a fortiori²² мысли и бытия вообще. Предполагая, что слово «бытие» происходит от слова, означающего «дыхание» (или любую другую определенную вещь), никакая этимология, никакая филология в качестве таковых и как вполне определенные науки не смогут дать отчета в мысли, для которой «дыхание» (или любая другая вещь) становится определяющим качеством бытия среди прочих. Здесь, например, никакая филология не могла бы дать отчета в ходе мысли Декарта. Следует идти другими путями -или по-другому читать Ницше, -чтобы проследить неслыханную генеалогию смысла бытия.

Это первая причина, по которой «отношение с сущим», с кем-то (этическое отношение), не может быть «подчинено» «отношению с бытием этого сущего (отношению знания)».

Вторая причина: «отношение с бытием сущего», не имея ничего от отношения, тем более не является «отношением знания»²³. Это отношение не есть теория, как мы уже видели, и оно не учит нас ничему относительно того, что есть. Именно потому, что оно не является наукой, Хайдеггер временами отказывает ему даже в имени онтологии, уже отличив его от метафизики и даже от фундаментальной онтологии. Не будучи знанием, мысль о бытии не совпадает с понятием чистого бытия как неопределенной всеобщности. Левинас давно заставил нас это понять: «Именно потому, что бытие не есть сущее, нельзя его постичь per genus et differentiam specificam»²⁴ (ОГХ). Однако всякое насилие, согласно Левинасу, является насилием понятия; и в работе «Является ли онтология фундаментальной?», а позже в «Тотальности и бесконечном» мысль о бытии интерпретируется как понятие бытия. Возражая Хайдеггеру, Левинас, среди множества подобных утверждений, пишет: «В нашем отношении с Другим Другой не влияет на нас исходя из некоторого понятия ...» («Является ли онтология фундаменталь-

ной?»). Именно у Левинаса абсолютно неопределенное понятие бытия в конце концов предлагает Другого нашему пониманию, то есть нашей власти и нашему насилию. Однако Хайдеггер достаточно настаивает на том, что бытие, о котором стоит вопрос, не есть понятие, которому сущее (например, кто-то) оказывается подчинено (включено в него). Бытие не есть понятие этого достаточно неопределенного, достаточно абстрактного предиката, предназначенного в своей универсальности покрыть всю совокупность сущих:

- 1. потому что оно не есть предикат и само позволяет любую предикацию;
- 2. потому что оно «старше», чем конкретное *присумствие* этого *ens*;
- 3. потому что принадлежность к бытию не аннулирует никакого предикативного различения, а, наоборот, позволяет возникнуть всякому возможному различению вообще²⁵. Бытие, таким образом, является транскатегориальным, и Хайдеггер сказал бы о нем то, что Левинас говорит об ином: оно «не укладывается ни в какую категорию»²⁶. «Со своей стороны, вопрос о бытии как вопрос о возможности понятия возникает из до-понятийного разумения бытия»²⁷, пишет Хайдеггер, начиная по поводу гегелевского понятия чистого бытия как ничто тот диалог и то повторение, которые не прекращают углубляться и, в стиле, являющемся почти всегда стилем хайдеггеровского диалога с традиционными мыслителями, дают прорасти и высказаться слову Гегеля, слову всей метафизики (включающей в себя Гегеля или, скорее, целиком включающейся в Гегеля).

Однако мышление или пред-понимание бытия менее всего означают понятийное и тоталитарное с-хватывание [com-prendre]. То, что мы только что говорили о бытии, могло бы быть сказано и о тождественном 28 . Рассматривать бытие или тождественное как категории, или «отношение с бытием» как отношение к категории, которое само может быть («обращением членов», TБ) поставлено на второе место или подчинено определенному отношению (например, этическому отношению), не будет ли это запретом

на возникновение любой определенности, например этической? Действительно, любая определенность предполагает мысль о бытии. Каким образом без нее можно придать смысл бытию как иному, как другому самому себе, придать смысл нередуцируемости существования и сущности иного, ответственности, которая следует из этого, и т.д.? «Однако это преимущество:... быть ответственным за себя самого как за некое сущее, — это преимущество экзистирования
705

скрывает в себе и недостаток, нужду в разумении бытия» ²⁹. Если разумение [comprendre] бытия — это возможность позволить быть (уважать бытие в его сущности и существовании и быть ответственным за это уважение), то понимание бытия уже предполагает инаковость и преимущественно инаковость Другого во всей ее оригинальности: можно быть обязанным позволить быть только тому, чем сам не являешься. Если бытие есть всегда позволение быть и если мыслить значит позволить быть бытию, то бытие есть совсем иное, чем мысль. Но раз оно есть то, что оно есть, только благодаря позволению-быть мысли, и раз мысль мыслит только благодаря присутствию бытия, которому она позволяет быть, то мысль и бытие, мысль и иное суть тождественное, которое, напомним, вовсе не означает идентичного, единого или равного.

Иными словами, мысль о бытии не делает из иного родовой вид бытия. Не только потому, что иное «не укладывается ни в какую категорию», но также и потому, что бытие категорией не является. Как и иное, бытие не имеет никакого сообщничества с тотальностью, ни с конечной тотальностью, той насилующей тотальностью, о которой говорит Левинас, ни с бесконечной тотальностью. Само понятие тотальности всегда относится к сущему. Оно всегда оказывается «метафизическим» или «богословским», и именно по отношению к нему понятия конечного и бесконечного приобретают смысл³⁰. Чуждое конечной или бесконечной тотальности (совокупности) сущих, чуждое ему в том смысле, который мы уточнили выше, не являясь ни другим сущим, ни другой совокупностью сущих, Бытие не может угнетать или заключать в себе сущее и его различия. Для того чтобы взгляд иного мог мне приказывать, как говорит Левинас, и приказывать мне приказывать, необходимо, чтобы я мог позволить Иному быть в его свободе Иного, и наоборот. Но бытие само по себе ничего никому не приказывает. Бытие не есть господин сущего, и его старшинство [pré-séance] (онтическая метафора) не есть архэ. Наибольшим освобождением от насилия является определенная постановка под вопрос настойчивого поиска $\alpha \rho \chi \dot{\eta}^{31}$. Это возможно только для мысли о бытии, но не для традиционной «философии» или «метафизики». Эти последние являются, таким образом, «политикой», могушей ускользнуть от этического насилия лишь посредством экономики: в напряженной [violemment] борьбе против насилия ан-архии, возможность которой в истории все еще является сообщницей архизма.

Таким образом, Левинас, который должен был неявно обращаться к феноменологической очевидности против феноменологии, точно так же должен в своем дискурсе бесконечно предполагать и использовать мысль о бытии или пред-понимание бытия, хотя те-706

перь он направляет его против «онтологии». Что еще могло бы значить выражение «внешнесть как сущность бытия» (TE)? И «эсхатология, поставленная в отношение с бытием *по ту сторону томальности* или истории, а не с бытием по ту сторону прошлого и настоящего» (TE)? И «поддержание плюрализма как структуры бытия» (TC)? И что «встреча с ликом есть, в абсолютной степени, отношение с тем, что есть. Быть может, только человек является субстанцией и потому он является ликом 32 »? Этико-метафизическая трансцендентность, таким образом, уже предполагает трансцендентность онтологическую. Елексича тра очобіа (33) (в интерпретации Левинаса) вела бы не за пределы Бытия, а за пределы совокупности сущего или бытийности сущего [étantité, *Seiendheit*], (бытия-сущего сущего [l'être-étant de l'étant]) или даже онтической истории. Хайдеггер также обращается к елексича тра очобіа для того, чтобы провозгласить онтологическую трансцендентность 34 , но он показывает также, что слишком быстро определяется неопределенность того $\alpha \gamma \alpha \theta \acute{o} v^{35}$, к которому устремлена трансцендентность.

Итак, мышление бытия не может происходить как этическое насилие. И, напротив, без него сущему отказывается в позволении быть и трансцендентность замыкается в идентификации и в эмпирической экономике. Отказывая в «Тотальности и бесконечном» онтико-онтологическому различию в каком бы то ни было достоинстве, увидев в нем одну лишь уловку и называя метафизикой внутри-онтическое движение этической трансцендентности (уважительное движение одного сущего к другому), Левинас подтверждает тезис Хайдеггера: разве Хайдеггер не видел в метафизике (в метафизической онтологии) забвения бытия и затемнения онтико-онтологического различия? «Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия»³⁶. Она мыслит бытие неявно, как это неизбежно происходит в любом языке. Вот

почему мышление бытия должно было взять разбег в метафизике и производиться сначала как метафизика метафизики в вопросе: «Что есть метафизика?» Однако различие между явным и неявным и есть вся мысль, и, надлежащим образом определенное, оно дает форму разрывам и наиболее радикальным вопросам. Хайдеггер говорит: «Метафизика, конечно, представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого»³⁷.

Итак, для Хайдеггера метафизика (или метафизическая онтология) остается замыканием тотальности и трансцендирует сущее лишь к (высшему) сущему или к (конечной или бесконечной) совокупности сущих. Эта метафизика оказывается сущностным об-

разом связана с гуманизмом, никогда не спрашивающим себя «о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия» 38 . «Поэтому своеобразие всякой метафизики ... проявляется в том, что она «гуманистична»³⁹». Ибо все, что нам предлагает Левинас, это *одновременно* и гуманизм, и метафизика. Речь идет о том, чтобы царским путем этики достигнуть высшего сущего, настоящего сущего («субстанция» и «в себе» - это выражения Левинаса) как иного. И это сущее есть человек, определяемый в своей сущности человека как лик, исходя из его подобия Богу. Не это ли имел в виду Хайдеггер, когда говорил о единстве метафизики, гуманизма и онто-теологии? «Встреча с ликом не есть просто антропологический факт. Говоря абсолютно, она является отношением с тем, кто есть. Быть может, только человек является субстанцией и именно поэтому он является ликом». Конечно. Но это — аналогия лика с лицом Божиим, которая самым классическим образом отличает человека от животного и определяет его субстанциальность: «Другой подобен Богу». Субстанциальность человека, позволяющая ему быть ликом, таким образом, коренится в его подобии Богу, который, тем самым, есть Лик и абсолютная субстанциальность. Так тема Лика вызывает вторую ссылку на Декарта. Левинас нигде ее не формулирует: это признаваемая Школой двусмысленность понятия субстанции по отношению к Богу и к твари (ср., например, «Первоначала», I, § 51). Цепь посредников отослала нас к схоластической проблематике аналогии. У нас нет желания разбирать эту проблематику здесь 40. Отметим только, что выражение человеческого лица (лика), мыслимое исходя из доктрины об аналогии, из «подобия», в глубине не так уж чуждо метафоре, как, кажется, это хотелось бы Левинасу. «...Другой подобен Богу...» не есть ли это исходная метафора?

Вопрос о бытии как раз и оспаривает *метафизическую* истину этой схемы, которая, заметим мимоходом, используется так называемым «атеистическим гуманизмом» именно для изобличения самого процесса отчуждения. Перед этой схемой, перед этим противопоставлением разных видов гуманизма вопрос о бытии отступает к мышлению бытия, предполагаемому определением сущего-человека, сущего-Бога и их аналогического отношения, возможность которого может открыть лишь до-понятийное и до-аналогическое единство бытия. Речь не идет ни о том, чтобы заменить бытие Богом, ни о том, чтобы обосновать Бога исходя из бытия. Бытие сущего (например, Бога⁴¹) не является ни абсолютным сущим, ни бесконечным сущим, ни даже основанием сущего вообще. Вот почему вопрос о бытии даже покуситься не может на метафизическое здание «Тотальности и бесконечного» (например).

Просто этот вопрос навсегда поставлен вне досягаемости для того «обращения членов» *онтологии* и *метафизики*, которое предлагает Левинас. Тема этого обращения членов не является, таким образом, незаменимой, она имеет смысл и необходимость только в экономике и в согласованности книги Левинаса в целом.

Что означает для метафизики и для гуманизма вопрос: «в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия?» («Письмо о гуманизме»). Может быть это: был ли возможен опыт лика, мог ли он высказать себя, если мысль о бытии не была бы уже в него вовлечена? Действительно, лик есть освящающее [inaugurante] единство нагого взгляда и права говорить. Однако глаза и рот могут составить лик, только если по ту сторону нужды они могут «позволить быть», только если они видят и говорят то, что есть как оно есть, если они достигают бытия того, что есть. Но раз бытие есть, то оно не может быть просто произведено, оно нуждается именно в уважении взглядом и словом, оно должно их провоцировать, их вопрошать. Нет слова, которое не мыслило бы и не высказывало бы бытия [de l'être, выделен родительный падеж]. Но бытие, не будучи ничем вне определенного сущего, не являет себя как таковое без возможности слова. Само бытие может быть только помыслено и высказано. Бытие современно Логосу, который сам может быть лишь Логосом бытия [de l'être], который сам может быть, только высказывая бытие. Без этого двойного родительного падежа слово, отнятое у бытия, заключенное внутри определенного сущего, было бы, следуя терминологии Левинаса, лишь криком нужды прежде желания,

движением \mathcal{S} в сфере однородного. И только поэтому, когда мышление бытия оказывается редуцированно или подчинено, то «сам философский дискурс» будет лишь «несостоявшимся действием, предлогом для ничем не прерываемых психоанализа, филологии или социологии, когда кажимость дискурса постепенно исчезает во Всем» ($\mathit{T}\mathcal{S}$). И именно поэтому отношение внешнести начинает задыхаться. Метафизика лика, таким образом, *замыкаем* мышление бытия в себе, предполагая различие между бытием и сущим, в то же время замалчивая его.

Если это различие является исходным, если мыслить бытие вне сущего значит *ничего не* мыслить и если это ничего не *мыслить* есть не более чем иной подход к сущему, иной, чем в его бытии, то у нас, несомненно, есть право сказать вместе с Левинасом (исключая двусмысленное выражение «бытие вообще»), что *«прежде* раскрытия бытия вообще ... *существует* отношение с сущим, выражающим себя; прежде онтологического плана существует план

этический» (ТБ, курсив наш). Если это пред-существование имеет тот онтический смысл, который оно должно иметь, то это утверждение неоспоримо. Действительно, в существовании отношение с сущим, выражающим себя, предшествует раскрытию, явной мысли о самом бытии. С той оговоркой, что выражение, в смысле слова, а не потребности, имеет место, только когда неявно уже имеется мышление бытия. И точно так же фактически естественная установка предшествует трансцендентальной редукции. Однако мы знаем, что онтологическое или трансцендентальное «старшинство» [pré-séance] к этому ряду не относится и этого никто никогда не утверждал. Это «старшинство» не опровергает и не подтверждает онтологическое или фактическое предшествование. Отсюда следует, что бытие, будучи фактически всегда определенным как сущее и не будучи ничем вне него, всегда оказывается сокрытым. Фраза Левинаса: пред-существование отношения с сущим, — является самой формулой этого начального затмения. Бытие, не существуя до Сущего, — и вот почему оно является Историей — начинает с того, что прячет себя за своим собственным определением. Это определение как откровение сущего (Метафизика) есть само сокрытие бытия. В этом нет ничего случайного и ничего достойного сожаления. «Несокрытость сущего, блеск, данный ему, затемняет свет бытия. Бытие отступает, раскрывая себя в сущем» 42. Не опасно ли говорить о мышлении бытия как о мысли, полностью подчиненной теме раскрытия (ТБ)? Без этого сокрытия бытия в сущем не было бы ничего и не было бы истории. То, что бытие время от времени проявляет себя как история и мир, означает, что в истории метафизики оно может лишь отступать под онтические определения. Ибо исторические «эпохи» являются метафизическими (онто-теологическими) определениями бытия, которое, тем самым, само себя ставит в скобки, сохраняет себя в метафизических понятиях. Именно в этом странном свете бытия-истории Хайдеггер снова дал появиться слову «эсхатология», каким оно появляется, например, на страницах «Holzwege»: «Само бытие ... в самом себе эсхатологично»⁴³ («Holzwege»). Следовало бы как можно лучше продумать отношение между этой эсхатологией и эсхатологией мессианской. Первая предполагает, что война — не случайность, происшедшая с бытием, но само бытие. «Das Sein selber das Strittige ist» («Письмо о гуманизме»). Предложение, которое не следует воспринимать в гегелевском смысле: здесь негативность не происходит ни из отрицания, ни из беспокойства бесконечного и первичного сущего. Война, которая, быть может, уже не мыслима как негативность.

То изначальное сокрытие бытия в сущем, которое предшествует ошибке суждения и которому ничто не предшествует в онтическом порядке, Хайдеггер, как известно, называл блужданием. «Каждая эпоха мировой истории есть эпоха блужданий» («Holzwege»)⁴⁴. Если бытие есть время и история, то блуждания и эпохальная сущность бытия оказываются нередуцируемыми. А если так, то как можно обвинять эту мысль о бесконечном блуждании бытия в новом языческом почитании Места, в культе, потворствующем Оседлости (*ТБ*, *TC*)⁴⁵? Нужно ли говорить, что требование Места и Земли не имеет здесь ничего общего со страстной привязанностью к территории, к местности, ничего общего с провинциализмом или партикуляризмом? По меньшей мере, оно столь же мало связано с эмпирическим «национализмом», которым не является и не должна быть еврейская ностальгия по Земле, ностальгия, вызванная не эмпирической страстью, а вторжением слова и обетования⁴⁶. Интерпретация хайдеггеровской темы Земли или Обитания как темы национализма или барресизма [barrésisme]⁴⁷, не есть ли это в первую очередь выражение некоторой аллергии, — это слово, это обвинение, которое Левинас столь часто обыгрывает, — на «климат» философии Хайдеггера? Левинас, к тому же, признавал, что его размышления, вдохновленные вначале «философией Мартина Хайдеггера», тем не менее «были вызваны глубокой необходимостью покинуть климат этой философии» (*СКС*). Речь идет здесь о необходимости,

710

естественную легитимность которой мы совершенно не собираемся оспаривать, и нам кажется, к тому же, что климат никогда не может быть полностью внешним по отношению к самой мысли. Однако разве не по ту сторону «необходимости», «климата» и определенной «истории» появляется голая правда иного? И кто научил нас этому лучше, чем Левинас?

Место, таким образом, не есть эмпирическое Здесь, но всегда *Illic*⁴⁸: для Хайдеггера, как и для Иудея, и Поэта. Близость Места всегда сберегается [est réservée], говорит Гёльдерлин, которого комментирует Хайдеггер⁴⁹. Мысль о бытии не является, таким образом, языческим культом *Места*, поскольку Место есть близость не данная, но обещанная. А также потому, что эта мысль не есть *языческий культ*. То священное, о котором она говорит, *не принадлежит* ни религии вообще, ни какому-либо богословию и, таким образом, не позволяет определить себя внутри какой бы то ни было истории религии. Оно есть в первую очередь сущностный опыт божественности или божественного. Божественное, не будучи ни понятием, ни реальностью, должно дать доступ к себе в близости, чуждой умозрению или мистической аффективности,

богословию или энтузиазму. В некотором смысле, не являющемся, опять же. ни хронологическим, ни логическим, ни онтическим вообще, оно предшествует всякому отношению к Богу или с богами. Это отношение, какого бы типа оно ни было, предполагает, для того, чтобы быть прожитым и высказанным, некоторое пред-понимание божественности, бытия-богом Бога, ту «размерность божественного», о которой говорит также и Левинас, утверждая, что она «открывается исходя из лика человека» (ТБ). Это все, и это, как обычно, и просто и трудно. Священное есть «сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящей измерение для богов или для Бога» («Письмо о гуманизме») [стр. 206 цит. перевода. - *Перев*.]. Это пространство (в котором Хайдеггер также говорит о Высоте⁵⁰) находится по эту сторону веры и атеизма. Они его предполагают. «Лишь из истины Бытия впервые удается осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни [Священного, Heiligen] можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом «Бог»» («Письмо о гуманизме») [стр. 213 цит. перевода. — Перев.]. Это предпонимание Божественного не может не предполагаться дискурсом Левинаса в тот самый момент, когда он хочет противопоставить Бога — божественному, священному. То, что боги или Бог могут дать знать о себе только в пространстве Священного и в свете божественности, есть одновременно предел и источник конечного-бытия как истории. Предел, потому что божественность не есть Бог. В некотором смысле она есть ничто. «Священное, действительно, является, но Бог остается вдалеке»⁵¹. Источник, потому что это предчувствие как мысль о бытии (сущего Бога) всегда видим приход Бога, открывает возможность (вероятность) встречи Бога и диалога с Богом⁵².

О том, что божественность Бога, позволяющая Бога мыслить и называть, есть ничто, и в особенности не есть сам Бог, Мейстер Экхарт, в частности, говорил следующее: «Бог и божественность столь же отличаются друг от друга, как небо и земля... Бог действует, божественность не действует, ей нечем действовать, в ней нет действия, она никогда не имела в виду никакого действия» (проповедь «Nolite timere eos» Однако эта божественность все еще определяется здесь как сущность триединого Бога. И когда Мейстер Экхарт хочет выйти за пределы определения, то движение, которое он намечает, остается, похоже, замкнутым в онтической трансцендентности: «Когда я говорил, что Бог не есть бытие и есть более, чем бытие, я этим в Нем не опровергал бытия, наоборот, я приписывал Ему более возвышенное бытие» (Quasi stella matutina...) Ото от-

рицательное богословие все еще является богословием, и, *по меньшей мере в своей букве*, для него речь идет о том, чтобы освободить и признать невыразимую трансцендентность бесконечного сущего, «бытия выше бытия и сверхсущностного отрицания». *По меньшей мере в своей букве*, однако различие между метафизической онто-теологией, с одной стороны, и мыслью о бытии (о различии) — с другой, отмечает всю сущностную важность *буквы*. Буквальное различие, полностью проходящее через этапы объяснения, оказывается в различии мысли почти что всем. Вот почему здесь мысль о бытии, выходя за рамки онтических определений, не есть ни отрицательное богословие, ни даже отрицательная онтология.

«Онтологическое» предчувствие, трансцендентность, направленная к бытию, таким образом позволяет услышать себя, например, в слове «Бог», даже если это слышание есть лишь эфир, в котором может отозваться диссонанс. Эта трансцендентность живет в языке и основывает язык, а с ним и возможность всякого бытия-вместе; некоторого более изначального *Mitsein*, чем те случайные формы, с которыми его хотели смешать: солидарность, коллектив, товарищество⁵⁵. Мысль о бытии, подразумеваемая дискурсом

«Тотальности и бесконечного», которая одна лишь *позволяет* иным быть в их истинности, освобождающая диалог и отношение лицом к лицу, оказывается, таким образом, настолько близкой к ненасилию, насколько это возможно.

Мы не сказали: к чистому не-насилию. Как и чистое насилие, чистое не-насилие является противоречивым понятием. Противоречивым по ту сторону того, что Левинас называет «формальной логикой». Чистое насилие, будучи отношением между существами, лишенными лика, еще не есть насилие, это — чистое не-насилие. И, соответственно, чистое не-насилие, не-отношение тождественного к иному (в том смысле, в котором это понимает Левинас) есть чистое насилие. Один лишь лик может остановить насилие, но в первую очередь потому, что только он один и может его вызывать. Левинас это говорит совершенно четко: «Насилие может быть направлено только на лик» (ТБ). Следовательно, без мысли о бытии, открывающей лик, не может быть ни чистого не-насилия, ни чистого насилия. Таким образом, мысль о бытии в своем раскрытии никогда не чужда определенному насилию 56. То, что эта мысль всегда являет себя в различии, то, что тождественное (мысль и бытие, мысль о бытии) никогда не есть идентичность, прежде всего означает, что бытие есть история, что оно скрывается, производя себя, и исходно делается насилием в мысли для того, чтобы себя высказать и явить. Бытие без насилия было бы бытием, производящим себя вне сущего: ничем, не-историей, не-

производством, не-феноменальностью. Слово, которое производилось бы без малейшего насилия, ничего бы не о-пределяло [déterminairait], ничего бы не говорило, ничего бы не предлагало иному; оно не было бы *историей* и ничего бы не *показывало*: во всех смыслах этого слова, и в первую очередь в его греческом смысле, это было бы слово без фразы.

В конце концов, согласно Левинасу, ненасильственный язык оказался бы языком, лишившим себя глагола *быть*, то есть лишившим себя всякой предикации. Предикация есть первое насилие. Поскольку глагол *быть* и предикативное действие оказываются вовлеченными в любой другой глагол и в любое имя нарицательное, то ненасильственный язык в конце концов оказался бы языком, состоящим из чистого призывания, чистого поклонения, использующим лишь имена собственные для того, чтобы звать иного издалека. Действительно, такой язык оказался бы, в соответствии с явно выраженным желанием Левинаса, очищенным от любой *риторики*, то есть, в первоначальном смысле этого слова, который мы здесь бесхитростно имеем в виду, очищенным от любого глагола. Подобный язык, заслуживает ли он такого имени? Возможен ли язык, очищенный от всякой риторики? Греки, научившие нас тому, что значит *Логос*, никогда бы с этим не согласились. Платон говорит это нам в «Кратиле» (425 а), в «Софисте» (262 аd) и в «Письме VII» (342 b): нет *Логоса*, который не предполагал бы переплетения имен и глаголов.

Наконец, если держаться внутри логики Левинаса, то что предлагает другому язык без фразы, язык, который ничего не говорит? Язык должен давать другому целый мир, говорит нам «Тотальность и бесконечное». Учитель, запрещающий $\phi pasy$, не дает ничего; он имеет не учеников, а лишь только рабов. Ему запрещен труд — или литургия, — эта трата, разрывающая экономику, которую, согласно Левинасу, не следует мыслить как Игру.

Итак, в своем самом высоком ненасильственном требовании, отвергая путь через бытие и понятийность, мысль Левинаса предлагает нам не только, как мы уже говорили об этом выше, этику без законов, но также и язык без фразы. Это было бы совершенно логично, если бы лик был только взглядом, однако, он является также и словом; а в слове именно фраза позволяет крику нужды подняться до выражения желания. Однако нет фразы, которая бы ничего не определяла, то есть, которая не проходила бы через насилие понятия. Насилие появляется вместе с *артикуляцией*. Артикуляция открывается лишь (в первую очередь до-понятийным) движением бытия. Сама дикция ненасильственной метафизики есть ее первое опровержение. Левинас, несомненно, не стал бы отрицать,

что всякий исторический язык содержит в себе нередуцируемый понятийный момент и, тем самым, определенное насилие. Просто в его глазах исток и возможность понятия суть не мысль о бытии, а дар мира Другому как совсем-иному (ср., например, ТБ, р. 149). В этой исходной возможности предложить, в ее все еще безмолвной интенции язык есть не-насилие (но является ли он тогда языком в этой чистой интенции?). Он становится насилием лишь внутри своей истории, внутри того, что мы назвали фразой, которая требует от него артикулировать себя в понятийном синтаксисе, открывающем движение в тождественном, дающем контроль над собой «онтологии» и тому, что остается для Левинаса понятием понятий: бытию. В его глазах понятие бытия является лишь абстрактным средством, созданным для того, чтобы подарить мир [monde] иному, который выше бытия. Отныне только в своем безмолвном истоке язык, прежде бытия, оказывается не-насилием. Но почему история? Почему фраза навязывает себя?

Потому что если грубо не вырвать безмолвный исток у нее самой, если решиться не говорить, то не будет ли самым худшим насилием молча сосуществовать с идеей мира [раіх]? Мир возникает только в определенном молчании, определяемом и оберегаемом насилием слова. Слово, не говорящее ни о чем ином, кроме горизонта этого молчаливого мира [раіх], то слово, которым этот мир призывается и который оно предназначено готовить и оберегать, это слово бесконечно хранит молчание. Невозможно ускользнуть от экономики войны.

Мы это видим: отделить изначальную возможность языка — как не-насилия и дара — от насилия, необходимого для хода истории, значит обосновать мысль исходя из некоторой транс-историчности, что Левинас явным образом и делает, несмотря на свою раннюю критику гуссерлевского «а-историзма». Источник смысла для него — это не-история, а то, что «по ту сторону истории». Следовало бы, однако, спросить себя, можно ли тогда отождествить, как этого хочет Левинас, мысль и язык; является ли дух этой транс-историчности смысла подлинно иудейским; и, наконец, вырвана ли эта не-история из историчности вообще или только из определенного эмпирического или онтического измерения истории? И может ли упомянутая эсхатология отделить себя от любой отсылки к истории? Потому что наша собственная отсылка к истории является здесь лишь контекстуальной. Та экономика, о которой мы говорим, уже не довольствуется таким понятием истории, каким оно всегда было и которое трудно, если не невозможно, оторвать от его телеологического или эсхатологического горизонта.

Эта а-историчность смысла в самом его истоке и есть то, что глубоко разделяет Левинаса и Хайдеггера. Бытие, будучи для по-

следнего историей, не есть вне различения, и, таким образом, изначально происходит как (не-этическое) насилие, как сокрытие себя в своем собственном раскрытии. Таким образом, то, что язык всегда прячет свой собственный исток, оказывается здесь не противоречием, а самой историей. В онтологическоисторическом⁵⁷ насилии, позволяющем мыслить насилие этическое, в экономике как мысли о бытии, бытие необходимым образом оказывается сокрытым. Первое насилие есть это сокрытие, однако оно является также первым поражением нигилистического насилия и первой эпифанией бытия. Бытие, таким образом, в меньшей степени является, как говорится, primum cognitum⁵⁸, чем первым сокрытым, и эти два утверждения друг другу не противоречат. Для Левинаса, напротив, бытие (воспринимаемое как понятие) является первым скрывающим, и онтико-онтологическое различие нейтрализовывало бы различность, бесконечную инаковость совсем-иного. Онтико-онтологическое различие оказывается, таким образом, мыслимым только исходя из идеи Бесконечного, из не могущего быть предвиденным вторжения совсеминого сущего. Это сущее предшествует, тем самым, различию между бытием и сущим, а также исторической инаковости, которую это различие может открыть. Для Левинаса, как и для Хайдеггера, язык является одновременно выявлением и удержанием, прояснением и затемнением; для них обоих сокрытие оказывается понятийным жестом. Но если для Левинаса понятие находится на стороне бытия, то для Хайдеггера оно находится на стороне онтического определения.

Эта схема оттеняет разногласия, но, как это часто бывает, позволяет также и догадаться о близости. О близости двух «эсхатологий», двумя противоположными путями повторяющими и ставящими под вопрос все «философское» приключение, выросшее из платонизма. Они вопрошают его одновременно снаружи и изнутри в виде вопроса, обращенного к Гегелю, к которому это приключение сводится и в котором оно мыслит себя. Эта близость выражалась бы в вопросах такого типа: с одной стороны, разве Бог (бесконечно-иное-сущее) — это все еще сущее, позволяющее пред-понимание себя исходя из мысли о бытии (в особенности, о бытии божественности)? Иначе говоря, может ли бесконечное называться онтическим определением? Разве Бога не мыслили всегда как имя того, кто не есть высшее сущее, предпонимаемое исходя из мысли о бытии? Разве Бог — это не имя того, кого невозможно предчувствовать исходя из размерности божественного? Разве Бог — это не другое имя бытия (имя, так как не-понятие), мысль о котором открывает путь различению и онтологическому горизонту вместо того, чтобы только заявить о себе в них? Открытие горизонта, а не

в горизонте. Онтическая замкнутость мыслью о бесконечном оказывается уже разорванной, в некотором смысле немыслимого [l'impensé], о котором следовало бы вопрошать тщательнее сквозь призму того, что Хайдеггер называет метафизикой и онто-теологией. С другой стороны: разве мысль о бытии не является мыслью об ином [1a pensée de l'autre] до того, как стать однородной идентичностью понятия и асфиксией тождественного? Разве «за-история» эсхатологии — это не другое имя для перехода к какой-то более глубокой истории, к самой Истории? Но перехода к такой истории, которая, не могущая более быть самой собой в каком-то присутствии, исходном или финальном, должна была бы сменить свое имя?

Иными словами, можно было бы, вероятно, сказать, что онтология предшествует теологии, только забирая в скобки содержимое онтического определения того, что в пост-эллинистической философской мысли называют Богом: а именно, позитивную бесконечность. Позитивная бесконечность имеет лишь видимость — номинальную — того, что называется онтическим определением. На самом деле она является тем, что отказывается быть онтическим определением, понятым как таковое исходя из света мысли бытия и внутри нее. Напротив того, именно бесконечность - в качестве не-определения и конкретного действия — позволяет мыслить различие между бытием и онтическим определением. Онтическое содержание бесконечности разрушает онтическую замкнутость. Явно или неявно, мысль о бесконечности открывает вопрошание и онтико-онтологическое различие. То, что парадоксальным образом является этой мыслью о бесконечности (то, что называется мыслью о Боге) и позволяет утверждать первенство онтологии по отношению к теологии, а также то, что мысль о бытии предполагается мыслью о Боге. Несомненно, именно по этой причине Дунс Скот или Мальбранш, озабоченные присутствием однозначного бытия или бытия вообще во всей мысли, не считали необходимым различать уровни онтологии (или метафизики) и теологии. Хайдеггер часто напоминает нам о «странной простоте» мысли о бытии: именно в этом ее трудность, и это, собственно, касается «непознаваемого». Бесконечность является для Хайдеггера лишь последующим определением этой простоты. Для Мальбранша она является самой формой: «Идея бесконечного в протяженном заключает в себе, таким образом, больше реальности, чем идея [бесконечности] небес; и идея бесконечного во всех родах бытия, соответствующая этому слову - бытие, - бытие бесконечно совершенное, содержит бесконечно больше реальности, даже если и восприятие, в котором эта идея нас касается, оказалось бы самым поверхностным; и тем более поверхностным, чем более оно обширно, и следовательно, бесконечно поверхностным в силу своей бесконеч-

ности» («Разговор христианского философа с китайским философом».) Бытие, не будучи ничем (определенным), необходимо производится внутри различения (как различение). Сказать, с одной стороны, что оно бесконечно, или сказать, с другой, что оно открывается или производится «в единстве с» (in eins mit) Ничто («Что такое метафизика?») - что означает, что оно «конечно в своей сущности» (там же), — означает ли это сказать нечто фундаментально иное? Впрочем, следовало бы показать, что Хайдеггер никогда не имел в виду «ничего иного», кроме классической метафизики, и что нарушение метафизики не есть новый метафизический или онто-теологический тезис. Итак, вопрошание о бытии сущего не только вводит - среди прочих - вопрошание о сущем-Боге [Бог как некоторое сущее]; оно уже предполагает Бога как саму возможность этого вопрошания и ответ на свой вопрос. Бог оказывается всегда вовлеченным в любое вопрошание о Боге и предшествует всякому «методу». Само содержание мысли о Боге есть то, *о чем* никакой вопрос не может быть поставлен (кроме того вопроса, который поставлен им самим), и то, что не поддается определению как сущее. В «Простеце», замечательном размышлении Николая Кузанского, разворачивается эта вовлеченность Бога во всякое вопрошание, и, в первую очередь, в вопрошание о Боге. Например: «Простец. Смотри, как легка в божественном трудность: она всегда сама представляется вопрошающему в самом способе, каким задается вопрос. *Римор.* Несомненно, нет ничего более удивительного. *Простец.* Всякий вопрос о Боге предполагает то, о чем вопрошается; и нужно отвечать то, что в любом вопросе о Боге предполагает сам вопрос: ведь Бог при любом обозначении обозначается посредством определений, хотя его невозможно обозначить. Ритор. Прошу тебя, разъясни ... Простеи. Разве вопрос «существует ли?» не предполагает бытийности? Ритор. Само собой разумеется. Простец. Итак, если тебя спросят, существует ли Бог, отвечай то, что подразумевается в вопросе, а именно что он существует, так как он есть бытийность, подразумеваемая в вопросе. Также если тебя кто-нибудь спросит, что есть Бог, — поскольку этот вопрос предполагает, что существует чтойность, - то ты ответишь, что Бог есть сама абсолютная чтойность. И так всякий раз. И не стоит колебаться в этом, ибо Бог есть сама абсолютная предпосылка всего, что предполагается каким бы то ни было образом, подобно тому, как в любом действии предполагается причина. Итак, ритор, смотри, как легка трудность теологии ... Ритор. Если то, что подразумевается в любом вопросе, в теологии является ответом на вопрос, то тогда в отношении Бога не бывает никакого собственного вопроса, раз в таких вопросах ответ и вопрос совпадают»⁵⁹. 718

Делая из отношения к бесконечно иному — вне отношения с тождественным - источник языка, смысла и различия, Левинас тем самым решается предать свои намерения в своем собственном философском дискурсе. Этот дискурс может восприниматься и учить, только если он сначала даст в себе место бытию и

тождественному. Схема классическая, осложненная метафизикой диалога и поучения, осложненная доказательством, которое противоречит доказанному самой точностью и истинностью своего хода. Тысячу раз опровергнутый круг скептицизма, историцизма, психологизма, релятивизма и т.д. Однако истинное имя этого преклонения мысли перед Иным, этого решительного принятия непоследовательной непоследовательности, вдохновленной истиной более глубокой, чем «логика» философского дискурса, истинное имя этого отречения от понятия, от a priori и от трансцендентальных горизонтов языка — есть эмпиризм. В сущности, этот последний совершил только одну ошибку: философскую ошибку называть себя философией. И нам следует распознавать глубину интенции эмпиризма за наивностью некоторых его исторических проявлений. Это грезы мысли, чисто гетерологической в своем источнике. Чистая мысль о чистом различии. Эмпиризм есть ее философское имя, ее метафизические притязания или ее метафизическая скромность. Мы говорим грезы — потому что они рассеиваются с наступлением дня и с пробуждением языка. Возможно, нам возразят, что это язык спит. Несомненно, но тогда следует некоторым образом снова вернуться в классику и найти другие причины для расторжения брака между словом и мыслью. Это — дорога, которая сегодня почти, если не полностью, заброшена. И Левинасом в том числе.

Доводя до предела тему бесконечной внешнести иного, Левинас также принимает и тот замысел, который более или менее тайно вдохновлял все философские движения, получившие в истории философии название эмпиризма. Он делает это с дерзостью, глубиной и решимостью, которые не встречались доселе. Доводя свой план до конца, он полностью обновляет эмпиризм и переворачивает его, раскрывая его перед ним самим как метафизику. Левинас, несмотря на гуссерлианский и хайдеггерианский этапы своей мысли, не отступает даже перед словом «эмпиризм». По меньшей мере в двух местах он ссылается на «радикальный эмпиризм, уверенный в поучении, исходящем от внешнести» (ТБ). Опыт иного (бесконечного) является нередуцируемым, оказываясь, таким образом, «опытом по преимуществу» (там же). И по поводу смерти, являющейся в полной мере нередуцируемым источником этого опыта, Левинас говорит об «эмпиризме, в котором нет ни-

чего позитивистского»⁶⁰. Но можно ли говорить об *опыте* иного или о различии? Разве само понятие опыта не определялось всегда посредством метафизики присутствия? Разве опыт не всегда является встречей нередуцируемого присутствия, восприятием какой-то феноменальности?

В этом сообщничестве эмпиризма и метафизики нет ничего удивительного. Критикуя или, скорее, «ограничивая» их одним и тем же жестом, Кант и Гуссерль вполне признавали их солидарность. Следовало бы хорошенько поразмыслить над ней. В этом размышлении Шеллинг ушел очень далеко⁶¹.

Однако эмпиризм всегда определялся философией от Платона до Гуссерля как *не-философия*, как философское притязание не-философии, неспособность себя оправдать, прийти себе на помощь в слове. Но эта неспособность, когда она принимается с решимостью, оспаривает решимость и когерентность (философского) логоса в его корне вместо того, чтобы позволить этому логосу вопрошать себя. Таким образом, нет ничего, что может столь глубоко *затребовать* [solliciter] греческий логос — то есть, философию, — как это вторжение совсем-иного, нет ничего, что так внезапно может обратить этот логос к его истоку, к его смертности, к его иному.

Но если (для нас это только гипотеза) иудаизмом называется этот опыт бесконечно иного, то следует задуматься о необходимости, в которой он оказался, о сделанном ему предписании — проявить себя [se produire] как логос и разбудить Эллина внутри аутистского синтаксиса его собственного сна. Необходимость избежать наихудшего насилия, угроза которого возникает тогда, когда мы молча и во тьме отдаем себя в руки другого. Необходимость воспользоваться путем единственного философского логоса, который может лишь обратить «кривизну пространства» в пользу тождественного. В пользу того тождественного, которое не является идентичностью и не замыкает иное внутри себя. Ведь именно Эллин сказал: «Если нужно философствовать, то нужно философствовать; если не нужно философствовать, то все равно нужно философствовать (для того, чтобы это продумать и это сказать). Всегда нужно философствовать». Левинас знает это лучше многих: «Невозможно ни отвергнуть Писание, не умея его читать, ни обуздать филологию без философии, ни даже прекратить, если есть необходимость, философский дискурс, не продолжая философствовать» (TC). «Я глубоко убежден в том, что следует обратиться к посреднику [médium] в каждом понимании и каждом знании, отражающем всякую истину, а именно, к греческой цивилизации, к тому, что она породила: к логосу, к связному дискурсу разума, к жизни в государстве, устроенном разумно. Именно там — почва [terrain] для 720

всякого взаимопонимания» (*TC*). Место, где встреча может случиться, не может предложить только лишь *случайное* [de rencontre] гостеприимство мысли, остающейся для нее чужестранкой. И еще менее вероятно, что Эллин может удалиться, сдав внаймы свой дом и свой язык на то время, пока Иудей и Христианин будут встречаться у него дома (потому что именно об этой встрече идет речь в том тексте, который мы только что процитировали). Эллада — это не временная, существующая вне границ, нейтральная территория. История, в которой проявляется греческий логос, не может быть счастливой случайностью, предоставляющей почву для взаимопонимания как тем, кто воспринимает эсхатологическое пророчество, так и тем, кто его не воспринимает. Ни для какой мысли эта история не может быть вовне и не может быть случайностью. Эллинское чудо — не в том и не в этом, это не тот или иной поразительный успех: это невозможность для любой мысли отныне и вовеки относиться к своим [эллинским] мудрецам, следуя выражению святого Иоанна Златоуста, как к «мудрецам извне». Провозгласив єтьскего торобас и признав со своего второго слова (например, в «Софисте»), что инаковость должна находиться в истоке смысла, принимая инаковость вообще в сердце логоса, греческая мысль о бытии навсегда защитила себя от любого абсолютно застигающего врасплох [surprenante] призыва.

Кто мы — Иудеи или Эллины? Мы живем внутри различия [différence] между Иудеем и Эллином, в различии, которое, быть может, есть единство того, что называется историей. Мы живем в различии и живем этим различием, то есть в *лицемерии*, о котором Левинас столь глубоко сказал, что оно является «не только случайной низменной чертой, присущей человеку, но и глубоким разрывом мира, привязанного одновременно к философам и пророкам» (*ТБ*).

Кто мы — Эллины или Иудеи? И кто — мы? Кто мы (это вопрос не хронологический, это вопрос дологический) — в первую очередь Иудеи или в первую очередь Эллины? И странный диалог между Иудеем и Эллином — сам мир [la paix] — имеет ли он форму абсолютной спекулятивной логики Гегеля, живой логики, примиряющей формальную тавтологию и эмпирическую гетерологию после продумывания пророческой речи в предисловии к «Феноменологии духа»? Или, наоборот, имеет ли этот мир форму бесконечной отделенности и немыслимой, невыразимой трансцендентности иного? К горизонту какого мира принадлежит язык, ставящий этот вопрос? Где черпает он энергию своего вопроса? Может ли он дать отчет в историческом соединении иудаизма и эллинизма? Какова легитимность и каков смысл связки в этом изречении, принадлежащем, вероятно, самому последовательному гегельянцу среди современных романистов: «Jewgreek is greekjew. Extremes meet»? 63

Примечания

Об изначальной полемике. О трансцендентальном насилии

¹ Этот текст является продолжением перевода А.В. Ямпольской статьи Ж. Деррида «Насилие и Метафизика», начатого в труде: Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. — СПб., 2000 (далее ТБ). Наиболее часто цитируемые работы Левинаса обозначены аббревиатурами, список которых приведен ниже, пагинация (если указана) дается по французским изданиям:

Emmanuel Lévinas. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Vrin. 1963. [Теория интуиции в

Emmanuel Lévinas. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Vrin. 1963. [Теория интуиции в феноменологии Гуссерля (ТГИ)]; De l'existence à l'existant. Vrin. 1969. [От существования к существующему (СКС)]; Le temps et l'Autre (цит. по изданию Fata Morgana. 1979.) [Время и Иное (ВД)]; En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (отдельное издание Vrin. 1947 (1967)) [Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером (ОГХ)]; Totalité et Infini. M. Nijhoff. 1961. [Тотальность и Бесконечное (ТБ)]; Difficile liberté. Albin Michel. 1963. [Трудная Свобода (ТС)]. Все комментарии Ж. Деррида в оригинале являются подстраничными сносками. Переводчик старался сохранить использование заглавных букв, за исключением перевода слова «autrui» как Другой (всегда с заглавной буквы). Греческие слова приведены по оригинальному тексту Ж. Деррида, в случае латинской транскрипции сохранен курсив. Латинские и немецкие слова выделены курсивом.

Список используемоей терминологии:

Même — тождественное

Autre — Иное, иной

Extériorité — внешнесть (свойство быть вовне)

Intériorité — внутреннее, внутреннесть

Visage - лик

² ВД, р. 89 *(прим. перев.).*

 $^{^3}$ Vis demonstrandi — сила наглядного доказательства, примера (лат.) — прим. перев.

⁴ Αυτός (греч.), selbst (нем.) — сам *(прим. перев.).*

⁵ Относительно таких решающих тем в сравнении Гегеля и Левинаса, как идентичность, самость и равенство, см. особенно: *J. Hyppolite.* Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit. t. I, p. 147 и далее, а также *M.Heidegger.* Identität und Differenz.

⁶ См.: ТБ, с. 79 *(прим. перев.).*

```
<sup>7</sup> Неологизм (прим. перев.).
```

723

ность человека, которые являются не просто его предикатами, но «самой субстанциальностью его субстанции». Это именно «та структура,... которая занимает столь важное место в мысли Хайдеггера (ТГИ)» *(прим. перев.)*.

⁸ ВД, р. 63 *(прим. перев.).*

В ТБ — «Очерк об экстериорности» *(прим. перев.)*.

¹⁰ Absout — от *absoudre* (от латинского *absolvere*) — буквально: развязывать; обычно: разрешать, отпускать (грехи); слово с сильной религиозной коннотацией, ср. Ин. 20, 23, Мф. 18, 18 *(прим. перев)*.

¹¹ Ср.: Исход, 33, 22. «Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду» *(прим. перев.)*.

¹² Г.В.Ф. Гегель. «Наука логики». М., 1999, с. 97 (прим. перев.).

¹³ Historia rerum gestarum *(лат.)* — история свершений, деяний; res gestas *(лат.)* — деяния; Geschichte *(нем.)* — история *(прим. перев.)*.

¹⁴ Апгіроv *(греч.)* — беспредельное *(прим. перев.).*

¹⁵ Здесь мы, в частности, думаем о разнице между дискурсом и насилием, общей для Э. Левинаса и для Э. Вейля. Она имеет у них различный смысл. Левинас отмечает это и, выражая признательность Э. Вейлю «за систематическое и строгое использование термина насилие как противоположного дискурсу», утверждает, что придал этой разнице «другой смысл» (ТС). У нас есть искушение сказать - диаметрально противоположный. Дискурс, который Э. Вейль признает как не-насилие, есть онтология, проект онтологии (см., например, «Logique de la Philosophie», с. 28 и далее, «La Naissance de l'Ontologie», «Le Discours»). «Согласие между людьми установится само собой, если люди будут заниматься не самими собой, а тем, что есть». Его основная направленность состоит в бесконечной когерентности, и стиль, по меньшей мере, является гегельянским. Эта когерентность в онтологии для Левинаса является самим насилием: «конец истории» не есть абсолютная Логика, абсолютная когерентность Логоса с собой в себе, согласие внутри абсолютной Системы, но Мир в отделенности, диаспора абсолютов. И наоборот: пацифистский дискурс Левинаса, сохраняющий отделение и отвергающий горизонт онтологической когерентности, — не будет ли он насилием с точки зрения Э. Вейля? В общих чертах, согласно Э. Вейлю, насилие может, или точнее, могло бы быть редуцировано только вместе с редукцией инаковости или воли к инаковости. Для Левинаса все наоборот. Но для Левинаса когерентность всегда является конечной (тотальностью, в том смысле, который он придает этому слову, отказывая во всяком значении понятию бесконечной тотальности). Для Э. Вейля именно понятие инаковости влечет за собой нередуцируемую конечность. Но для них обоих лишь бесконечное является ненасилием, и оно может выразить себя только в дискурсе. Следовало бы задаться вопросом об общих предпосылках этого совпадения и этого расхождения. Следовало бы спросить себя, не отсылает ли общая для этих двух мыслителей предопределенность чистого насилия и чистого логоса, и в особенности их несовместимость, к абсолютной очевидности или, может быть, даже к эпохе в истории мысли, истории Бытия. Отметим, что и Батай в «L'Erotisme» также вдохновляется концепциями Э. Вейля и явно это высказывает.

 $^{^{16}}$ Sinngebung (*нем.*) — смыслополагание (*прим. перев.*).

¹⁷ ТБ, с. 277. Расширенная цитата: «Действительно, человек, который обращается ко мне со словами и которому я отвечаю или которого я сам спрашиваю, не предлагает себя мне, не дается мне таким способом, чтобы я мог усвоить его проявление, сделать соразмерным моей интериорности, и признать исходящим от меня. Видению свойствен именно такой подход, абсолютно невозможный в словесном общении. В самом деле, видение есть по существу соответствие внешнего внутреннему: здесь экстериорность растворяется в душе того, кто созерцает, и в качестве адекватной идеи обнаруживает себя а priori как результат некоего Sinngebung. Экстериорность дискурса не превращается в интериорность» (прим. перев.).

⁸ См.: ТБ, с. 400 *(прим. перев.).*

¹⁹ ТБ, с. 376: «Если Гуссерль был прав, выступая против историцизма и натуралистской истории, то он, тем не менее, пренебрег «исторической ситуацией человека, ... понимаемой в ином смысле». Существуют историчность и темпораль-

²⁰ Alter ego *(лат.) —* другое «я» *(прим. перев.).*

²¹ На самом деле именно понятию конституирования *alter ego* Левинас отказывает в какой бы то ни было ценности. Он, несомненно, мог бы сказать, как и Сартр: «Другого *встречают,* его не конституируют» («Бытие и Ничто»). Здесь слово «конституирование» воспринимается в том самом значении, против которого Гуссерль часто предостерегает своего читателя. Конституирование не противопоставляется встрече. Конечно, оно ничего не творит, не конструирует, не порождает: ни существования - или факта, что само собой разумеется, ни даже смысла, что уже менее очевидно, но равным образом несомненно, если проявить терпение и принять определенные меры предосторожности. Особенно если принять во внимание различие между моментами пассивности и активности в интуиции в понимании Гуссерля и тот момент, когда это различение [distinction] становится невозможным. То есть там, где вся проблематика, противопоставляющая «встречу» «конституированию», уже не имеет смысла или имеет смысл лишь только производный и зависимый. Мы не можем здесь разбирать эти трудные места, напомним лишь одно из многих предостережений Гуссерля: «Также и здесь, как и по поводу alier ego, «производство сознания» (Bewußtseinleistung) не значит, что я изобретаю (erfinde) или создаю (mache) эту высшую трансцендентность» (речь идет о Боге) (см. Гуссерль. «Формальная и трансцендентальная логика»). И наоборот, понятие «встречи», к которому следует обратиться, если речь идет об отказе от любого конституирования в гуссерлевском смысле этого слова, -кроме того, что эмпиризм всегда подстерегает это понятие, не дает ли это понятие возможности предположить, что существуют время и опыт без «иного», до «встречи»? Можно представить себе, к каким трудностям мы бы таким образом пришли. Философская осторожность Гуссерля является в этом вопросе образцовой. В «Картезианских размышлениях» часто подчеркивается, что фактически и реально ничто не предшествует опыту Другого.

²² Э. Гуссерль. «Картезианские размышления» / Пер. с нем. Д.В. Скляднева. «Наука», «Ювента», СПб., 1998, с. 183,

- 185. В оригинале цитата из «Картезианских размышлений» дана в переводе Э. Левинаса (прим. перев.).
- ²³ Там, где речь идет о неявных цитатах из Гуссерля, мы стараемся максимально следовать терминологии, принятой в русском переводе «Картезианских размышлений». Например, «autre» переводится как «другой» (прим. перев.).
- ²⁴ Оба слова происходят от одного латинского корня (см. выше) *(прим. перев.).*
- Уважение (respect) семантически связано со взглядом (respectus «обращение взора назад, уважение, возможность искать помощи, защиты »), что противопоставляется насилию света, естественным образом стремящемуся «раскрыть секрет» (прим. перев.).
- 26 Originaliter (*лат.*) первоначально (*прим. перев.*).
- ²⁷ Или, по меньшей мере, не может ни *быть*, ни быть чем бы то ни было, а именно власть бытия в корне отвергается Левинасом. То, что его дискурс опять должен подчиниться оспариваемой им инстанции, является необходимостью, правила которой следует попытаться систематически вписывать внутрь текста.
- 28 Pros eteron (*греч.*) по отношению к иному (*прим. перев.*).
- ²⁹ *М. Хайдеггер.* «Тождество и различие» / Пер. с нем. А. Денежкина. «Гнозис», М., 1997,с. 10. ««Но тогда каждый из них для тех двоих иной, сам же по отно-

724 шению к себе самому тот же самый». Платон говорит не просто: ἐкαστον αυτω ταυτόν, «каждый сам по себе тот же самый», но: ἐκαστον εαυτω ταυτόν, «каждый сам по себе тот же самый», но: ἐκαστον εαυτω ταυτόν, «каждый сам по себе тот же самый по отношению к себе самому» (прим. перев).

- ³⁰ Eteron (греч.) -иное; см.: «Софист», с. 255-256 (прим. перев.).
- 31 Res (лат.) вещь, предмет (прим. перев.).
- 32 Эта соприродность дискурса и насилия не кажется нам ни *привнесенной* [survenue] *в* историю, ни связанной с той или иной формой общения или даже с той или иной «философией». Мы хотели бы показать здесь, что эта соприродность принадлежит самой сущности истории, принадлежит трансцендентальной историчности, понятию, которое может быть услышано только в отзвуке общего слова, в том смысле, который следовало бы еще прояснить, Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера.

Исторические или этносоциологические сведения могут появиться здесь лишь только для того, чтобы подтвердить или поддержать, в роли фактического примера, эйдетико-трансцендентальную очевидность. Даже если бы эти сведения употреблялись (были собраны, описаны, объяснены) с максимальной философской или методологической осторожностью, то есть даже если бы они были правильно выстроены в плане прочтения сущности и сохраняли все уровни эйдетической общности, то все равно, ни в каком случае эти сведения не смогли бы ни основать, ни доказать необходимость сущности. Например, мы не уверены, что все эти как технические, так и трансцендентальные предосторожности были приняты К. Леви-Строссом, когда он, в «Грустных Тропиках», посреди прекрасных страниц выдвигает «гипотезу» [о том, что] «... первичная функция письменного общения состоит в облегчении угнетения». Если письменность — и слово вообще — удерживает в себе сущностное насилие, то это нельзя ни «доказать», ни «проверить» на основе «фактов», из какой бы сферы они ни были заимствованы и даже если бы вся совокупность фактов могла быть доступна в этой области. Часто можно видеть, как дескриптивная практика «наук о человеке» перемешивает, в наиболее соблазнительном (во всех смыслах этого слова) смешении, эмпирическое исследование, индуктивную гипотезу и интуиции сущности, без каких бы то ни было предосторожностей относительно происхождения и действий выдвигаемых предположений.

- ³³ Инаковость, различие, время не *прекращаются, а удерживаются* в абсолютном знании в форме *Aufhebung.*
- ³⁴ *E. Husserl.* «Formale und transzendentale Logik». Husserliana XVII, § 95, S. 243 (курсив Гуссерля) *(прим. перев.).*
- 35 *Ibid.*, S. 224, перевод И.А. Михайлова (прим. перев.).
- ³⁶ *Ibid.*, § 99, S. 257-258, перевод И.А. Михайлова (прим. перев.).
- 37 См.: Э. Гуссерль. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Скляднева. с. 224. В русском переводе «живое присутствие» и «живое присутствие». Сложность связана с тем, что Gegenwart можно переводить и как «присутствие» (к чему склоняется русский переводчик), и как «настоящее» (однозначный выбор Левинаса, переводчика «Картезианских размышлений» на французский язык). Деррида следует переводу Левинаса. Мы следуем переводу В.И. Молчанова в предисловии к книге: Э. Гуссерль. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994 (прим. перев.).
- ³⁸ Разумеется, мы не можем сделать этого здесь; и, будучи далеки от мысли, что следует молча восхищаться пятым «Картезианским размышлением» как последним словом в этой проблематике, мы хотели бы здесь только начать **725**

его испытывать, только начать уважать его способность сопротивляться критике Левинаса.

³⁹ «Die Frage des Warum ist ursprünglich Frage nach der Geschischte». Гуссерль, манускрипт Е. III, 9, 1931 («Вопрос «почему?» первоисходно есть вопрос об истории»).

Об онтологическом насилии

- 1 Ens существующее, сущее (лат.); prae пред, впереди (лат.); praesens -присутствующий, наличный, настоящий (лат.). Ж. Деррида обыгрывает латинское происхождение французских слов la présence (присутствие, наличие) и le présent (настоящее время) (прим. перев.).
- 2 Esse (*пат.*) быть, существовать (*прим. перев.*).
- «Logische Untersuchungen», 2, I, § 4, S. 115.
- ⁴ Пер. В.И. Молчанова *(прим. перев.).*
- ³ «Logische Untersuchungen», 2, I, § 4, S. 124. Пер. В.И. Молчанова (прим. перев.).
- ⁶ С. 129 фр. перевода, например.
- ⁷ТБ, с. 83.

- ⁸ «Является ли онтология фундаментальной»?
- 9 «Отчуждающее [das Befremdliche] в этом мышлении бытия его простота» («Письмо о гуманизме» // Хайдеггер М. «Время и бытие» / Пер. В.В. Бибихина. М., 1993, с. 219). Мы не согласны с этим переводом (прим. перев.).
- «Письмо о гуманизме». Там же, с. 219 (прим. перев.).
- 11 «Мы идем дальше: рискуя быть обвиненными в смешении теории и практики, мы трактуем их как модусы метафизической трансценденции. Такое смешение, однако, намеренно и составляет одну из главных идей этой книги» (ТБ, с. 72).
- ¹² «Письмо о гуманизме». Там же, стр. 219. Французский перевод дает «inconnaissable» (непознаваемый), дословный смысл - «неузнаваемый» (прим. перев.).
- Относительно этого восхождения к бытию внутри области предикатов, внутри артикулирования сущностисуществования и т.д., среди тысячи других примеров см. «Кант и проблема метафизики».
- Под выражением «бытие сущего», источником такой путаницы, мы здесь понимаем не бытие-сущее сущего, бытийность (Seiendheit) [l'être-étant de l'étant, étantité], как это иногда делает Хайдеггер, когда контекст достаточно ясен для того, чтобы не возникало недоразумения, а именно бытие бытийности, то, что Хайдеггер также называет истиной бытия.
- 15 «Письмо о гуманизме». Там же, с. 217 *(прим. перев.).*
- 16 «Письмо о гуманизме». Там же, с. 195. В переводе В.В. Бибихина сказано: «существовать на безымянном просторе» (прим. перев.).
- «Мысль, которая спрашивает об истине бытия ... не есть ни этика, ни онтология. Так что вопрос об их взаимоотношении между собой в этой области уже не имеет почвы.» («Письмо о гуманизме». Там же, с. 217).
- 18 «Является ли онтология фундаментальной?»
- ¹⁹ Тема, явно раскрытая в «Бытие и времени», например. См. противопоставление Sorge, besorgen и Fürsorge, S. 121 и весь § 26. Относительно антитеоретизма Хайдеггера в этой области см. в особенности Ѕ. 150.
- ²⁰ «Просветляюще-утаивающее явление самого Бытия» («Письмо о гуманизме». Там же, с. 199).
- **726**
- ²¹ В горизонте той же проблематики можно сравнить точку зрения Хайдеггера (например, в «Введении в метафизику», «О грамматике и этимологии слова «быть»») и Бенвениста («Иметь и быть в своих лингвистических функциях» в «Проблемах общей лингвистики»).
- 22 A fortiori (*пат.*) тем более (*прим. перев.*).
- ²³ Мы могли бы здесь отослать к сотням мест у Хайдеггера. Процитируем лучше Левинаса, который в свое время писал: «для Хайдеггера понимание бытия не есть чисто теоретический акт ... такой же акт познания как любой другой» (OГX). ²⁴ Per genus et differentiam specificam (*лат.*) — по роду и видовому отличию (*прим. перев.*).
- ²⁵ Для этого вовсе необязательно обращаться к досократикам. Уже Аристотель тщательнейшим образом доказал, что бытие не есть ни род, ни принцип (ср., например, «Метафизика», В, 3, b998 b 20). Это доказательство, одновременно являющееся критикой Платона, не подтверждает ли оно на самом деле намерения, выраженные в «Софисте»? Там бытие, несомненно, определялось как один из «важнейших родов» и как наиболее всеобщий из предикатов, но также и как то, что позволяет всякую предикацию вообще. В качестве источника и возможности предикации бытие не есть предикат, или, во всяком случае, оно не есть такой же предикат, как другие, но предикат трансцендентальный или транскатегориальный. К тому же «Софист» - и это является его главной темой — учит нас мысли, что бытие, иное по отношению к иному и иное по отношению к тождественному, тождественное себе, подразумеваемое всеми остальными родами в качестве тех, которые суть, не только не прекращает различения, но, напротив, высвобождает его, и есть само по себе лишь то, чем оно является в результате этого освобождения.
- ²⁶ ТБ, «Разрыв тотальности» *(прим. перев.).*
- ²⁷ М. Хайдеггер. «Кант и проблема метафизики». [пер. О.В. Никифорова. М., «Логос», 1997, с. 131. *(прим. перев.)*]. Относительно не-понятийного характера мысли о бытии помимо прочего ср. «Vom Wesen des Grundes», «Письмо о гуманизме», «Введение в метафизику», «Holzwege». И прежде всего § 1 «Sein und Zeit».
- Сущностное отношение между тождественным и иным (различение) имеет такую природу, что сама гипотеза о подчинении иного тождественному (насилие, по Левинасу) не имеет никакого смысла. Тождественное есть не категория, а возможность любой категории. Здесь следовало бы внимательно сопоставить утверждения Левинаса с текстом Хайдеггера, который называется «Identität und Differenz» (1957). Для Левинаса тождественное является понятием, подобно бытию и единому, и эти три понятия непосредственно взаимодействуют между собой. Для Хайдеггера тождественное не является идентичностью (см., например, «Письмо о гуманизме»). И, в первую очередь, потому что оно не является категорией. Тождественное не является отрицанием различия, точно так же, как и бытие.
- ²⁹ «Кант и проблема метафизики», с. 132. Опущено: «... не просто быть наличным наряду с прочим сущим, которое внутри себя никогда не становится себе открытым как таковое, но быть посреди сущего брошенным и зависимым от него как такового и [в то же время]...» (прим. перев.).
- В своей прекрасной работе «Хайдеггер и мышление конечности» Биро [H.Birault] показывает, каким образом тема Endlichkeit (конечность) была по-

степенно отвергнута Хайдеггером «по тем же причинам, по которым он в свое время начал ее использовать...», «стремясь отойти от мышления Бытия, не только от метаморфоз и остаточных проявлений христианского богословия, но также и от теологического вообще, абсолютно конституирующего метафизику как таковую. Действительно, если хайдеггеровское понятие Endlichkeit никогда не было христианско-богословским понятием конечности, тем не менее, идея конечного бытия сама по себе остается онтологически-богословской идеей и, как таковая, не способна

удовлетворить мысль, которая удаляется из Метафизики лишь ради размышления в свете забытой истины Бытия о доселе скрытом единстве своей онто-теологической сущности («Revue internationale de philosophie», 1960, n° 52). Мысль, которая в своем собственном языке стремится дойти до пределов себя самой, до предела того, что она подразумевает под именем исходной конечности или конечности бытия, должна, таким образом, отвергнуть не только темы и даже слова «конечное» и «бесконечное», но, что без сомнения невозможно, также и все то, чем эти слова управляют в языке - в самом глубоком смысле этого слова. Эта последняя невозможность не означает, что то, что по ту сторону метафизики и онто-теологии, — неосуществимо; напротив того, она подтверждает для этого несоразмерного переполнения необходимость опереться на метафизику. Необходимость, ясно признаваемую Хайдеггером. Она четко обозначает, что одно лишь различение является фундаментальным и что вне сущего бытие оказывается ничем.

```
<sup>31</sup> Арҳἡ (греч.) — начало (прим. перев.).
^{32} «Свобода и Заповедь» — в Revue de métaphysique et de morale, 1953.
<sup>33</sup> Επέκεινα της ουσίας (греч.) — по ту сторону сущности (прим. перев.).
<sup>34</sup> «Vom Wesen des Grundes» и «Введение в метафизику».
<sup>35</sup> Αγαθόν (греч.) — благо (прим. перев.).
<sup>36</sup> «Письмо о гуманизме», с. 197.
<sup>37</sup> Там же.
<sup>38</sup> Там же.
```

- ³⁹ Там же.
- 40 Мы лучше процитируем отрывок из «Ученого незнания», где Николай Кузанский спрашивает: «Как же понимать сотворенность творения, если, существуя от Бога, оно даже в конечном счете не способно ничего придать его максимальной полноте?» И чтобы проиллюстрировать «двойной процесс свертывания и развертывания», способ которого «остается совершенно непонятным», он пишет: «Так, если бы лицо существовало в собственном изображении и размноживалось отдаленнее и ближе, как бывает при размножении образа, - имею в виду не пространственную отдаленность, а неизбежную при размножении разную степень удаления от истинного лица, — то во всех этих размноженных от одного лица различных образах непостижимым, превосходящим все способности мысли и разума путем единое лицо пребывало бы по-разному и многократно» (Николай Кузанский. «Об ученом незнании». Кн. П. Пер. В. В. Бибихина. // Николай Кузанский. Соч. в 2-х томах. М.: «Мысль», 1979. Том I, с. 106. - прим. перев.).
- ⁴¹ Именно мысль о бытии является тем, что позволяет произнести: «например, Бог» без наивности, редукции или богохульства. Это значит мыслить Бога как то, что Он есть, не делая из Него объект. Это то, что Левинас в полном согласии с самой классической метафизикой бесконечного нашел 728

бы невозможным, абсурдным или чисто вербальным: как мыслить то, что говорится, когда предлагают выражение: Бог - или бесконечное, - например? Однако, понятие примера как образца [того, с чего берут пример,] несомненно предлагает ряд доводов против этого возражения.

- «Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins. Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt» («Der Spruch des Anaximander», In: Heidegger M. «Holzwege», S. 310), (прим. перев.).
- ⁴³ Ibid., S. 302 (прим. перев.).
- ⁴⁴ Ibid., S. 311 (прим. перев.).
- ⁴⁵ В гневной статье («Хайдеггер, Гагарин и мы», ТС) Левинас указывает на Хайдеггера как на врага техники, помещает его среди «врагов индустриального общества», которые, «как правило, являются реакционерами». Это обвинение, на которое Хайдеггер так часто и так ясно отвечал, что нам здесь остается лишь отослать к его собственным текстам, в частности, к «Вопросу о технике», рассматривающему технику как «модус раскрытия», к «Письму о гуманизме», к «Введению в метафизику» («Ограничение бытия»), где то определенное насилие, о котором мы сейчас будем говорить, оказывается связанным в неуничижительном и неэтическом смысле с техникой как раскрытием Бытия (δ εινον — τ έχνη).

Во всяком случае видно, как уточняется внутренняя логика обвинения, выдвигаемого Левинасом. Бытие (как понятие) оказывается насилием нейтрального, сакральное — нейтрализацией личного Бога. Под «реакцией» против техники имеется ввиду не опасность технического обезличивания, но именно то, что освобождает от восхищенности Сакральным и от укорененности в Месте.

⁴⁶ Не имея возможности развернуть здесь спор по этому поводу, мы отсылаем к наиболее ясно освещающим этот предмет текстам Хайдеггера: a) «Sein und Zeit»: темы сущностной «Un-heimhchkeit», «обнаженности» бытия-в-мире «als Un-zuhause» (S. 276—277). Именно это и есть то подлинное условие, которого бежит нейтральное существование man. — б) В «Письме о гуманизме» Хайдеггер отмечает, что в поэме Гёльдерлина «Возвращение домой» слово «родина» «продумывается в сущностном смысле, не патриотическом, не националистическом, а в бытийно-историческом [seinsgeschichtlich]» [с. 206, пер. В. В. Бибихина]. — в) Там же на страницах 207—208 [цитированного перевода] Хайдеггер, в частности, пишет: «Всякий национализм в своей метафизической сути является антропологизмом и, как таковой, субъективизмом. Национализм не преодолевается простым интернационализмом, а только расширяется и возводится в систему». — г) Наконец, что касается обитания и дома (которые Левинас также умеет воспевать, но, впрочем, как моменты внутреннего и именно как экономику), то Хайдеггер четко отмечает, что дом не определяет метафорическим образом бытия исходя из своей экономики, но позволяет, напротив того, определить себя как таковой только исходя из сущности бытия [там же, с. 217]. Ср. также «L'homme habite en poète», где, заметим мимоходом, Хайдеггер различает Тождественное и Равное (das Selbe — das Gleiche): «Тождественное отбрасывает всякую поспешность, чтобы разрешить различия в Равном».

Морис Баррес (1862-1923), французский писатель интеллектуальный вождь националистического движения (прим. перев.).

- ⁴⁸ Illic *(лат.)* там, в том месте *(прим. перев.).*
- 729
- ⁹ См., например, «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung» (Frankfurt, 1963), S. 14.
- ⁵⁰ Ibid.
- ⁵¹ Ibid., S. 27.
- 52 См. также Vom Wesen des Grundes. Богословие, мыслящее сущее-Бога, сущность и существование Бога, предполагает, таким образом, мысль о бытии. Здесь нет необходимости обращаться к Хайдеггеру для того, чтобы понять это движение; лучше в первую очередь обратиться к Дунсу Скоту, которому, как известно, Хайдеггер посвятил одну из своих первых работ. Для Дунса Скота мысль об общем и однозначном бытии необходимым образом предшествует мысли об определенном сущем (определенном, например, как конечное или бесконечное, тварное или несотворенное, и т.д.). Это не означает того, что:
- 1. общее и однозначное бытие является родом, и Дунс Скот по этому поводу воспроизводит аристотелевское доказательство, не обращаясь, тем не менее, к аналогии. (В связи с этим в особенности ср.: E. Gilson «Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales», р. 104-105).
- 2. учение об однозначности бытия несовместимо с аристотелевско-томистским учением и с аналогией, которая, как это показывает Э. Жильсон (ibid., р. 84—115), располагается в другой плоскости и отвечает на другой вопрос. Проблема, которая стоит перед Дунсом Скотом и та, которой мы занимаемся здесь, в диалоге между Левинасом и Хайдеггером, «стоит, таким образом, на территории, не принадлежащей ни Аристотелю, ни Фоме Аквинскому, потому что для того, чтобы проникнуть на эту территорию, необходимо сначала отказаться от аристотелевской дилеммы единичного и универсального, «первичного» и «вторичного», разом ускользнуть от необходимости выбора между аналогией и однозначностью, что можно сделать, лишь изолировав понятие бытия, в некотором роде метафизически свободное от любого определения» (ibid., р. 89). Из этого следует, что мысль о бытии (которую Жильсон здесь, в отличие от Хайдеггера, называет «метафизикой»), если и подразумевается любым богословием, то, в отличие от принципа или понятия, ни в чем ему не предшествует и никоим образом им не управляет. Отношения «первичного» и «вторичного» и пр. здесь не имеют никакого смысла.
- 53 Nolite timere eos (лат.) Не бойтесь их... (прим. перев.).
- 54 Quasi stella matutina *(лат.)* как утренняя звезда *(прим. перев.).*
- ⁵⁵ Подобно Левинасу, Сартр уже пытался интерпретировать Mitsein в смысле дружбы, коллектива и проч. Мы отсылаем здесь к «Sein und Zeit». См. также работу «Понятие мира у Хайдеггера», в которой Вальтер Бимель с большой точностью и ясностью противопоставляет эту интерпретацию намерениям Хайдеггера (р. 90). Добавим только, что изначально предлог с (mit) в Mitsein обозначает структуру коллектива, сплотившегося вокруг общей нейтральной задачи не более чем «с» в «разговоре с Богом» (ТБ). Бытие, могущее вопрошать Mitsein, не есть, как это часто дает понять Левинас, ни третий член, ни общая истина, и т. д. Наконец, понятие Mitsein описывает исходную структуру отношения между Da-sein и Da-sein, предшествующую любому значению «встречи» или «устроения», то есть тому спору, о котором мы упоминали выше (ср. «Sein und Zeit»: «Со» и «Тоже» надо понимать экзистенциально, а не категориально» ([Хайдеггер М. «Бытие и время»/Пер. В.В. Бибихина. М., 1997, с. 118], S. 118).
- ⁵⁶ Ср. «Введение в метафизику» (особенно, «Ограничение бытия»).
- 57 Здесь следует уточнить, что слово «онтологический» отсылает не к понятию онтологии, от которого Хайдеггер предлагает нам «отказаться» (см. выше), а к тому еще не найденному [introuvable] выражению, которым бы следовало его заменить. Также и слово «исторический» должно быть изменено таким образом, чтобы оно могло восприниматься в созвучии со словом «онтологический», ни атрибутом, ни производным которого оно не является.
- ⁵⁸ Primum cognitum (лат.) первое познание (прим. перев.).
- ⁵⁹ Николай Кузанский. «Простец о мудрости». Кн. II / Пер. З.А. Тажуризиной. Цит. соч., стр. 376 *(прим. перев.).*
- Entre deux mondes (Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig, in La conscience juive, P.U.F., 1963, p. 126). Насколько нам известно, этот доклад, вместе со статьей А. Néher (Cahiers de l'Institut de science économique appliquée, 1959), является единственным значительным текстом, посвященным Розенцвейгу, более известному во Франции в качестве автора «Hegel und der Staat», чем автора «Der Stern der Erlösung» («Звезда искупления», 1921). Влияние Розенцвейга на Левинаса представляется очень глубоким. «Нас поразило противодействие идее тотальности в «Der Stern der Erlösung» Франца Розенцвейга, слишком часто присутствующего в этой книге, чтобы быть цитированным» (ТБ, предисловие).
- В своем «Изложении философского эмпиризма» Шеллинг пишет: «Бог, таким образом, оказывается Бытием, заключенным в самом себе некоторым абсолютным образом, он оказывается субстанцией в наивысшем смысле, свободной от всякого отношения. Однако из того самого факта, что мы рассматриваем эти определения как чисто имманентные, как не относящиеся ни к чему внешнему, возникает необходимость воспринимать их как исходящие от Него, то есть воспринимать его самого как prius (исходное положение), если не как абсолютный prius. И таким образом, эмпиризм в своих крайних следствиях приводит нас к супра-эмпирическому.» Естественно, под «заключенным» и «замкнутым» вовсе не следует понимать конечную замкнутость и эгоистическую немоту, а абсолютную инаковость, то, что Левинас называет Бесконечным, разрешенным от отношения. Аналогичное движение вырисовывается у Бергсона, который в своем «Введении в метафизику» во имя истинного эмпиризма критикует эмпиристские доктрины, неверные чистому опыту, и заключает: «Этот истинный эмпиризм есть истинная метафизика».
- ⁶² Чистое различие не является абсолютно отличным (от не-различия). Здесь гегелевская критика понятия чистого различия оказывается для нас, вне всякого сомнения, той темой, которую невозможно обойти. Гегель продумал абсолютное различие и показал, что оно может быть чистым лишь будучи не-чистым. В «Науке логики» по поводу абсолютного различия Гегель писал, например, следующее: «Это различие есть различие в себе и для себя, абсолютное различие, различие сущности. Оно различие в себе и для себя, не различие через нечто внешнее, а соотносящееся с собой, следовательно, простое различие. Важно понимать абсолютное различие как простое

различие... Различие в себе есть соотносящееся с собой различие; таким образом, оно отрицательность самого себя, отличие не от иного, а себя от самого себя; оно есть не оно само, а свое иное.

731

Различенное же от различия есть тождество. Различие, следовательно, есть само же оно и тождество. Оба вместе составляют различие; оно целое и его момент. — Можно также сказать, что различие как простое не есть различие; оно различие лишь в соотношении с тождеством, но вернее будет сказать, что оно как различие содержит и тождество, и само это соотношение. — Различие есть и целое и его собственный момент, так же как тождество есть целое и свой момент». (Г.В.Ф. Гегель «Наука логики». М., «Мысль», 1999. стр. 454, 455. (прим. перев.)).

⁶³ J. Joyce, «Ulysses», р. 622. [Дж. Джойс. «Улисс», перевод В. Хинкиса и С. Хоружего, М., 1993, стр. 369. «Картуз:... Бабья логика. Жидогрек это грекожид. Крайности сходятся.» — прим. перев.] Однако Левинас не любит ни Одиссея, ни хитростей этого слишком гегелевского героя, человека, принадлежащего ньуфпт и замкнутому кругу, приключения которого всегда происходят внутри него [dans sa totalité]. Левинас часто упоминает о нем (Tb, TC). «Мифу об Одиссее. возвращающемся на Итаку, мы хотели бы противопоставить историю Авраама, навсегда покидающего свой родной край ради неизвестной еще страны и запретившего своему слуге даже [на время] привезти своего сына в эту отправную точку» («La trace de l'autre.»). Невозможность возвращения, разумеется, не была упущена Хайдеггером: исходная историчность бытия, исходность различия, нередуцируемые скитания запрещают возвращение к самому бытию, не являющемуся ничем. Таким образом, Левинас оказывается здесь рядом с Хайдеггером. Зато можно спросить, является ли тема возвращения столь мало иудейской? Конструируя Блума и Стивена (святого Стефана, иудея-эллина), Джойс серьезно интересовался тезисом Виктора Берара, видевшего в Одиссее семита. Верно, что «Jewgreek is greekjew» является нейтральным, анонимным утверждением в столь ненавистном Левинасу смысле, написанным на головном уборе Линча. «Ничей язык», как сказал бы Левинас. К тому же это утверждение приписывается так называемой «женской логике»: «Woman's reason. Jewgreek is greekjew.» Кстати, заметим по этому . поводу, что «Тотальность и бесконечное» доводит уважение к асимметричности до той отметки, после которой нам кажется уже невозможным, сущностно невозможным представить себе, что это книга могла бы быть написана женщиной. Философским субъектом в ней является мужчина, vir. (См. главу «Феноменология Эроса», которая занимает столь важное место в экономике этой книги). Уникальна ли ли эта принципиальная невозможность для книги быть написанной женщиной в истории метафизической литературы [l'écriture]? В другом месте Левинас признает, что женственность является «онтологической категорией». Следует ли связать это замечание с сущностной вирильностью метафизического языка? Возможно, впрочем, что метафизическое желание является сущностно вирильньш, даже у так называемой женщины. Именно это, как нам кажется, и полагал Фрейд (не признававший сексуальность как «отношение с абсолютно другим»), но, разумеется, имея в виду не желание, а либидо.

Продолжение перевода А.В. Ямпольской статьи Ж. Деррида «Насилие и Метафизика», начатого в труде: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.—СПб., 2000. Перевод выполнен по изданию: *J.Derrida*. Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas // L'écriture et la différence. Éd. du Seuil. 1967, pp. 162-228. 732

Ключевые понятия философии Э. Левинаса

В философии Левинаса мы находим как уже утвердившиеся в философии понятия: этика, нравственное сознание, человечность, другой, ответственность интенциональность, трансценденция, так и те, что в философском смысле используются только им, по крайней мере им акцентируются: il y a, след, отделение встреча, лик, высь. Сам стиль Левинаса запрещает опираться на какую бы то ни было концептуальную схему; как пишет Ж. Деррида, в главном философском произведении Левинаса «Тотальность и бесконечное», которое представляет собой скорее художественное произведение, а не научный трактат, темы развертываются «с бесконечной настойчивостью волн, набегающих на песок: возвращение вновь и вновь одной и той же волны на один и тот же берег, где, каждый раз резюмируя свое содержание, развитие темы бесконечно обновляется и обогащается» (Деррида Ж Насилие и метафизика //Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное, с. 400). Стиль Левинаса — это своего рода плетение («ткачество»), где «всё связано со всем» и одновременно с единым центром, каким выступает Другой. Одно определяется через другое — чаще всего связанное с первым, но порой и через противоположное ему. Так, ответственность перед лицом Другого дается через описание интенциональности, субъективности, человечности, любви к ближнему; в свою очередь человечность раскрывается через отделение, субъективность, Другого, ответственность и т.п.; ужас противопоставляется хайдеггеровскому страху перед лицом смерти, время неподвижной вечности. Сам философ в своих работах не дает определений, он размышляет по их поводу, и эти размышления не идут «линейно», ни одно из них не может считаться окончательным, и только их совокупность дает возможность приблизиться к искомому предмету. Как отмечает Левинас, способом представления и развитием использованных им понятий он обязан феноменологическому методу с его требовательностью и гибкостью. Поэтому для адекватного понимания того или иного термина левинасовской философии мы предлагаем воспользоваться чем-то вроде коллажа, составленного из суждений мыслителя, приведенных им в работах «От существования к существующему», 1947; «Тотальность и бесконечное», 1961; «Ракурсы», 1967; «Философия, справедливость и любовь» (русский перевод указанных работ см. в книге: Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. СПб., 2000); «Гуманизм другого человека» (русский перевод см. в наст. издании), «Этика и бесконечное. Диалоги с Филиппом Немо», 1982 (отрывок из книги опубликован в журнале «История философии», № 5. М., 2000); «Время Наций» (Al'heure des Nations, 1987). Поступая так, мы стремимся следовать указаниям самого философа, считавшего, что сущность языка заключается в том, «чтобы постоянно разрушать фразы с помощью предисловий или толкований, пересказывать уже сказанное, пытаясь бесцеремонно повторять вновь и вновь то, что звучит непонятно в неизбежном церимониале говорения» (Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное, с. 73).

Другой — это ближний, неохватный, не подвластный обобщениям. Опыт Другого — это фундаментальный опыт, опыт par excellence. Другой стоит у истока опыта. Другой обнаруживает себя абсолютным сопротивлением своего беззащитного взгляда.

733

Другой — это Ты; говорить Ты значит беспокоиться о сохранности Другого. Обязанность бессмертия, вопреки

уверенности, что все люди смертны. Отношение с Другим ставит меня под вопрос, освобождает меня от меня самого и не перестает опустошать, раскрывая во мне все новые возможности. Другой, противостоящий мне, не включен в тотальность выражаемого бытия. Он тот, кому я выражаю то, что выражаю. Он не есть ни культурное значение, ни простая данность. Он есть прежде всего и по преимуществу смысл — ибо наделяет смыслом само выражение, ибо через него феномен значения как таковой привносится в бытие.

Другой присутствует в культурном целом и высветляется этим целым, как текст высветляется контекстом. Явленность целого служит гарантией его присутствия: оно высвечивается светом мира. Таким образом, постижение Другого есть герменевтика, экзегеза.

Другой — первичное интеллигибельное, он — прежде культур с их наносами и намеками; он — независимость этики по отношению к истории. Другой утверждает и подтверждает себя в своей инаковости тотчас же, как только к нему обращаются с запросом, хотя бы даже с целью сообщить ему, что не могут с ним говорить, или что он болен, или что осужден на смерть; он «уважаем», даже если схвачен, ранен, подвергнут насилию.

Другой не подпадает ни под какую категорию. Другой не может стать содержанием для меня, как бы далеко ни простиралось мое мышление: он то, что нельзя помыслить, он бесконечность. Это признание его возникает не как мышление, а как моральность.

Другой метафизичен. Другой абсолютным образом превосходит любое мое представление о нем. Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. Другой отнюдь не играет роли посредника. Другой не является также воплощением Бога, но именно его лицо, развоплощенное, являет нам высоту, где открывается Бог.

Другой предстает перед нами не как тот, кого надо побороть, присоединить, покорить, а как независимый от нас — он появляется в абсолютном значении этого слова, помимо любого отношения, которое мы могли бы с ним поддерживать. Именно такой способ бытия мы обнаруживаем в справедливости. Выражение «принять другого» ставит отношение к другому вне дихотомий а priori/a posteriori, активности и пассивности.

Признать Другого значит дать. Но дать господину, повелителю, тому, к кому мы обращаемся на Вы, в ощущении высоты

Отношение лицом-к-лииу — позиция лицом-к-лицу — это высшее и нередуцируемое отношение, которое никакое понятие не может охватить так, чтобы размышляющей о нем человек не оказался сразу перед новым собеседником. Нет ничего более непосредственного, чем отношение лицом-к-лицу, являющееся самым что ни на есть прямым и непосредственным. Отношение лицом-к-лицу — это зависимость, которая одновременно поддерживает независимость. Другой — враг, друг, мой учитель, мой ученик — неотвратимо смотрит мне в глаза. Лицом-к-лицу остается наивысшим отношением.

Лицом-к-лицу одновременно утверждает общество и дает возможность поддерживать отдельное «я». Абсолютный опыт, осуществляемый лицом-к-лицу, когда собеседник выступает в качестве абсолютного бытия, то есть бытия, не подпадающего ни под какие категории.

734

Встреча — отношение к Другому как к Лицу, отношение к абсолютно слабому, незащищенному, к тому, кто наг и обездолен, кто одинок, кто обречен на смерть. За Лицом Другого всегда стоит смерть и подстрекательство к убийству, желание полностью отринуть Другого и вместе с тем призыв «Не убий!» Движение встречи не добавляется к неподвижности лика: оно заключено в самом Лике. На место онтологии — хайдеггеровского понимания бытия существующего — встает, как первостепенное, отношение существующего к существующему. Но это отношение не сводится к связи между субъектом и объектом; оно есть близость, отношение с Другим.

Интенциональность — нацеленность на иное, отношение с инаковостью, устремленность к Другому; деятельность, осуществляемая между людьми, освобождение человека от мира.

Свобода — принять Другого значит поставить под вопрос мою свободу. Если свобода бесцеремонно ставит меня лицом-к-лицу с не-я, существующим во мне и вне меня, если она заключается в том, чтобы отрицать его или владеть им, то перед Другим она отступает.

Смысл — направленность к другому, указание на порыв вовне, к иному, отличному от «я». «Я», приведенное к себе и ответственное вопреки себе, упраздняет эгоизм conatus (начинания, побуждения) и вводит в бытие смысл. В бытии может быть только такой смысл, который не измеряется мерой самого бытия. Мир смысла первичен, он приходит из межличностного отношения, рождается в нем. Смысл предшествует знакам культуры.

Ответственность за Другого — это более строгое название того, что обычно именуют любовью к ближнему, любовью без эроса, милосердием, любовью, где нравственное доминирует над страстью, любовью без вожделения. Ответственность рождается вместе с субъективностью субъекта как его первичное вовлечение, от которого он не в состоянии уклониться, укрывшись в себе; ответственность — прежде всех начал, прежде сознания и выбора, свободы и значения; ответственность не измеряется мерой бытия; чувство ответственности нельзя никому передать. «Я» насквозь есть ответственность, или диакония, как об этом говорится в гл. 53 Книги Исайи.

Прежде сознания и выбора, прежде чем творение соберет себя в настоящем и в представлении, чтобы стать сущностью, человек приближается к человеку. Он соткан из ответственностей, и они раздирают его сущность. Я ответствен за Другого даже тогда, когда он совершает преступление. Это сущность человеческого сознания: все люди ответственны одни за других, и Я — больше всех других.

Сознательность человека заключается отнюдь не в его возможностях, а в его ответственности, в сострадательном отношении к Другому, в согласии с ним, в обязательстве перед ним. Ответственно лишь свободное существо, то есть уже несвободное.

Ответственность за других — это ответственность, которая ничем не обязана моей собственной свободе. Там, где я мог бы остаться зрителем, я ответствен, я беру слово. 735

У нас есть ответственность, ради которой мы не в состоянии не согласиться пойти на смерть. Хочу я этого или нет, мне есть дело до Другого. Человека нужно мыслить исходя из ответственности, всегда более древней, чем conatus

субстанции, чем начало и первоначало..., приведенное к себе и ответственное за Других Я, — это «я», мое Я — держит на себе универсум, «полный всего».

Ответственность — это недуг, не ведающий облегчения, жар сострадания. Чувство ответственности не подлежит передаче. Ответственность, которую вы передаете кому-то, — это уже не ответственность. Единственность Я в том, что никто не может ответствовать вместо него. Выявить в Я подобную направленность — значит отождествить Я и нравственность.

Отношение к другому не симметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело: для меня он прежде всего тот, за кого я ответствен.

Ответственность за Другого — вот призвание человека в бытии; становясь ответственным, я обретаю высшую реальность.

Справедливость — рождается при столкновении с лицом Другого, из чувства ответственности за Другого. Справедливость — это беспристрастность. Справедливость рождается из любви. Справедливость заключается в том, чтобы признать в другом моего господина. Справедливость — это признание привилегий другого и его господства, отношение к другому вне риторики, которая есть коварство, подчинение и эксплуатация. Суть разума не в том, чтобы обеспечивать человеку обоснование, а в том, чтобы ставить его под вопрос и склонять к справедливости. Справедливость вытекает из любви. Любовь должна всегда присматривать за справедливостью.

Любовь — способность человека взять на себя судьбу другого человека; любовь первична. Любовь характеризуется сущностным, неутолимым голодом: пожать руку другу значит высказать ему свою дружбу, но высказать ее как нечто невыразимое, более того, как нечто несвершившееся, как перманентное желание.

Благо — неотвратимая и в то же время в полноте свободы ответственность: вот что такое благо. Благо не является объектом выбора: оно схватывается субъектом прежде, чем у того будет необходимое для выбора отстояние.

Быть во власти Блага не значит выбирать Благо из некоей нейтральной позиции, имея перед собой ценностную двухполюсность. Быть во власти Блага значит именно быть лишенным самой возможности выбора, возможности сосуществования в настоящем. Здесь невозможность выбора есть результат не насилия (рока или детерминизма), а не подлежащего пересмотру избрания Благом — того избрания, которое для избранника отныне и впредь уже свершилось.

<u>Человеческое</u> — движение к Другому как прорыв человеческого в бытии, иное, чем бытие, как отделение от нейтрального и безличного бытия. Мощным законом бытия является закон инерции. Но в том же бытии возникло человеческое, значит оно смогло побороть инертность. Человеческое — это «скандал» в бытии.

Человеку надлежит действовать вопреки угрожающим ему опасностям. Это и есть пробуждение человеческого.

736

Человечность человека, его субъективность - это ответственность за других, предельная уязвимость.

Человеческое не исчерпывается тем, что оно есть смысл бытия; человек — это сущий, заключающий в себе бытие, и, как таковой, он есть проявление бытия. Человеческое по самому своему статусу включает в себя братство и идею рода человеческого. Мерой человеческой цивилизации является мир между людьми. Человеческое надо постоянно переделывать, чтобы в высшей мере отвечать за отношение «для-другого».

Нравственное сознание — диспропорция между Я и Другим, доступ к внешнему сущему, а внешнее сущее раг excellence — это Другой. Свобода, живущая сознанием, останавливается перед Другим, когда я по-настоящему, прямо, без уловок и уверток, вижу его безоружный, абсолютно незащищенный взгляд. Нравственное сознание есть именно эта прямота, привилегированность Другого по отношению к Я; нравственное сознание вместе с тем есть прорыв к выси. Нравственное сознание — не разновидность сознания; это — спазм, «систола» сознания.

Нравственные нормы не погружены в историю и культуру; они даже не являются островками на их поверхности, ибо только они делают возможным всякое означивание, в том числе культурное, и позволяют судить об отдельных культурах.

Жизнь морального сознания — это удаление от цели по мере нашего приближения к ней. Возрастание требований к себе увеличивает мою ответственность. Одно только моральное сознание способно выходить за собственные пределы. В моральном сознании я осуществляю опыт, не умещающийся ни в какие априорные рамки, — опыт, не поддающийся концептуализации.

Этика — первая философия, предпосылка всякой культуры; этика — это человеческое как таковое, предпосылка всякой культуры и всякого значения; этика есть оспаривание моей спонтанности самим фактом присутствия Другого. Этическое отношение не вырастает из предварительного отношения познания. Эго — основание, а не надстройка. Прежде Культуры и Эстетики значение сосредоточивается в Этике — предпосылке всякой культуры и всякого значения. Этика — это духовное видение. Этика — это богоявленность лика.

Bысь — это то, что вносит смысл в бытие, что «устрояет бытие»; сущее равняется на высь; вышнее означает не ничтожение бытия, но то, что «больше бытия», что лучше социального благополучия.

Ощущение выси зарождается благодаря метафизическому желанию. Измерение выси открывается морали. Высь переживается уже в опыте человеческого тела: не потому люди ставят себя под знак выси, что они благодаря своему телу обладают опытом вертикали. Напротив, бытие равняется на высь, и потому человеческое тело помещено в пространство, где различаются верх и низ и где открывается небо — то небо, которое у Толстого становится для князя Андрея (без единого слова о цвете!) самой высотой. Высь побуждает человеческие общества воздвигать алтари.

Другой меряет меня взглядом совсем не так, как это делаю я, открывая его. Высота, на которой находится Другой, — это как бы первое искривление бытия, как факт привилегий другого.
737

II у a — (безличный оборот во французском языке, переводимый как «имеется», «наличествует»; с его помощью Левинас выражает безликое, анонимное, нейтральное, чистое бытие, «существование без существующего». — KB.).

Отказывающееся от личной формы il у а - это бытие вообще. Если бы термин «опыт» не был неприменим к ситуации, абсолютно исключающей свет, можно было бы сказать, что ночь - это и есть опыт il у а. Il у а трансцендентно как по отношению к внутреннему, так и к внешнему, которые в нем просто неразличимы.

Безличное наличие вообще: неважно, что именно имеется, ему нельзя «придать» существительное.

Эго универсальное отсутствие является, в свою очередь, присутствием, совершенно необходимым присутствием. Это не диалектическая пара отсутствию: мы схватываем его не в мысли. Оно непосредственно здесь.

Il у а трансцендентно как по отношению к внутреннему, так и к внешнему, которые в нем просто неразличимы. Бесконечное наличие вообще: здесь нет никакой речи, ничто не отвечает нам, но это молчание, голос молчания слышим и пугает как «молчание бесконечных пространств», о котором говорил Паскаль. Имеется — безличная форма, как «вечереет» или «жарко». Сущностная анонимность. Прикосновение il у а — это ужас.

Чистое небытие хайдеггеровского страха не составляет il у а. Мы противопоставляем ужас ночи, «молчание и ужас потемок» хайдеггеровскому страху, страх быть — страху не быть. Тогда как страх у Хайдеггера, осуществляющий «бытие к смерти», некоторым образом схвачен и понят, ужас «безысходной» ночи — без ответа — это беспощадное существование... Завтра, содержащееся в бесконечности сегодня. Ужас бессмертия, вечность драмы существования, необходимость навсегда взять на себя ее бремя. Когда в последней главе «Творческой эволюции» Бергсон показывает, что идея небытия соответствует понятию «вычеркнутого бытия», он, кажется, предполагает ситуацию, аналогичную той, что ведет нас к понятию безличного наличия.

Пассивность — предначальное предшествование, исключающее даже восприимчивость, где нет ни силы, ни намерения, ни воли, ни неволи; вместе с тем это — соотнесенность с другим, которая не исчерпывается причинностью, предшествующая любой реакции на раздражитель, это — рождение субъективности.

Отделение — отвержение нейтральных и безличных начал, исторжение из тотальности, истечение бытия, от-деление бытия от самого себя; «обморок бытия», его впадение в человечность; отделение самотождественного происходит в виде внутренней жизни, психики.

Отделение говорит о возможности для сущего обосноваться, взять в свои руки свою судьбу, то есть родиться и умереть без того, чтобы местоположением его рождения и смерти во времени всемирной истории исчислялась, как на счетах, их реальность; интериорность есть возможность такого рождения. Отделение является радикальным, только если каждое существо имеет свое время, свою интериорность, если каждое отдельное время не поглощается временем универсальным.

Отделение, или самость, изначально возникает в наслаждении счастьем. Отделение — это уже конституирование и мышления и интериорности, то есть независимого отношения. Отделение осуществляется позитивно как интериор-738

ность бытия, соотносящегося с собой и ориентирующегося на себя. Исходить из себя равнозначно отделению.

Наслаждение — фундаментальный феномен отделения. Наслаждение — это не психологическое состояние, одно из многих, не эмоциональная тональность, как говорит эмпирическая психология; оно — дрожь, мое внутреннее содрогание. Наслаждаться, отвлекаясь от всякой полезности, даже терпя поражение, наслаждаться без видимой причины, ни на что не ссылаясь, только теряя, — вот что значит быть человеком. Незаинтересованность, беззаботность по отношению к существованию.

Интериорность — учреждает порядок, отличный от исторического времени, в котором образуется тотальность, порядок, где все незавершено, где всегда остается возможным то, что исторически уже более невозможно. Интериорность — это отказ превращаться в полную пассивность, фигурируя лишь в чужих бухгалтерских подсчетах. Интериорность существеннейшим образом связана с первым лицом, с «я». Благодаря измерению интериорности бытие

избегает концептуализации и сопротивляется тотализации.

Сознание — быть сознанием значит вырваться из il у а, так как существование сознания порождает субъективность, является субъектом существования. Сознание мыслящего субъекта как раз и есть прерывание бессонницы анонимного бытия, возможность «приостановить», перестать служить щитом, укрыться в себе, уйдя из бытия.

Между il у а и сознанием возникает состояние бодрствования, в котором сознание участвует, утверждаясь в качестве такового в силу одного лишь участия в нем. Сознание — часть бодрствования, то есть сознание уже прорвало бодрствование, это — пограничная ситуация.

«Здесь» сознания — место его сна и бегства в себя — радикально отличается от Da, включенного в хайдеггеровское Dasein. Последнее уже включает в себя мир. «Здесь», из которого исходим мы — «здесь» позиции, — предшествует всякому пониманию, любому горизонту и времени. Это — сам факт того, что сознание является истоком, исходит из себя самого; оно — существующее. В самой своей жизни сознание исходит из собственной позиции, то есть из предварительной связи с основой, с тем местом, с которым во сне полностью сливается. Обретая основу, отягощенный бытием субъект собирается, выпрямляется и становится хозяином всего того, что его обременяет; его «здесь» дает ему исходную точку. Субъект обязуется. Содержание сознания — это состояния. Сознательность человека заключается не в его возможностях, а в его ответственности, в сострадательном отношении к Другому, в согласии с ним, в обязательстве перед ним; именно Другой первичен, и здесь вопрос о моем суверенном сознании лишен приоритета.

Сознание неполно без фона «бессознательного», «сна», «тайны». Само событие сознания состоит в том, чтобы быть, оставляя себе выход, удаляясь в те расселины бытия, где находятся эпикурейские боги, и, таким образом, избегать обреченности анонимного существования.

бесконечное осуществление бесконечности производится как обнаружение и внедрение в «я» идеи бесконечного; эта идея рождается в том невероятном событии, когда отдельное бытие, взятое в его самоидентичности,

самотождественное «я», содержит в себе то, что не может ни содержать в себе, ни получать извне в силу одной лишь самоидентичности; субъективность реализует эти невозможные требования: она содержит то, что невозможно содержать; всякое сознание как интенциональность заранее предполагает идею бесконечного, то есть нетождественность по преимуществу; содержать более того, что возможно, означает в любой момент взрывать рамки мыслимого содержания, преступать барьеры имманентности. Идея бесконечного обозначает высоту и совершенство, трансценденцию. Идея бесконечного не проистекает ни из «я», ни из присущей «я» потребности, точно определяющей его пустоты. Бесконечное не есть «объект» познания, оно — желаемое, то есть то, что вызывает Желание, то, к чему можно приблизиться с помошью мышления, в каждое мгновение мыслящего более того, что оно мыслит. Бесконечность бесконечного измеряет Желание, поскольку оно отмеряет посредством самой невозможности измерения.

Идея бесконечного — это сама трансценденция, выход за пределы тождественной себе идеи. Бесконечное проявляется, противостоя вторжению тотальности туда, где происходит сжатие, оставляющее место отделившемуся бытию. Таким образом вырисовываются отношения, пролагающие себе путь за пределы бытия. Бесконечное — не объект созерцания, оно не соразмерно мыслящему его мышлению. Идея бесконечного — это мышление, ежемоментно мыслящее больше, чем мыслит. Иметь идею бесконечного значит принимать Другого за пределами возможностей. Субъективность коренится в идее бесконечного; субъективность — это гостеприимство; я приближаюсь к бесконечному в той мере, в какой забываю о себе ради смотрящего на меня ближнего; я приближаюсь к бесконечному, жертвуя собой.

Желание — идея бесконечности; желание парадоксальным образом заключается в том, чтобы мыслить более того, что помыслено, и сохранить помысленное в его безмерности по отношению к мысли; желание отлично от нужды, от потребности, которую можно удовлетворить; желание — это «потребность в Другом», в другом человеке, который, как желаемый, не утоляет моего голода, но, питая меня, только пробуждает во мне сильнейший голод. Желание раскрывается как доброта. Желание есть стремление, вызываемое Желаемым: оно рождается от своего «объекта», оно — откровение, в то время как потребность — это пустота души, исходящая от субъекта. Желание — это несчастье счастливого, нужда, утопающая в роскоши. Желание не получает удовлетворения не потому, что оно вызвано не знающим утоления голодом, а потому, что оно вообще не взывает к насыщению. Желание ненасытно. Целью первого побуждения желания является Другой. Эго желание абсолютно лишено эгоизма, имя его справедливость. Именно Платон наряду с нуждой, удовлетворение которой означает заполнение пустоты, предвидит также устремления, которым не предшествует ни страдание, ни нужда и в которых мы угадываем очертания Желания, потребности того, кто не испытывает нехватки, чаяния того, кто полностью владеет собственным бытием, кто выходит за пределы этой полноты, кто обладает идеей Вечного. Метафизика сближает, не приводя в соприкосновение. Метафизическое Желание парит над жизнью, и здесь нельзя говорить о насыщении. В Желании нет ни «вкушения» бытия, ни сытости: в нем передо мной — будущее без вех.

740

Существование — факт существования включает в себя связь, посредством которой существующее заключает договор с существованием. Нагруженное самим собой, существование лишено непоколебимого спокойствия античного мудреца Оно не существует просто само по себе. Движение его экзистенции выявляет в глаголе «быть» черты переходного глагола: не существуешь, но самосуществуешь. Удел человеческий — брать на себя существование.

Субъект — способность бесконечного отступления, позволяющая всегда находиться по ту сторону того, что с нами происходит; это — свобода по отношению к любому объекту, отступление, субъект сам по себе. Субъект утверждается посредством позиции в анонимном fl y a. Субъект несклоняем — ибо он есть не подлежащий обмену заложник других. Он предшествует двойственности бытия и сущего, предшествует природности. Прежде чем стать интенциональностью, субъект есть ответственность. Субъект — это гостеприимный хозяин.

 \mathcal{S} — Я в составляющем нашу жизнь потоке сознания удерживается как нечто идентичное в изменчивой множественности становления. Невозможность избавиться от самого себя. Быть Я это не только быть для себя, но и быть собой. Я — это бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретение своей идентичности при любых обстоятельствах. Когда Орест говорит: «Спасал меня не раз от самого себя!» или когда жалуется Андромаха: «Но до того ли измученной вдове, томящейся в неволе?» — связь с собой, выраженная в этих словах, шире метафорического значения. Я идентично себе даже в своих изменениях; оно осведомлено о них, мыслит о них

«Я», отождествленное с разумом, понимаемым как способность к тематизации и объективации, теряет собственную самость.

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

Свет — событие приостановки, еросhé; приостановки, состоящей в том, чтобы не компрометировать себя объектами, с которыми связан, или историей, которую осуществляешь; всегда оставаться внешним по отношению к этим объектам и истории, даже когда речь идет об истории самого бытия, приостанавливающего историю. Свет определяет Я, его способность бесконечного отступления и его ситуацию самого по себе.

Метафизика — движение, идущее от привычного нам мира, уводящее от «у себя», в котором мы живем, к чуждому нам «вне-себя», к «там»; метафизическое движение — это трансцендирующее движение; метафизика обладает приоритетом перед онтологией. Задача метафизики не в обращении к тому, чем является «для- себя» в лоне «я», не в поисках прочной основы для радикального постижения бытия. Высшей ее целью не является реализация девиза «познай самого себя». Метафизика предшествует онтологии. Метафизика реализует себя в этических отношениях.

Время — время не следует рассматривать как «образ» неподвижной вечности и приближение к ней, как ущербный модус онтологической полноты. Исходя из Другого я предвижу временность, где прошлое и будущее обретут собственное значение. В моем ответственном отношении к Другому прошлое Другого никогда не было моим настоящим, «касается» меня, оно не является для меня пред-ставлением. Прошлое Другого и в некотором роде вся история человечества, к которой я никогда не принадлежал, в которой никогда не присутствовал, в моем ответственном отношении к Другому становится моим прошлым. Предвидеть триумф дела во времени без меня: это — эсхатология без надежды для себя, или освобождение от своего времени. Быть для времени без меня, для времени после моего времени, по ту сторону пресловутого «бытия-к-смерти» — переход во время Иного. Быть-к-смерти — быть для того, что после меня.

Смерть — смерть не сводится к концу бытия; это тревога, поскольку бытие, умирая, кончаясь, не кончается; жизнь протекает в собственном измерении, где она имеет смысл и где может иметь смысл победа над смертью; смерть — удушье, вызванное возможностью невозможного, — прокладывает путь к потомкам.

Лик, лицо — феномен явленности Другого; однако лик — не облик, скрывающий, но тем самым и являющий глубину, не феномен, таящий, но тем самым и выдающий вещь в себе.

Лик другого человека властвует надо мной — лик, не прикрытый формой явленности, обнаженный, лишенный формы и даже самого присутствия... Лик в морщинах, след самого себя, присутствие, которое в любой момент есть отступление в пустоту смерти — с риском невозвращения. Лик настойчиво взывает ко мне. Я не могу остаться глухим к его зову, не могу забыть о нем, не могу перестать быть ответственным за его нищету. Здесь сознание утрачивает свое первенство. Присутствие лика означает безоговорочный приказ, повеление, которым полагается конец принадлежания сознания самому себе. Лик ставит сознание под вопрос.

Лик сам по себе есть трансцендирование. Лицо, вопреки современной онтологии, приносит с собой понятие истины, которое является не раскрытием безличной Нейтральности, а выражением: бытийствующий прорывается сквозь оболочки и всеобщности бытия, чтобы предъявить в присущей ему «форме» целостность своего содержания.

Понятие лица открывает новые перспективы: оно отсылает нас к понятию смысла, предшествующего моему Singebung и, следовательно, независимого от моей инициативы и моей власти. Лицо есть живое присутствие, оно — выражение. Лицо говорит. Проявление лица — это уже речь. Лицо существует само по себе, а не в силу своей соотнесенности с системой. Отношение к лицу не есть познание объекта.

Умоляющий и в то же время требовательный взгляд, который потому только и требует, что умоляет, лишенный всего, поскольку имеет право на все, взгляд, который признают, поскольку обмениваются с ним своим взглядом (совсем как тогда, когда мы «ставим вещь под вопрос», признавая ее), — такой взгляд как раз и есть богоявление лица в качестве лица. Благодаря человеческому лицу открывается Божественное.

742

Лицо не имеет формы, которая на него накладывалась бы, но оно и не предстает как нечто бесформенное, которому недостает формы и которое в ней нуждается. Лицо само себя обозначает.

След — это то, что означивает потустороннее бытие, откуда приходит лик, что соотносит с абсолютно Отсутствующим, откуда происходит Другой, не указуя на Отсутствующее и не открывая его; это — третий путь, исключаемый терминами явленного и сокрытого, запрещающий искать потустороннее как некий мир позади нашего мира.

След — присутствие того, чего в собственном смысле никогда не было здесь, что есть всегда минувшее. След означивает потустороннее бытию, которое есть Третье Лицо, не определяемое Самим Собой, самостью: оно не вовлечено в биполярную игру имманентности и трасцендентности, где имманентность всякий раз выигрывает против трансцендентности. Абрис неотвратимого прошлого, очерчиваемый в следе, это абрис «Того». Потустороннее, откуда приходит лик, существует в третьем лице. Местоимение «То» выражает невыразимую необратимость запредельного, то есть его уже обретенную независимость от любых раскрытий и сокрытий. Это третье лицо, эта «тойность» не есть нечто «меньшее, чем бытие», она — вся огромность, вся безмерность, вся Бесконечность ускользающего от онтологии абсолютно Другого; «тойность» — начало инаковости бытия. Лик пребывает в следе Отсутствующего — абсолютно минувшего, абсолютно прошлого. Отношение между означаемым и значением в следе есть не корреляция, а сама непрямолинейность. Ничья память не может проследить прошлое по этому следу: это незапамятное прошлое. След сама неизгладимость бытия, его всемогущество по отношению ко всякой негативности, его безмерность, неспособная замкнуться в себе. Только трансцендирующее мир, абсолютное бытие может оставить след. След обязывает нас к Бесконечному, к абсолютно Иному. В этом плане Бог — не прообраз, а лик — не образ его; быть по образу Божьему не значит быть иконой Бога, но пребывать в его следе. Бог являет себя только через след, однако идти к Богу не значит идти по этому следу, но идти к Другим, которые удерживаются в следе тойности. Только благодаря «тойности», потусторонней по отношению ко всем расчетам и взаимозачетам домостроительства и мира, бытие имеет смысл, не сводимый к полаганию конечных целей Эта высь, это постоянное восхождение к могуществу, это бесконечное преувеличение или надбавление — скажем, наконец, божественность — не выводятся ни из бытия сущего, ни из его проявления,... ни из конкретной «длительности». Все это означивает, исходя из прошлого, которое не обозначено и не указано в следе, но в нем сдвигает порядок мира, не совпадая ни с явленностью, ни с потаенностью.

След не похож на любой другой знак. Однако он играет также и роль знака. Но след имеет особенность в сравнении с другими знаками: он означивает помимо всякого намерения обозначать.

След есть прививка пространства ко времени, та точка, в которой мир преклоняется к прошлому и ко времени. Только трансцендирующее мир, аб-солютное бытие может оставить след. След — присутствие того, что в собственном

смысле никогда не было здесь, что есть всегда минувшее. След — это переход к прошлому Иного, где различима вечность, — к абсолютному прошлому, соединяющему в себе все времена

Указатель имен¹

```
Ален (Alain) 297
Альгази (Algazi) Л. 496
Амадо-Леви-Валенси (Amado-Levi-Valensi) 546
Амар (Amar) A. 580
Ансельм Кентерберийский 185
Аристотель 80, 210, 211, 257, 277,403, 413, 417,474, 480, 652
Арон (Aron) Реймон 495
Apoн (Aron) Poбep 461
Ашкенази (Askenazi) Л. 466
Бен-Гурион Д. 400,401,413,417
Бергсон (Bergson) A. 10,29, 110, 128, 138, 141,253,291,313,403,459, 579, 607, 609
Беркли (Berkeley) Дж. 24, 28, 34, 42, 131, 134, 187, 202,232,290, 294, 302
Биллиг (Billig) И. 512
Бланшо (Blanchot) M. 314, 573, 645, 654, 660
Блондель (Blondel) Ш. 573
Блуа(Bloy)Л. 430
Блюм (Blum) Л. 616
Боди (Baudy) H. 581
Бодлер (Baudelaire) Ш. 600
Больцано (Bolzano) Б. 171
Боссюэ (Bossuet) Ж. Б. 533
Бофре (Bauffrait) Ж. 162
Бреда (Breda) Г. Л., ван 164
Брейе (Brehier) Э. 162
Брентано (Brentano) Ф. 9,47, 58-61,185, 196, 300
Брюнсвик (Brunschvicg) Л. 243, 355-365,416,430, 528, 573, 624
Бубер (Buber) М. 331,461,490, 631
Буржуа (Bourgeois) В. 524, 525,581
Бэкон (Bacon) Ф. 419
Бюрлу (Burloud) A. 8,151
Бялик Х. Н. 361
Валери (Valery) П. 617,627,644
Валь (Wahl) Ж. 162,, 164, 166, 315, 356, 357, 362, 573
Вейль (Weil) C. 334, 407, 437-444, 446, 448,459
Вейль (Weil) Э. 495, 578, 614
Вейль-Брюнсвик (Weil-Brunschvicg) A.P. 356
Веланс (Waelhens) A. 162
Ван Велде (Velde) Б. 581
Виже (Vigee) К. 580
Визель (Wiesel) Э. 512
Виндельбанд (Windelband) В. 13
Вольтер (Voltaire) 444, 451
Вундт (Wundt) В. 13
Гагарин Ю. 521,523
Галеви (Halevy) Э. 356, 357
Галилей (Galilei) Г. 100, 106, 199, 261, 362
Гальперин (Halperin) Ш. 432,435
Гамзон (Gamzon) Д. 432
Гамзон (Gamzon) P. 466, 566
Гамлен (Hamelin) O. 83, 103, 105
Геббельс (Goebbels) Й. П. 434
 К работе Э. Левинаса «Трудная свобода» список имен и комментарии см. на с. 582-590.
744
Гегель (Hegel) Г. В. Ф. 208, 210, 261, 267, 269, 270, 335, 465, 476, 479, 480, 482, 487, 494,499, 524-527, 565, 592,
617, 647, 652,657
Гербарт (Herbart) И. Ф. 113
Геринг (Hering) Ж. 7-9, 40, 49, 52, 97,101,147, 313, 573
Γepy (Gueroult) M. 573
Гёльдерлин (Holderlin) И. К. Ф. 653
Гёте (Goethe) И. В. 220, 354, 479, 480, 553,
Гитлер (Hitler) A. 383, 433, 434, 438, 514, 595
Гобло (Goblot) E. 142, 143
Гоббс (Hobbs) Т. 617
Гоголь Н. В. 498
Гомер 600
Гордин (Gordin) Я. 415, 464-467, 566
```

```
Гринберг (Grinberg) X. 509, 510, 541, 581
Гурвич (Gurwitsch) Ж. 8, 144, 154, 162
Гуссерль (Husserl) Э. 7-16, 19, 21- 23, 26, 28-64, 66-71, 74-76, 78, 80, 84-98, 100,101,103-113,116-119,121-125,127-
129,131,132, 134-144 146,149-152,154-156,158-160, 162, 164-180, 182-190,192-207,215,217,247-252,255, 258, 259,
261, 262, 264-277, 279-288, 290-310, 312-316,574, 582, 592, 593, 598, 625,633,634, 652, 658, 660
Гюго (Hugo) В. 327
Гюйгенс (Huyghens) К. 362
Даниэлу (Danielou) Ж. 471, 472, 581
Данте (Dante) 354
Декарт (Descartes) Р. 11,34,36,38,39,82, 131, 132, 165, 193, 200-202, 210, 216, 217, 250, 251, 254, 255, 257, 261, 263,
290, 307, 360-362, 366, 480, 576, 632, 633, 652, 653
Дельбос (Delbos) В. 7, 142, 152, 310,
Дельом (Delhomme) Ж. 634, 652
Демокрит 598
Деррида (Derrida) Ж. 315
Джеймс, Джемс (James) У. 29
Дидро (Diderot) Д. 451-452
Дильтей (Diltey) В. 13
Доменак (Domenach) Ж.-М. 164
Достоевский Ф. М. 376, 617
Дрейфус (Dreyfus) A. 358, 359, 361, 540, 546, 573
Дюмери (Dumery ) A. 314
Дюркгейм (Durkheim) Э. 117
Дюфренн (Dufrenne) М. 314, 600,658
Екатерина Великая 413
Жид (Gide) A. 328
Зак (Zac) C. 417-421, 423, 579
Зигварт (Sigwart) X. 13
Зигфрид (Siegfried) A. 321
Золя (Zola) Э. 252
Ибервег (Uiberweg) Ф. 9
Икор (Ikor) 582
Иоанн XXIII 578
Исаак (Isaak) Ж. 320,428,459
Кант (Kant) И. 13, 32, 54, 74, 81-84, 105, 107,155, 172, 176,208,211, 245, 256, 264-266,268, 269, 272, 275, 277, 286,
297,417, 421,422,424,438,485, 603,634,659
Кантор (Cantor) Г. 361,362
Картерон (Carteron) A. 7, 573
Kaccupep (Cassirer) Э. 81
745
Келькель (Kelkel) Л.
                                              315
Кеплер (Kepler) И.
                                              362
Клацкин (Klatzkine) Я.
                                              465
Клодель (Claudel) П.
                                            425-436
                                         13,415,465,476
Коген (Cohen) Г.
Койре (Koyré) A.
                                         162, 248, 259
Кон(Cohn) M.
                                            560,566
Kox (Koch) P.
                                             490,491
Кремьё (Cremieux) А.
                                               546
Кураки (Chouraqui) А
                                          462, 580,581
Кусанж (Coussange) Ж. де
                                               141
                                        324,424,447,480
Кьеркегор (Kierkegaard) С.
Ландгребе (Landgrebe) Л.
                                               274
Ланьо (Lagneau) Ж.
                                               297
Латрей (Latreille) A.
                                             321, 322
Лауэр (Lauer) К.
                                               316
Лафонтен (La Fontaine) Ж де
                                               453
                                               413
Лев XIII
Левинас (Lévinas) Э.
                                               314
Леви-Строс (Lévi-Strauss) К.
                                               495
                                     81-83,105,165, 208, 268
Лейбниц (Leibniz) Г. В.
Лейбовиц (Leibovitz)
                                               581
Ленин В. И.
                                               526
Лёвит (Löwit) К.
                                               600
Линдон (Lindon) Ж.
                                             164, 535
Лиотар (Lyotard) Ж.-Ф.
                                               593
                                       24, 97,131,172, 312
Локк (Locke) Дж.
Лотце (Lotze) Р. Г.
                                               113
Мадоль (Madaul) Ж.
                                           435,495,496
Маймонид (рабби Моше, Маймон)332, 335, 372,417,461, 467, 558, 566, 578, 579
Макиавелли (Machiavelli) H.
                                               450
```

```
254
Мальбранш (Malebranche) Н.
Мандель (Mandel) A.
                                                446
                                   261, 526, 527, 565, 647, 656
Маркс (Marx) K.
Маркэ (Marque) Ж.-Ф.
Марсель (Marcel) Г.
                                      162, 163, 360, 573,631
Марэн (Marin) Л.
                                                660
Маяковский В.
                                                480
Мейнекке (Meinecke) Ф.
                                                477
Мель (Mehl) P.
                                                322
Менас (Menasce)
                                                435
Мендельсон (Mendelssohn) М.
                                             424, 558
Мерло-Понти (Merleau-Ponty) M.306, 315, 602-605, 607,611, 618, 622, 624
Мийо (Milhaud) Д.
                                                433
Монтескьё (Montesquieu) Ш. Л.
                                                451
Наторп (Natorp) П.
                                                 13
Heep (Neher) A.
                                              461,470
Hepcoн (Nerson) A
                                              319, 574
Николоай Лирский
                                                425
Ницше (Nietzsche) Ф.
                                    450,480, 615, 616, 632, 658
Нобель (Nobel)
                                                476
Ньютон (Newton) И.
                                            361, 362,438
                                               80,313
Парменид
Паскаль (Pascal) Б.
                                         227, 360, 315, 533
Петтер (Petter de)
                                                164
Пейфер (Peiffer) Ж.
                                                 582
Пиа (Piha) M.
                                                 467
Пий XI
                                                 329
Пикар (Picard) И.
                                                 315
Пифагор
                                                 24
746
Платон
                                           204, 208, 209, 214, 246, 248, 253, 257, 258, 269, 271, 352,
417, 473, 500, 565, 594, 598, 599, 606, 607, 610, 617, 621, 622,624-626,641,652,653
Плотин
                                            334,630
Плутарх
                                            426
Поляков (Poliakov) Л.
                                            512
Прадин (Pradines) M.
                                           8, 85-87, 151, 573
Пруст (Proust) М.
                                           220
Пушкин А. С.
                                           573
Рабан Мавр (Raban Maur)
                                           425
Рабле (Rabelais) Ф.
                                           560
Райнах (Reinach)
                                           416
Расин (Racine) Ж.
                                           533,659
Рембо (Rimbaud) A.
                                           599,649
Ренар (Renard) Ж.
                                           432
Рейд (Reid) T.
                                           86,87
Рикёр (Ricoeur) П.
                                           315
Риль(Riehl) A
                                           13
Розенцвейг (Rosenzweig) Ф.
                                           416,457,461,475-492, 494,495, 581
Розеншток (Rosenstock) О.
                                           479
Сартр (Sartre) Ж.-П.
                                           162,252, 312,504, 514, 516,627, 657, 659
Серве (Servais) С.
                                           164
Симон (Simon) Э.
                                           490,491
                                           419,499,523,653
Сократ
Спенсер (Spencer) Г.
                                           207
Спиноза (Spinoza, d'Espinosa) Б.
                                           147, 205, 254, 270, 342, 413-420, 422-424, 478, 483, 558,
579, 580
                                           497
Сталин И. В.
Cyapec (Suarès)
                                           433
                                           498
Тито И.Б.
Тойнби (Toynbee) А Дж.
                                           369
Тольятти (Togliatti) П.
                                           498
Толстой Л.Н.
                                           573, 624
Тракль (Trakl) Г.
                                           653
Фалес
                                           482
Фенелон (Fenelon)
                                           533
Фердинанд V (Ferdinand V)
                                           454
Финк(Fink) О.
                                           274,316
Фихте (Fichte) И. Г.
                                           131,592,637,659
```

```
Флег (Fleg) Э.
                                          411-413,459,536
Фома Аквинский
                                          11,329
                                          598,601
Франс (France) A.
Фрейд (Freud) 3.
                                          261,527
Фюме (Fumet) C.
                                          435
Хайдеггер (Heidegger) М.
                                          10, 12, ИО, 118, 137, 139, 142, 162-164, 174, 177-180, 183, 194, 203, 205-
220, 222-227, 229-239, 241-243, 246-249, 252-254, 257, 258-260, 273, 274, 280, 281, 285 298, 313, 315, 350, 485,
521, 574, 580, 600, 601, 605, 606, 613, 617, 634, 647, 648, 650, 652, 660
Хальбвакс (holbwachs) М.
                                           573
Хёффдинг (Höffding) X.
                                          10
                                          497,498
Хрущёв Н. С.
Целлер (Zellers) Э.
                                          151
Цицерон
                                          562
Шекспир (Shakespeare) У.
                                          591
Шелер (Scheler) М.
                                          10,174,177-179, 206
Шеллинг (Schelling) Ф. В. Й.
                                          476, 747
Шерер (Scherer) Р.
                              315
Шестов Л.
                              8, 160
Шнель (Snell)
                              600
Шолом-Алейхем
                              411
Шпайер (Spaier) A.
                              8, 146,151
Штейнберг (Steinberg) Л.
                              512
Штраус (Strauss) Л.
                              417
                              451 452
Штрутхоф (Struthof)
Шуль (Schuhl) П.-М.
                              164, 369
Шютц (Schutz) А.
                              288
Эйнштейн (Einstein) A.
                              361, 362
Эйхман (Eichmann) A.
                              434
Эли (Elie) Ю.
                              315
                              598
Эпикур
Эрдман (Erdmann) Б.
                              13
Юм(Ните)Д.
                              24,82,105,131,598
Янкелевич (Jankelevitch) В.
                              392, 393,400,416,460,468,470,476, 595
748
```

Содержание

Теория интуиции в феноменологии Гуссерля. Перевод Г. В. Вдовиной 7 Предисловие 7 Введение 10
Глава первая. Натуралистическая теория бытия и метод философии . 15
Глава вторая. Феноменологическая теория бытия. Абсолютное существование сознания 27
Глава третья. Феноменологическая теория бытия (продолжение)
Интенциональность сознания
Глава четвертая. Теоретическое сознание
Глава пятая. Интуиция64
Глава шестая. Интуиция сущностей91
Глава седьмая. Философская интуиция
Заключение
Примечания автора
Комментарии
Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. Перевод Н. Б. Маньковской 162
Предисловие
Предисловие ко второму изданию
Творчество Эдмунда Гуссерля
1.Темы
2. Психологическое содержание и мышление
3. Чистая логика
4. Необходимость феноменологии
5. Сущности
6. Интенциональность 176
7. Интуиция и истина, категориальная интуиция
8. Конкретное
9. Феноменологический идеализм
10. Феноменологическая редукция
11. Я. время и свобода

12. Феноменология и знание		
13.Сознание — это монада	200	
Заключение		
Мартин Хайдеггер и онтология		
Онтология в темпоральном		231
1. Понимание		
2. Онтология и Dasein		
3. Онтология и забота		
4. Смерть и время		
От описания к существованию		
Новые комментарии		
Размышления о феноменологической «технике» Крах представления		
Интенциональность и метафизика		
Интенциональность и ощущение		
1. Новая идея интенциональности		<i>J</i> <u>Z</u>
2. Интенциональность и ощущение		
3. Ощущение и время		
4. Время и интенциональность		
5. Движение и интенциональность		
6. Ощущение и феноменология	306	
Примечания автора	3	09
Комментарии		
749		
Трудная свобода. Перевод Г.В. Вдовиной	-	319
Предварительные замечания		
Предисловие		
I. По ту сторону патетики		
Этика и дух		
Религия зрелых людей		
Иудаизм		
Фарисей отсутствует		
Иудаизм и женственность	346	
2		
Записная книжка Леона Брюнсвика		
Западное бытие	361	
Западное бытие	361 365	
Западное бытие	361 365 368	
Западное бытие	361 365 368	370
Западное бытие	361 365 368 3	
Западное бытие	361 365 368 3 370 4	
Западное бытие	361 365 368 3 370 4 407	07
Западное бытие	361 365 368 3 370 4 407 41	07
Западное бытие	361 365 368 3 370 4 407 413	07
Западное бытие	361 365 368 370 370 407 41 413 417	07
Западное бытие	361 365 368 3 370 4 407 41 413 417 425	07
Западное бытие	361 365 368 3 370 4 407 413 413 417 425 428	07
Западное бытие	361 365 368 370 370 4 407 413 417 425 428 431	07
Западное бытие	361 365 368 370 370 4 407 413 417 425 428 431 437	07
Западное бытие	361 365 368 3 370 4 407 413 417 425 428 431 437 445	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа	361 365 368 370 407 413 417 425 428 431 437 445 449	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона	361 365 368 370 407 413 417 425 428 431 437 445 449	07
Западное бытие	361 365 368 3 34 407 413 417 425 428 431 445 445 445 451 452 455	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры	361 365 368 370 407 41 413 417 425 428 431 445 445 445 451 455 457	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты ІІІ. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Иудейское мышление сегодня	361 365 368 370 407 413 417 425 428 431 445 445 445 451 452 455 457	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты ІІІ. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Иудейское мышление сегодня Яков Гордин	361 365 368 370 407 41 413 417 425 448 449 451 452 457 457 464	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Иудейское мышление сегодня Яков Гордин Религия и терпимость	361 365 368 370 407 413 417 425 428 431 445 445 457 457 464 468	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Иудейское мышление сегодня Яков Гордин Религия и терпимость Израиль и универсализм	361 365 368 370 407 413 417 425 428 431 445 445 451 457 464 468 471	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Иудейское мышление сегодня Яков Гордин Религия и терпимость Израиль и универсализм Монотеизм и язык	361 365 368 370 407 413 417 425 448 449 451 451 457 464 468 471 473	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Иудейское мышление сегодня Яков Гордин Религия и терпимость Израиль и универсализм Монотеизм и язык «Меж двух миров»	361 365 368 370 407 413 417 425 428 431 445 445 457 457 464 468 471 473 475	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Иудейское мышление сегодня Яков Гордин Религия и терпимость Израиль и универсализм Монотеизм и язык «Меж двух миров» Иудейско-христианская дружба	361 365 368 370 407 413 417 425 428 431 445 445 445 457 464 468 471 473 475 495	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Мудейское мышление сегодня Яков Гордин Религия и терпимость Израиль и универсализм Монотеизм и язык «Меж двух миров» Иудейско-христианская дружба V. Расстояния	361 365 368 370 407 413 417 425 428 431 445 445 445 457 464 468 471 473 475 495 495	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия. П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа. Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Иудейское мышление сегодня Яков Гордин Религия и терпимость Израиль и универсализм Монотеизм и язык «Меж двух миров» Иудейско-христианская дружба V. Расстояния Свобода слова	361 365 368 370 407 413 417 425 428 431 445 445 445 457 464 468 471 473 475 495 497	07
Западное бытие Элементы идентичности Ковчег и мумия. П. Комментарии Мессианские тексты III. Полемическое Место и утопия Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега Казус Спиноза Читали ли вы Баруха? Лица или образы Голос над Израилем Поэзия и невозможное Симона Вейль против Библии Любить Тору больше, чем Бога Закон талиона О процессе Штрутхофа Имя пса, или естественное право Добродетели терпения IV. Увертюры Иудейское мышление сегодня Яков Гордин Религия и терпимость Израиль и универсализм Монотеизм и язык «Меж двух миров» Мудейско-христианская дружба V. Расстояния Свобода слова Иудаизм и современность	361 365 368 370 407 413 4425 4425 4451 4454 4454 4454 4454 4454 4454 4455 4457 4464 4471 4475 4497 4499	07
Западное бытие	361 365 368 370 407 413 447 425 445 445 445 445 447 446 447 447 447 447 447 449 507	07
Западное бытие	361 365 368 370 407 413 4425 445 445 445 445 445 447 447 44	07
Западное бытие	361 365 368 370 407 413 4425 445 445 445 445 445 447 447 44	07
Западное бытие	361 365 368 370 407 413 447 425 448 445 445 445 447 457 464 468 471 473 499 507 511 516 518	07

По праву исключения	527		
VI. Hic et nunc			
Каким образом возможен иудаизм?	531		
Ассимиляция сегодня	540		
Пространство не одномерно	544		
Размышления о еврейском образовании			
Образование и молитва			
За еврейский гуманизм			
Антигуманизм и образование	560		
VII. Подпись			
Примечания автора			
Комментарии	582		
750			
Гуманизм другого человека. Перевод Г.В. Вдовиной	591		
Предисловие	591		
Значение и смысл	597		
Гуманизм и анархия	632		
Без самотождественности	645		
Примечания	657		
Жак Деррида. Насилие и метафизика. Перевод А.В. Ям	польской 663		
III. Различие и Эсхатология	665		
Примечания автора	722		
Ключевые понятия философии Э. Левинаса. Составитель И. С. Вдовина 733			
Указатель имен. Составитель И С Вловина	74		

<u>Янко Слава (</u>Библиотека <u>Fort/Da</u>) || <u>slavaaa@yandex.ru</u> || http://yanko.lib.ru

Эмманюэль Левинас. Избранное: Трудная свобода

Корректор: Н.С. Сотникова Компьютерная верстка: А.А. Демочкина

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.1998 Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.09.2003 Гарнитура NewtonC. Формат $60x90\ 1/16$. Бумага офсетная Печать офсетная. Усл. печ. л. 47,5 пл. Уч.-изд. л. 49. Тираж $1500\$ экз. 3аказ № 940

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН) 117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82 Тел. 334-81-87, тел/факс 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано с ютовых диапозитивов во ФГУП НПК «Ульяновский Дом печати» 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Сканирование и форматирование: <u>Янко Слава (</u>Библиотека <u>Fort/Da</u>) || <u>slavaaa@yandex.ru</u> || <u>yanko_slava@yahoo.com</u> || <u>http://yanko.lib.ru</u> || Icq# 75088656 || Библиотека: <u>http://yanko.lib.ru/gum.html</u> || update 21.10.05