

Раздел I.

Тождественное и Иное

- А. Метафизика и трансценденция
- Б. Отделение и речь
- В. Истина и справедливость
- Г. Отделение и абсолют

А. Метафизика и трансценденция

1. Жажда невидимого

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

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

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

Метафизическое желание не жаждет возврата, поскольку это тоска по стране, чуждой всей нашей природе, по стране, где мы никогда не жили и куда нам никогда не попасть.

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

опустошает.

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

Именно благодаря метафизическому Желанию зарождается ощущение выси [6]. То, что эта высь уже не небеса, а Невидимое, свидетельствует о возвышении самой выси, о ее благородстве. Умереть за Невидимое — это и есть метафизика. Однако это не означает, что желание может обойтись без поступков. Но поступки эти не являются ни потреблением, ни любовным ухаживанием, ни литургией.

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

2. Разрыв тотальности

Абсолютная экстерниорность термина «метафизика», несводимость движения метафизики ни к игре внутренних сил, ни к простому присутствию «я» в себе полагается, если не доказывається, с помощью слова «трансцендентное». Метафизическое движение — это трансцендирующее движение, а трансценденция, как желание и нетождественность, непременно является трансценденцией [7]. Трансценденция, с помощью которой философ-метафизик обозначает это движение, примечательна тем, что дистанция, о которой она свидетельствует, в отличие от любой другой дистанции, входит в сам способ существования внешнего бытия. Ее формальная характеристика — быть иным — составляет ее содержание. Метафизик и Иное не могут вместе составить тотальность. Метафизик отделен радикальным образом.

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

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

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

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

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

Однако Я самотождественно перед лицом этой инаковости, оно спаяно с самим собой, оно неспособно отступить от этого удивляющегося самому себе «я». Гегелевская феноменология, где самосознание есть различие того, что не различно, говорит об универсальности Тождественного, идентифицирующегося по отношению к инаковости объектов и несмотря на свою противоположность себе. «Я отличаю себя самого от себя, и в этом процессе мне сразу же бросается в глаза, что то, что различно, не является различным. Я, Омоним, отталкиваю себя, но то, что было различено и сочтено различающимся, — оно для меня в качестве непосредственно отличенного лишено какого бы то ни было различия...» [8]. Различие не есть различие, «я» в качестве другого не есть Другой. Мы не будем сосредоточивать свое внимание на цитате, говорящей о преходящем характере непосредственно очевидного, о чем писал Гегель. Я, отталкивающее себя, переживающее отвращение, «я», враждебное себе, ощущаемое как тоска, — это модусы самосознания, основывающиеся на неразрывной идентичности «я» и «я сам». Инаковость «я», принимающего себя за другого, может поразить воображение поэта именно потому, что это лишь игра Самотождественного: отвержение «я» собой как раз и является одним из модусов самоидентификации «я».

Идентификация Самотождественного, осуществляемая в Я, не совершается в виде монотонной тавтологии: «Я — это Я». Своеобразие идентификации, не сводящейся к формализму типа «А есть А», могло бы пройти мимо нашего внимания. Его надо зафиксировать, основываясь не на абстрактном представлении себя собой. Исходить следует из конкретного отношения между «я» и миром. Мир, чуждый и опасный, должен был бы, если следовать обычной логике, исказить «я». В действительности же подлинное и врожденное отношение между ними, при котором «я» выступает по существу как Самотождественное, складывается как обитание в мире. Позиция «я» по отношению к миру как к иному заключается в том, что «я» живет и идентифицирует себя, обитая в мире как «у себя». Я в мире изначально «другой», но в то же время я коренной житель этого мира. Это — радикальное изменение инаковости. «Я» находит в мире место для себя, свой дом. Обитать — это манера держаться, но не так, как это делает известный змей, который удостоверяется в своем существовании, кусая собственный хвост, а как тело, которое держится на земле, внешней по отношению к нему, и которое обладает способностью что-то делать. «У себя» означает не некое вместилище, а место, где я могу, где, испытывая зависимость от иной реальности и вопреки этой зависимости, а может быть, благодаря ей, я свободен. Чтобы овладевать вещами, схватывать их, достаточно двигаться, делать. Все, в определенном смысле, здесь, все, в конечном счете, находится в моем распоряжении, даже звезды, стоит мне только произвести какие-то расчеты, вычислить промежуточные звенья, средства. Место, среда поставляют средства. Все здесь, передо мной, все принадлежит мне; все уже захвачено одновременно с занятием места, все с-хвачено. Возможность владеть, то есть временно снимать инаковость того, что является иным лишь на первый взгляд, другим по отношению ко мне, — такова манера действий Само-тождественного. В мире я нахожусь у себя, поскольку мир предлагает себя, чтобы я владел им, или отказывает в этом. (То, что является радикально иным, не только отказывает в обладании: оно оспаривает обладание и тем самым может освятить его.) Следует со всей серьезностью относиться к такому превращению инаковости мира в самоидентификацию «я». «Моменты» этой идентификации — тело, дом, труд, обладание, экономика — не должны считаться эмпирически и случайно данными, наложенными на формальный каркас Самотождественного. Они — сочленения

этой структуры. Самоидентификация Тожественного не является ни пустой тавтологией, ни диалектическим противопоставлением Иному: это эгоизм в его конкретном проявлении. Это важно для понимания возможности метафизики. Если бы Тожественное самоидентифицировалось путем простого противостояния Иному, оно тем самым составляло бы часть тотальности, объемлющей Тожественное и Иное. В таком случае притязание метафизического желания, из которого мы исходили — отношение к Радикально Иному, — оказалось бы несостоятельным. Однако отделение метафизика от метафизического, сохраняющееся внутри этого отношения, отделение, утверждающее себя как эгоизм, не является простой изнанкой этого отношения.

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

Метафизическое отношение не может быть, собственно говоря, понятием, поскольку Иное растворилось бы в Тожественном: всякое понятие оставляет возможность интерпретировать его как трансцендентальное конституйрование. Иное, с которым метафизик находится в отношении и которое он примет иным, не просто находится в другом месте. О нем можно сказать, как об Идеях Платона, которые, согласно известной формулировке Аристотеля, не находятся ни в каком месте. Власть Я не предстоит преодолевать расстояние, определяющее инаковость Другого. Разумеется, мой собственный внутренний мир представляется мне чуждым и даже враждебным; предметы обихода, пища, мир, которые необходимы, чтобы жить, являются иными по отношению к нам. Однако чуждость «я» и обитаемого мира всего лишь формальна. Она исчезает при моем воздействии на мир, в котором я обитаю, — мы уже отмечали это. Инаковость же метафизического Иного — это другая инаковость, не формальная, она не является ни простой изнанкой идентичности, ни инаковостью, призванной сопротивляться Тожественному; она предшествует любой инициативе, любому властному поползновению со стороны Тожественного. Это инаковость, составляющая самую суть Иного. Инаковость метафизического Иного не ограничивает Тожественное, поскольку, ограничивая его, Иное не было бы в строгом смысле слова Иным: по причине общей границы оно внутри системы все еще оставалось бы Тожественным.

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

трансцендентным по отношению к Самотождественному. Отношение Самотождественного и Другого, иными словами, метафизическое отношение, осуществляется изначально в виде речи, где Самотождественный, сконцентрированный в самости своего «я», — неповторимого, автохтонного существа, — выходит за собственные пределы.

Отношение, составные части которого не образуют тотальности, может, следовательно, складываться в условиях общей экономики бытия, если только оно направлено от Я к Другому, если оно осуществляется как отношение лицом к лицу, прокладывая между ними расстояние вглубь, — то, что обозначается словами «речь», «доброта», Желание, — несводимо к тому расстоянию, которое, пользуясь синоптическим методом, устанавливает между различными терминами синтетическая способность разумения. Я не есть случайное образование, благодаря которому Самотождественное и Иное (логические детерминанты бытия) могут, кроме того, отражаться в мышлении. «Мышление». Я необходимы для того, чтобы в бытии возникла инаковость. Необратимость отношения может состояться, только если отношение уже сложилось, выполнилось одним из его участников как движение трансценденции, как преодоление дистанции, а не как регистрация или психологическое переживание по поводу этого движения. «Мышление», «интериорность» — это трещина в бытии, порождение (а не отражение) трансценденции. Это отношение мы познаем — и это весьма показательно — лишь по мере того, как сами его создаем. Инаковость возможна, только если она исходит из «я».

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

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

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

либо в системе. Это не я не подчиняюсь системе, как полагал Кьеркегор, а Другой.

3. Трансценденция не есть отрицание

Движение трансценденции отличается от отрицания, посредством которого неудовлетворенный человек отвергает условия своего существования. Отрицание предполагает человека устроенного, обосновавшегося в каком-то месте, где он ощущает себя «дома»; оно — экономический факт, если следовать этимологии этого прилагательного [9]. Труд преобразует мир, но делает это, опираясь на мир, который преобразует. Труд, которому материя оказывает сопротивление, извлекает пользу из сопротивления. Сопротивление присуще и Самотождественному. Отрицающий и то, что он отрицает, полагают себя вместе, образуя систему, иначе говоря, тотальность. Врач, завидующий карьере инженера, бедняк, жаждущий богатства, больной, страдающий от своей болезни, меланхолик, впадающий в тоску из-за пустяка, — все они противостоят своим условиям, оставаясь в границах, очерченных их собственными горизонтами. «Иначе» и «не здесь», которых они хотели бы достичь, все еще связаны с отвергаемым «здесь». Отчаявшийся человек, жаждущий небытия или вечной жизни, полностью отрицает этот мир; однако смерть для замышляющего самоубийство и для верующего остается событием драматическим. Бог всегда призывает нас к Себе слишком рано. Мы хотим оставаться в этом мире. Ужас перед абсолютно неизвестным, в которое ведет нас смерть, свидетельствует о границах отрицания [10]. Такой способ отрицания, когда мы постоянно укрываемся в том, что отвергаем, выявляет черты Самотождественного, или Я. Инаковость отвергаемого мира не есть инаковость Чужестранца, это — инаковость родины, которая принимает нас и защищает. Метафизика не совпадает с отрицанием.

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

превращается ни в отступничество, ни в исступление.

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

4. Метафизика предшествует ОНТОЛОГИИ

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

осуществлении. Однако если бы это обращение к истокам оставалось онтологической ступенью, экзерсисом свободы, теорией, то такое движение стало бы регрессией к бесконечности. Критическая интенция как бы уводит за пределы и теории и онтологии: критика не сводит Другого к Самождественному, как это делает онтология, а ставит осуществление Самождественного под вопрос. Оспаривание Самождественного — которое не может иметь места в эгоистической спонтанности Самождественного — совершается Другим. Это оспаривание моей спонтанности и самим фактом присутствия Другого зовется этикой. Чуждость Другого — его несводимость к Я, к его мыслям и собственности — проявляется именно как оспаривание спонтанности «я», как этика. Метафизика, трансценденция — это приятие Другого Самождественным, Другого моим Я — конкретно осуществляется как оспаривание Само-тождественного Другим, иными словами, как этика, выражающая критическую сущность познания. А поскольку критика идет впереди догматизма, то метафизика обладает приоритетом перед онтологией.

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

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

Каким же образом посредники могут уменьшать интервалы между бесконечно отдаленными друг от друга терминами? Не являются ли эти расстояния и между вехами абсолютно непреодолимыми? Если внешнее, чуждое бытие доверилось посредникам, значит где-то свершилось великое «предательство». Что касается вещей, то они «сдаются» при формировании понятий. Людьюми же можно овладеть только с помощью террора, отдающего свободного человека во власть другого. Если говорить о вещах, то задача онтологии заключается в том, чтобы постичь отдельный экземпляр (существующий в одиночестве) не в его индивидуальности, а в его всеобщности (единственное, что доступно науке). Отношение

к Другому осуществляется только с помощью третьего термина, который я нахожу в себе. Стало быть, идеал сократовской истины основывается на сущностной самодостаточности Тождественного, на его идентификации с собственной самостью, на присущем ему эгоизме. Философия — это эгология.

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

Феноменологическое опосредование предлагает иной путь, где «онтологический империализм» оказывается еще более ощутимым. Именно бытие сущего является медиумом истины. Истина, имеющая отношение к сущему, предполагает изначальную открытость бытия. Утверждение, что истина сущего проистекает из открытости бытия, в любом случае означает, что его интеллигибельность следует не из нашего с ним совпадения, а из несовпадения. Сущий бывает понят в той мере, в какой мышление превосходит его, чтобы определить его в соответствии с горизонтом, на котором он вырисовывается. Начиная с Гуссерля, феноменология как таковая выдвигает идею горизонта, который здесь играет ту же роль, какую в классическом идеализме играло понятие; сущий возникает на основе, которая, опираясь на понятие, превосходит его как индивида. Но то, что управляет несовпадением сущего и мышления, то есть бытие сущего, гарантирующее независимость и чуждость сущего, это общая фосфоресценция, свечение, щедрое цветение. Существование существующего превращается в интеллигибельность, его независимость — это возвращение благодаря свечению. Подступать к сущему, исходя из бытия, значит давать ему возможность существовать и одновременно познавать его. Именно благодаря пустоте и «ничто» существования, которое всё — свечение и фосфоресцирование, разум овладевает существующим. С помощью излучающих свет бытия и горизонта сущий обретает силуэт, теряя при этом свое лицо, и взывает к разумению. Из «Бытия и времени» [11] можно поддержать всего лишь один тезис: бытие неотделимо от понимания бытия (которое протекает как время), бытие призвано стать субъективностью.

Приоритет хайдеггеровской онтологии [12] 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 господствовать над ним (отношение познания), подчиняет справедливость свободе. Если свобода указывает способ, как оставаться Самотождественным в лоне Другого, то знание (где сущий отдается при посредничестве безличностного бытия) заключает в себе наивысший смысл свободы. Свобода может противостоять справедливости, предполагающей обязательства по отношению к сущему, отказывающемуся жертвовать собой, по отношению к Другому, который в этом смысле является сущим в наивысшей степени. Хайдеггеровская онтология подчиняет любое отношение с сущим отношению с

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

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

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

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

Другому отношению с бытием вообще, даже если она противится одержимости техникой, вытекающей из забвения бытия, сокрытого сущим, остается в плену анонимности и в конечном счете неизбежно ведет к другому насилию, к имперскому владычеству, к тирании.

Тирания эта не является простым распространением власти техники на отчужденных людей. Она восходит к «душевному состоянию» язычника, к укорененности в почве, к почитанию, которое люди поработанные могут испытывать по отношению к своим господам. Бытие до сущего, онтология до метафизики — это свобода (пусть даже в теории) до справедливости: таково движение, совершаемое внутри Самотождественного прежде, чем возникнет обязательство по отношению к Другому.

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

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

5. Трансценденция как идея Бесконечного

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

Такое отношение между Тождественным и Иным — когда трансцендирование отношения не разрывает налагаемых отношением связей, однако эти связи не объединяют Тождественное и Иное в некое Целое, — действительно зафиксировано в ситуации, описанной Декартом, где «я мыслю», отделенное от Бесконечности, которую оно не в состоянии включить в себя, тем не менее соотносится с ней; это отношение определяется как «идея бесконечности». Разумеется, вещи, математические понятия и понятия морали, если следовать Декарту, представлены нам с помощью их идей и вместе с тем отличны от них. Однако идею бесконечности отличает то, что ее *ideatum* непременно превосходит свою идею, в то время как для вещей не исключается полное совпадение их «объективной» и «формальной» сторон; что касается всех других идей, кроме идеи бесконечности, то мы, строго говоря, можем постигать их своими силами. Оставляя пока в стороне вопрос о подлинном значении существования в нас идей вещей и не поддерживая картезианскую аргументацию, с помощью которой доказывалось существование, отделенное от Бесконечности в силу конечности существа, имеющего идею бесконечности (поскольку нет особого смысла доказывать существование, описывая ситуацию, предшествующую доказательству и постановке проблем существования), важно подчеркнуть, что трансценденция Бесконечности по отношению к «я», отделенному от нее и мыслящему ее, измеряет, если можно так сказать, самое ее бесконечность. Расстояние, разделяющее *ideatum* и идею, является здесь содержанием самого *ideatum*. Бесконечность свойственна трансцендирующему бытию, поскольку оно трансцендирует; бесконечность — это абсолютно другое. Трансцендирующее является единственным *ideatum*, о котором мы имеем лишь идею, оно бесконечно удалено от своей идеи, оно вне ее, поскольку бесконечно.

Мыслить бесконечность, трансцендирующее, Чуждого — это не то же самое, что мыслить объект. Однако мыслить то, что не имеет черт объекта, значит на деле совершать действие, более масштабное и более существенное, чем мышление. Расстояние трансценденции не равноценно расстоянию, которое во всех наших представлениях отделяет акт мышления от его объекта, поскольку расстояние, на котором находится объект, не исключает, но в действительности включает в себя обладание объектом, иными словами, «снятие» его бытия. «Интенциональность» трансценденции уникальна в своем роде. Различие между объективностью и трансценденцией будет служить общим ориентиром во всех наших дальнейших анализах. Об этом наличии в мышлении идеи, *ideatum* которой превосходит возможности мышления, сообщает не только Аристотель в своих суждениях об активном интеллекте — о нем часто речь ведет и Платон. В противовес мышлению того, кто «всегда рассудителен» [13], он говорит о значении неистовства, этого дара Божьего, об «окрыленном мышлении» [14], причем неистовство здесь не носит иррационального характера. Оно есть следствие «божественного отклонения от того, что обычно принято» [15]. Четвертая ступень неистовства — это сам разум, возвышающийся до идей, мышление в самом высоком смысле этого слова. Одержимость божественного происхождения — энтузиазм — не иррациональна; она — конец самодостаточного, или внутреннего, мышления (что мы позже назовем «экономикой»), начало подлинного опыта новизны, ноумена, иными словами — Желания.

Картезианское понятие идеи Бесконечности обозначает отношение к бытию, которое сохраняет свой абсолютно экстериорный характер по отношению к тому, кто его мыслит. Это понятие подразумевает контакт с незыблемым, не нарушающий целостности того, с чем соприкасаются. Утверждать наличие в нас идеи бесконечности значит признавать сугубо абстрактным и формальным противоречие, которое заключает в себе идея метафизики и которое Платон приводит в «Пармениде» [16]: отношение к Абсолюту делает Абсолют относительным. Радикальная экстериорность внешнего бытия не исчезает только оттого, что оно проявляет себя вовне: оно «оправдываемся» благодаря тому отношению, в котором присутствует. Однако бесконечное расстояние до Чуждого, несмотря на сближение с ним посредством идеи бесконечности, сложная структура отношения несхожести, которую обозначает эта идея, должны быть описаны. Нельзя удовлетворяться формальным отличением ее от объективации.

Теперь следует определить термины, которые будут свидетельствовать о деформализации или конкретизации того понятия, на первый взгляд бессодержательного, каковым является идея бесконечного. Присутствие Бесконечного в конечном, наибольшего в наименьшем, вызванное идеей Бесконечного, возникает в качестве Желания. Все происходит не так, как если бы Желание удовлетворялось, овладев Желаемым; на деле Желание Бесконечного возбуждается желаемым, вместо того, чтобы им удовлетвориться. Абсолютно бескорыстное желание есть доброта. Однако Желание и доброта конкретно предполагают отношение, в котором Желаемое отвергает «негативность» Я, проявляющую себя в Самождественном, во власти, в агрессии. Именно это позитивно свершается как овладение миром, который я могу даровать Другому, то есть как присутствие перед Лицом. Присутствие перед Лицом, моя устремленность к Другому могут побороть алчность взгляда, если только они становятся великодушием, неспособным обращаться к другому, ничего не имея за душой. Это отношение по ту сторону вещей, становящееся отныне, по мере возможности, общим

для всех, то есть таким, о котором можно говорить, есть отношение речи. То, как нам предстает Другой, превосходя идею Другого во мне, мы действительно называем Лицом. Способ этот состоит не в том, чтобы тематизироваться под моим взглядом, выступать как совокупность черт, создающих образ. Лицо Другого постоянно разрушает и превосходит предъявляемый мне пластический образ, выходит за его пределы, разрушая и адекватную идею, соразмерную моим представлениям и собственному *ideatum*. Оно проявляется не через эти качества, а *καθ'αυτο* [17]. Оно выражает себя. Лицо, вопреки современной онтологии, приносит с собой понятие истины, которая является не раскрытием безличной Нейтральности, а выражением: бытийствующий прорывается сквозь оболочки и всеобщности бытия, чтобы предъявить в присущей ему «форме» целостность своего «содержания», чтобы, в конечном счете, снять различие между формой и содержанием (что достигается не какими-то изменениями тематизирующего познания, а именно путем переворачивания «тематизации» в речи). Условие истины и теоретического заблуждения — это слово Другого, его выражение в слове, что заранее предполагается ложью как таковой. Но главное содержание выражения — само это выражение. Обращаться к Другому с помощью слов значит принимать то, как он себя выражает, постоянно преодолевая идею, которую могло иметь о нем мышление. Это значит принимать Другого за пределами возможностей Я; а это как раз и есть: иметь идею бесконечности. Но это значит также и получать урок. Отношение к Другому, или Дискурс, является отношением «неаллергическим», этическим, но оно же, добровольно принятое, является также и научением. Однако такое научение не возвращает нас к маевтике [18]. Оно приходит извне и приносит с собой то, чем я до этого не обладал. В процессе ненасильственной транзитивности происходит богоявление самого лица. Аристотелевский анализ интеллекта, который обнаруживает действующий интеллект, приходящий через открытые двери, абсолютно внешний и который при этом конституирует суверенную деятельность разума, ничуть ее не компрометируя, уже заменил маевтику транзитивной деятельностью наставника, поскольку разум, не изменяя себе, способен также и принимать.

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

Понятие лица, на которое мы будем ссылаться на протяжении всего нашего труда, открывает новые перспективы: оно отсылает нас к понятию смысла, предшествующего моему *Sinngebung* [19] и, следовательно, независимого от моей инициативы и моей власти. С точки зрения философской оно означает, что бытийствующий предшествует бытию, что существует экстериторность, не призывающая ни к власти, ни к обладанию, экстериторность, которая не сводится, как это было у Платона, к внутреннему содержанию воспоминания и которая вместе с тем сохраняет приемлющее ее «я». Наконец, понятие лица позволяет описать понятие непосредственного. Философия непосредственного не реализовалась ни в идеализме Беркли, ни в современной онтологии. Говорить, что сущий обнаруживается лишь в открытости бытия, значит утверждать: мы никогда не сталкиваемся с сущим непосредственно. Непосредственное — это всегда запрос и, если можно так выразиться, императив языка. Понятие контакта не отражает специфики непосредственного отношения. Контакт — это уже тематизация и отсылка к горизонту. Непосредственное же — это

пребывание лицом-к-лицу.

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

Б. Отделение и речь

1. Атеизм или воля

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

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

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

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

Кажется, что мыслящее бытие сразу же предстает взгляду как интегрированное в единое целое. В действительности же оно интегрируется, лишь если оно мертво. Жизнь оставляет его внутренне замкнутым, дает ему отпуск, отсрочку, которая и есть интериорность. Тотализация осуществляется только в истории — в истории, пишущейся историографами, то есть живущими позже, пережившими. Она основывается на утверждении и убежденности, что хронологический порядок истории, создающейся историками, вычерчивает линию бытия-в-себе, аналогичную природе. Время всеобщей истории остается как бы онтологическим фоном, где отдельные существования теряются либо идут в счет и где хотя бы резюмируются их сущности. Рождение и смерть как разделяющие их точечные мгновения включаются в универсальное время историка, «пережившего». Интериорность как таковая есть «ничто», «чистое мышление», и только оно. Во времени историографа интериорность это не-бытие, где все возможно, поскольку нет невозможного, — это «абсолютная возможность» безумия. Возможность, которая не является сущностью, то есть

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

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

В тотальности историографа смерть Другого это конец, точка, где отдельное бытие погружается в тотальность, где, следовательно, умереть означает быть превзойденным, остаться в прошлом; это момент, с которого отдельное бытие продолжается в накопленном им наследии. Однако психика выстраивает существование, восстающее против участи оказываться «ничем кроме прошлого»; интериорность — это отказ превращаться в полную пассивность, фигурируя лишь в чужих бухгалтерских подсчетах. Боязнь смерти — именно в этой невозможности конца, в двойственности времени, которого уже нет, и таинственного времени, которое еще остается. Смерть, следовательно, не сводится к концу бытия. Это «еще остается» радикальным образом отличается от будущего, которое мы принимаем, проецируем и, в определенной мере, выводим из самих себя. Для бытия, у которого все происходит в соответствии с проектами, смерть является абсолютным событием, абсолютным *a posteriori*, неподвластным никакой силе, даже отрицанию. Смерть это тревога, поскольку бытие, умирая, кончаясь, не кончается. Времени больше нет, то есть нельзя сделать ни шагу никуда; человек идет туда, куда идти невозможно, ему нечем дышать: но до каких пор? Несоотнесенность с общим временем истории означает, что смертное существование разворачивается в направлении, которое не параллельно историческому времени и не расположено относительно этого времени, как оно расположено по отношению к абсолютному. Вот почему жизнь между рождением и смертью не является ни безумием, ни абсурдом, ни бегством, ни малодушием. Жизнь протекает в собственном измерении, где она имеет смысл и где может иметь смысл победа над смертью. Эта победа не есть новая возможность, открывающаяся после конца всех

возможностей, она — воскресение в сыне, объемлющее разрыв, произведенный смертью. Смерть — удушье, вызванное невозможностью возможного, — прокладывает путь к потомкам. Продолжение рода — это еще и сугубо личное отношение, хотя оно и не дается «я» в качестве возможности [21].

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

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

Начало и конец как точки универсального времени сводят «я» к третьему лицу, которое и воспринимает переживший. Интериорность же существеннейшим образом связана с первым лицом, с «я». Отделение является радикальным только если каждое существо имеет свое время, иными словами, свою интериорность, если каждое отдельное время не поглощается временем универсальным. Благодаря измерению интериорности бытие избегает концептуализации и сопротивляется тотализации. Это — необходимый отказ от идеи Бесконечности, которая сама по себе не совершает данного отделения. Психическая жизнь, делающая возможными рождение и смерть, является измерением в бытии, измерением несущностного, по ту сторону возможного и невозможного. Она — не в истории. Прерывность внутренней жизни прерывает историческое время. При познании бытия тезис о примате истории может быть принят лишь ценой принесения в жертву интериорности. Данная работа предлагает иной взгляд на эту проблему. Реальность не может определяться лишь одной своей исторической объективностью, она определяется также и внутренними намерениями, неким таинством, прерывающим историческое время. Плюрализм общества возможен только благодаря этому таинству Он свидетельствует о таинстве. Мы испокон веков знаем, что нельзя составлять себе идею человеческой тотальности, поскольку люди обладают внутренней жизнью, которая невидима для тех, кто, однако, постигает глобальные движения человеческих групп. Доступ к социальной реальности, основывающийся на отделении Я, не поглощается «всеобщей историей», где проявляются одни лишь тотальности. Отправляющийся от отделившегося Я опыт Другого остается источником смысла при постижении тотальности, подобно тому, как конкретное восприятие остается определяющим фактором в построении смыслов научных миров. Хронос,

воображающий, будто он пожирает божество, на деле заглатывает лишь камень.

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

Этот интервал для жизни — не то, что сила — для действия. Его необычность заключается в том, что он находится между двумя временами. Мы предлагаем называть это измерение мертвым временем. Разрыв в исторической, тотализированной длительности, о котором свидетельствует мертвое время, это такой же разрыв, какой творчество производит внутри бытия. Прерывность картезианского времени, требующая постоянно вершащегося творчества, говорит о множественности, о разбросанности творений. Каждый момент исторического времени, в который начинается действие, это, в конечном счете, рождение и разрыв: следовательно, это разрыв исторического времени, времени поступков, а не волений. Для реальности внутренняя жизнь — это единственный способ существовать в качестве множественности. В дальнейшем мы более подробно проанализируем это отделение, которое есть самость, обратившись к его фундаментальному феномену — наслаждению (*jouissance*) [22].

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

Разумеется, величайшее достижение творца — дать жизнь существу, способному на атеизм, существу, которое, не являясь *causa sui* [23], независимо во взглядах и речах, и оно — у себя. Мы называем волей бытие, обусловленное таким образом, что оно, не будучи *causa sui*, является первичным по отношению к своей причине. Возможностью такого положения дел является психика.

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

Именно психика, а не материя, привносит принцип индивидуации. Особенность *тобе τι* [24] не мешает особым существам соединяться в целое, существовать в соответствии с тотальностью, в которой их особенность растворяется. Индивиды, подпадающие под это расширенное понятие, благодаря ему становятся единым; понятия в их иерархии — это также единое; их множественность образует целое. Если индивиды, относящиеся к этому расширяющемуся понятию, обязаны своей индивидуальностью случайному либо сущностному атрибуту, то этот атрибут ничего не противопоставляет содержащемуся в этой множественности единству. Оно будет актуализироваться в познании безличного разума, который интегрирует особенности индивидов, становясь их понятием или тотализируя их через историю. Нам никогда не достичь абсолютного интервала отделения путем

различия членов множественности с помощью какой бы то ни было качественной спецификации, пусть даже самого высокого свойства, как в «Монадологии» Лейбница, где монадам присуще различие, без которого они были бы неотличимы одна от «другой» [25]. Кроме того качества, различия отсылают к общности родов. Монады, эти отголоски божественной субстанции, образуют тотальность в мышлении. Множественность, необходимая для дискурса, зависит от интериорности, каждый момент которой «одарен особо», от психики, от ее эгоистической, чувствительной направленности на самое себя. Восприимчивость лежит в основании эгоизма «я». Речь идет о чувствующем, а не о чувственно воспринимаемом. Человек как мера всех вещей — то есть сам ничем не измеряемый, — сравнивающий все вещи, но сам не подлежащий сравнению, утверждает себя в чувстве ощущения. Чувство разрушает любую систему: Гегель положил в основание своей диалектики чувствуемое, а не единство чувствующего и чувствуемого в чувствовании. И не случайно в «Теэтете» [26] тезис Протагора близок тезису Гераклита: словно для того, чтобы парменидовское бытие могло рассеяться в становлении и развертываться иначе, не как объективный поток вещей, требовалась уникальность обладающего ощущением человека. Множественность ощущающих была бы тогда тем самым способом, с помощью которого возможно становление, где мышление обнаруживало бы не просто бытие в движении, подчиняющееся универсальному закону — генератору единства. Становление тем самым обретает характер понятия, радикально противоположного понятию бытия, оно обозначает сопротивление любой интеграции, выраженное в образе потока, в который, согласно Гераклиту, нельзя войти дважды, а согласно Кратилу — даже ни разу. Понятие становления, разрушающее парменидовский монизм, возникает лишь на основе особенности ощущения.

2. Истина

Далее мы покажем, каким образом отделение, или самость, изначально возникает в наслаждении счастьем, каким образом в этом наслаждении отдельное бытие утверждает свою независимость, которая ни диалектически, ни логически ничем не обязана Другому, остающемуся трансцендентным по отношению к ней. Эта абсолютная независимость, которая полагается без противостояния и которую мы назвали атеизмом, не исчерпывает своей сущности в формализме абстрактного мышления. Она реализуется в полноте экономического существования [27].

Однако атеистическая независимость отдельного бытия, не противостоящая идее бесконечности, которая указывает на это отношение, делает возможным только это отношение. Атеистическое отделение требуется идеей бесконечного, которая, между тем, диалектически не порождает отдельное бытие. Идея бесконечного — как отношение между Самотождественным и Другим — не снимает отделения. Последнее выражается в трансценденции. В самом деле, Самотождественный может воссоединиться с Другим только в-полном случайностей и риска поиске истины, а не опершись о него в условиях гарантированной надежности. Без отделения не было бы истины, а было бы только бытие. Истина — контакт, более слабый, чем прикосновение, осуществляемый с риском неведения, иллюзий и ошибок, — не уничтожает «расстояние», не выливается в союз познающего с познаваемым, не приводит к тотальности. Вопреки утверждениям философии

существования, этот контакт не питает предварительная укорененность в бытии. Поиск истины разворачивается в явлении форм. Отличительный характер форм как таковых как раз и является их богоявлением на расстоянии. Укорененность, изначальная, предсуществующая связь могла бы поддерживать причастность как одну из высших категорий бытия, но понятие истины обозначает предел этого порядка. Быть причастным значит соотноситься с Другим: определенным образом, поддерживать и развивать собственное бытие, никогда и ни в чем не теряя при этом контакта с Другим. Разорвать причастность значит, конечно же, сохранить контакт, но уже не выводить свое бытие из этого контакта: видеть, не будучи видимым, как Гигес [28]-[29]. Для этого надо, чтобы существо, будь оно даже частью целого, получало свое бытие от себя, а не от своих границ — от своего определения, — существовало бы самостоятельно, независимо ни от отношений, определяющих его место в бытии, ни от признания его Другим. Миф о Гигесе — это, собственно, миф о Я и об интериорности, существующих неузнанными. Конечно, они — возможность всех преступлений, остающихся безнаказанными, но такова цена, которую следует платить за интериорность, цена отделения. Внутренняя жизнь, «я», отделение — это утрата корней, не-участие и, следовательно, двойная возможность: совершить ошибку или прийти к истине. Познающий субъект не является частью целого, поскольку он ни с чем не граничит. В своем порыве к истине он не стремится обозначить недостающее ему бытие. Истина предполагает отдельное, автономное бытие: стремление же к истине — это такое отношение, которое не основано на устранении потребности. Стремиться к истине и достигать ее — значит быть в отношении не потому, что мы определяем себя через нечто иное, отличное от нас самих, а потому что, в определенном смысле, мы не испытываем нехватки.

Однако стремление к истине является событием более фундаментальным, чем достижение теории, хотя теоретическое исследование и представляет собой особую форму того отношения к внешнему миру, которое называется истиной. Поскольку отделение отделившегося бытия не было относительным, не было движением удаления относительно Другого, а осуществилось в психике, то связь с Другим не представляет собой простого возвратного движения к нему: она есть движение к нему, руководствующееся Желанием, от которого теория получает внешний характер своих понятий. Ведь идея экстериорности, направляющая поиск истины, возможна только как идея Бесконечного. Превращение души во что-то внешнее, либо в абсолютно иное, либо в Бесконечное не выводится из идентичности самой этой души, поскольку оно несоразмерно этой душе. Идея бесконечного не проистекает, следовательно, ни из Я, ни из присущей «я» потребности, точно определяющей его пустоты. В ней движение начинается с мыслимого, а не с мыслящего. Такая инверсия предоставляет уникальный способ познания — познания без какого бы то ни было *a priori*. Идея Бесконечного обнаруживает себя — и этим все сказано. Естественной религии не существует. Но это исключительного рода познание не становится тем самым объективным. Бесконечное не есть «объект» познания (в противном случае познание уподоблялось бы взгляду наблюдателя), оно — желаемое, то есть то, что вызывает Желание, то, к чему можно приблизиться с помощью мышления, в каждое мгновение мыслящего более того, что оно мыслит. Но тем самым бесконечное не становится огромным объектом, выходящим за горизонт наблюдения. Или, точнее: бесконечность бесконечного измеряет Желание, поскольку оно отмеряет посредством самой невозможности измерения. Отмеренное Желанием непомерное — это лицо. Но именно здесь мы обнаруживаем

различие между Желанием и потребностью. Желание есть стремление, вызываемое Желаемым: оно рождается от своего «объекта», оно — откровение, в то время как потребность — это пустота Души, исходящая от субъекта.

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

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

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

Это — Желание, которое не получает удовлетворения не потому, что оно вызвано не знающим утоления голодом, а потому, что оно вообще не взывает к насыщению. Желание ненасытное — но не оттого, что мы конечны. Можно ли толковать платоновский миф о любви, этой дочери изобилия и бедности, как скудость самого богатства; не как жажду того, что было утрачено, но как абсолютное Желание, рождающееся в человеческом бытии, которое владеет собой и, следовательно, прочно стоит «на ногах»? Разве Платон, отвергая миф о двуполых существах, представленный Аристофаном, не предвидел уже не-

ностальгический характер Желания и философии, говоря об автохтонном существовании, а не об изгнании; желания как эрозии абсолютного в бытии в силу присутствия Желанного, присутствия, раскрывающегося, следовательно, как откровение, внедряющего Желание в бытие, которое, отделившись, ощущает себя автономным?

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

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

3. Речь

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

Познание объектов не создает отношения, члены которого были бы вне отношения. Сколь бы бескорыстным ни оставалось объективное познание, на нем так или иначе — печать того, каким именно образом познающее бытие соприкасалось с Реальностью. Признавать истину в качестве обнаружения значит соотносить ее с горизонтом того, кто обнаруживает. Платон, отождествляющий познание и видение, подчеркивает в «Федре», в мифе о крылатой колеснице, движение души, созерцающей истину, и относительность истинного перед лицом этого бега. Обнаружение бытия происходит по отношению к нам, а не по отношению к αὐτοῦ. Согласно классической терминологии, чувствительность, тяготение к чистому опыту, восприимчивость бытия перерастают в познание, только если подвергаются

переработке с помощью рассудка. Согласно же современной терминологии, мы познаем только относительно того или иного проекта. В работе мы достигаем этого в связи с поставленной нами целью познания. О подобной модификации, которую познание привносит в Единое, утрачивая в познании его единство, Платон уже говорил в «Пармениде». Познание, взятое в абсолютном смысле этого слова, чистый опыт другого бытия должны поддерживать другое бытие καθ'αυτο.

Если объект соотносится с проектом и с деятельностью познающего, это потому, что объективное познание является отношением с постоянно преодолеваемым и постоянно подлежащим интерпретации бытием. Вопрос «что это такое?» относится к «этому» как к «тому». Ведь познавать объективно значит познавать историческое, то есть факт, уже совершившееся, уже преодоленное. Историческое не определяется прошлым — и историческое и прошлое определяются в качестве тем, о которых можно говорить. Они подвергаются тематизации именно потому, что уже не говорят. Историческое всегда отсутствует в самом своем присутствии. Этим мы хотим сказать, что историческое исчезает за своими проявлениями — его явление всегда поверхностно и противоречиво, его истоки, его начала — всегда в другом месте. Историческое — это феномен, реальность без реальности. Течение времени, и котором, согласно кантианской схеме, возникает мир, не имеет истока. Этот утративший свое начало анархический (an-archique) мир — мир феноменов — не отвечает поиску истины, но его хватает на наслаждение, которое есть сама достаточность, несколько не задеваемая уловками, к каким прибегает экстериторность, препятствуя разысканию истины. Однако этот мир наслаждения не удовлетворяет метафизическим запросам. Познание того, что тематизировано, есть лишь постоянно возобновляющаяся борьба против всегда возможных мистификаций факта, но одновременно и преклонение перед фактом, то есть обращение к тому, что больше не говорит и что представляет собой непреодолимую множественность значений и их искажений. Либо такое познание призывает познающего к нескончаемому психоанализу, к безнадежному поиску подлинного истока хотя бы в себе самом, к попыткам пробуждения.

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

Этот способ разрушать форму, адекватную Самотождественному, чтобы предстать Другим, значит иметь смысл, означать. Представить себя, означив, значит говорить. Это присутствие, утверждаемое в присутствии образа как места фиксирующего вас взгляда, есть высказанное. Таким образом, значение, или выражение, выделяется на фоне всего того, что дано интуитивным образом, именно потому, что означать не есть давать. Значение — это не идеальная сущность или отношение, открывающееся интеллектуальной интуиции подобно тому, как ощущение открывается взгляду. Значение, по существу, это присутствие экстерности. Речь не является простой модификацией интуиции (или мышления), она представляет собой изначальное отношение к внешнему бытию. Это не досадный недостаток существа, лишённого интеллектуальной интуиции, — как если бы интуиция, представляющая собой одиночное мышление, была моделью непосредственности в отношении. Речь — это производство смысла. Смысл не производится как идеальная сущность — он выговаривается и передается посредством присутствия, и передача эта не сводится к чувственной или интеллектуальной интуиции, являющейся мышлением Самотождественного. Придавать смысл своему присутствию — это событие, не сводимое к очевидности. Оно не включается в интуицию. Оно является одновременно присутствием, более непосредственным, чем зримое проявление, и дальним присутствием — присутствием другого, доминирующим присутствием того, кто его принимает, кто приходит свыше, непредвиденный и, следовательно, являющий свою новизну. Это присутствие — свободное от обязательств присутствие существующего, который может солгать, то есть он владеет предлагаемой им темой, не имея возможности скрыть за ней свою привилегию собеседника, всегда вступающего в борьбу с открытым забралом. Через прорези в маске вас пронзают глаза, речь глаз, без утайки. Взгляд не просто сверкает, он говорит. Право выбора между истиной и ложью, между искренностью и скрытностью принадлежит исключительно тому, кто в отношении придерживается абсолютной открытости, находится в той абсолютной открытости, которая не может таиться.

Действие не выражает. Оно имеет смысл, но оно отсылает к действующему в его отсутствие. Постичь кого-то через его труды значит, как взломщику, ворваться в сферу его интериорности: другой застигнут в своем внутреннем мире; там он, конечно, представлен, но не выражает себя так же, как это происходит с историческими персонажами [30]. Продукты деятельности сообщают о своем авторе, но косвенно, в третьем лице.

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

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

Абсолютный опыт не есть обнаружение. Обнаруживать, исходя из субъективного горизонта, значит упускать из виду ноумен. Только «собеседник» является понятием чистого опыта, когда другой вступает в отношение, непременно оставаясь *каθ'αυτο*; здесь он выражает себя, причем нам не приходится обнаруживать его с некоей «точки зрения», в заимствованном свете. «Объективность», к которой стремится подлинное знание,

складывается по ту сторону объективности объекта. Представляющий себя полностью независимым от любого субъективного момента — это собеседник, которому свойственно исходить из себя, быть чуждым мне и тем не менее предстать перед моим «я».

Однако отношение с этой «вещью в себе» находится не на пределе познания, начинающегося как конституирование «живого тела», согласно известному анализу Гуссерля в пятом «Картезианском размышлении». Конституирование тела Другого в том, что Гуссерль называет «примордиальной сферой», «трансцендентальное соединение» таким образом конституированного объекта с моим телом, телом, ощущаемым им самим изнутри как «я могу», понимание этого тела другого как alter ego: в действительности здесь за каждым этапом, который принято считать дескрипцией конструирования, скрываются изменения конституирования объекта в связи с Другим; это конституирование является столь же изначальным, что и конституирование, которое стремятся из него вывести. Примордиальная сфера, соответствующая тому, что мы называем Само-тождественным. поворачивается к абсолютно другому, только внимая призыву Другого. Раскрытие по отношению к объективирующему познанию представляет собой настоящую инверсию. Разумеется, у Хайдеггера сосуществование утверждается как отношение с «другим», не сводимое к объективному познанию, но, в конечном счете, оно тоже основывается на отношении к бытию вообще, на понимании, на онтологии. Хайдеггер с самого начала полагает это основание бытия в качестве горизонта, в котором возникает любой сущий, как если бы горизонт и идея предела, которую он в себе заключает и которая свойственна видению, были высшей точкой отношения. Более того, у Хайдеггера интересубъективность есть сосуществование, мы, предшествующее и Я и Другому; интересубъективность у него нейтральна. Отношение лицом-к-лицу одновременно утверждает общество и дает возможность поддерживать отдельное «я».

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

Благодаря идеям, которые независимо одна от другой были высказаны в «Метафизическом дневнике» Габриэля Марселя и в работе «Я и Ты» Бубера, отношение к Другому как несводимое к объективному познанию утратило свой необычный характер, — какова бы ни была позиция, которую можно занимать в отношении систематического развития этих идей. Бубер провел различие между отношением к Объекту, руководствующимся практикой, и диалогическим отношением, которое постигает Другого как Ты, как партнера и друга. Он скромно утверждал, что нашел это положение, центральное в его работах, у Фейербаха [31]. В действительности же эта идея обрела все свое значение в творчестве Бубера, именно здесь она предстала как важнейший вклад в современную философию. Тем не менее можно

задаться вопросом, не ставит ли Другого обращение на «ты» в отношении взаимности и не является ли эта взаимность изначальной? С другой стороны, отношение Я — Ты все еще сохраняет у Бубера формальный характер: оно в равной мере может соединять как человека с человеком, так и человека с вещами. Формализм отношения Я — Ты не определяет никакой конкретной структуры. Это отношение есть событие (Geschehen), потрясение, понимание, однако оно не дает возможности трактовать жизнь (разве что — как душевное расстройство, срыв.

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

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

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

учитель, преодолевает хаотичность факта.

Язык не обуславливает сознания на том основании, что он обеспечивает самосознанию воплощение в объективном творении — языке, как считают гегельянцы. Экстериорность, которую язык обозначает, — отношение к Другому, — не походит на экстериорность произведения, поскольку объективная экстериорность произведения уже находится в мире, создаваемом языком, то есть трансценденцией.

4. Риторика и несправедливость

Не всякая речь имеет отношение к экстериорности.

В наших речах мы чаще всего обращаемся не к нашему собеседнику, наставнику, а к объекту или к ребенку либо к обычному человеку [32], как говорил Платон. Наши педагогические или психагогические [33] дискурсы — это риторика в устах того, кто лукавит со своим ближним. Вот почему софистическое искусство является таким феноменом, по отношению к которому определяется подлинный дискурс, касающийся истины, то есть философский дискурс. Риторика, которая присутствует в любом дискурсе и которую философский дискурс стремится преодолеть, противится дискурсу (или ведет к нему — педагогике, демагогии, психагогии). Она стремится приблизиться к Другому не прямо, а окольным путем; конечно, не как к вещи — поскольку риторика остается речью и, при всех своих уловках, идет к Другому, добиваясь его согласия. Однако специфическая природа риторики (пропаганды, лести, дипломатии и т. п.) заключается в том, что она коррумпирует эту свободу. Именно поэтому она и является насилием *par excellence*, то есть несправедливостью. Здесь речь идет о насилии не по отношению к чему-то инертному, тогда оно не было бы насилием, а по отношению к свободе, которая, именно как свобода, должна быть неподкупной. Риторика превращает свободу в категорию — создается впечатление, что она судит о свободе, как о природе, задавая по поводу нее вопрос, содержащий противоречие уже в своих терминах: «какова природа этой свободы?».

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

Этот абсолютный опыт, осуществляемый лицом-к-лицу, когда собеседник выступает в качестве абсолютного бытия (то есть бытия, не подпадающего ни под какие категории), по Платону, не может быть мыслим без посредничества Идей. Безличные отношения и дискурс, казалось бы, соответствуют одиночному дискурсу или разуму, душе, беседующей с собой.

Но разве платоновская идея, в понимании самого философа, равнозначна идеализированному, достигнутому совершенству объекту? Не является ли родство между Душой и Идеями, провозглашаемое в «Федоне». всего лишь идеалистической метафорой, выражающей проницаемость бытия для мышления? Сводится ли идеальность идеала к непомерному возрастанию качеств, ведет ли она нас туда, где существа имеют лицо, то есть присутствуют в собственном сообщении? Герман Коген, платоник в этом вопросе, считает, что можно любить только идеи, но понятие Идеи равнозначно, в конечном счете, преобразованию «другого» в Другого. Согласно Платону, истинный дискурс может быть опорой самому себе: предлагаемое мне содержание неотделимо от того, кто его мыслит, а это означает, что автор речи отвечает на поставленные ему вопросы. Мышление для Платона не сводится к безликой цепи истинных отношений, оно предполагает личности и межличностные отношения. Демон Сократа вторгается в само искусство маевтики, которое, однако, соотносится с тем, что является общим для всех людей [34]. Сообщество не устанавливает между собеседниками равенства как такового с помощью идей. Философ, который в «Федоне» сравнивается со стражем, стоящим на своем посту, находится в ведении богов — он не равен им. Может ли быть трансцендирована иерархия существ, вершиной которой является существо разумное? Какой новой ступени совершенства могло бы соответствовать возвышение божества? Платон противопоставляет адресуемым людям делам и словам, в которых есть еще определенная доля красноречия и предвзятости (и мы их тоже используем), другие слова, чтобы «быть в состоянии говорить угодное богам»[35]. Собеседники не равны друг другу; слова, достигшие истины, — это общение с богом, а не услужение «товарищам по рабству»[36]. Общество возникает не из созерцания истины; отношение к другому, нашему господину, делает возможным истину. Истина, таким образом, связана с социальным отношением — со справедливостью. Справедливость же заключается в том, чтобы признать в другом моего господина. Равенство личностей само по себе ничего не значит. Оно носит экономический характер, предполагает деньги, и само основывается на справедливости, которая, если она упорядочена, берет начало в другом. Справедливость — это признание привилегий другого и его господства, отношение к другому вне риторики, которая есть коварство, подчинение и эксплуатация. И в этом плане преодоление риторики и справедливость совпадают друг с другом.

5. Речь и Этика

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

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

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

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

Платон проводил различие между объективным порядком истины, тем, который безусловно устанавливается в сочинениях безличным образом, и разумом «живом существе, «живой и одушевленной речью», способной «себя защитить» и при этом умеющей «говорить с кем следует, а умеющей и промолчать» [37]. Речь, следовательно, является не развертыванием заранее сфабрикованной внутренней логики, а конституированием истины в ходе борьбы мыслителей друг с другом и преодоления непредвиденных препятствий, встающих на пути свободы. Языковое отношение предполагает существование трансценденции, радикального разделения, чуждости друг другу собеседников, обнаружение Другого перед «я». Иными словами, язык заявляет о себе там, где недостает взаимодействия между членами отношения, там, где недостает общего плана, где он еще только должен сложиться. Язык находит свое место в этом трансцендировании. Дискурс, стало быть, есть опыт чего-то абсолютно иного, чистое «познание» или чистый «опыт», повергающий в изумление.

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

Инаковость другого — его свобода! Только свободные существа могут быть чужими по отношению друг к другу. Их общая свобода есть как раз то, что их разделяет. «Чистое познание», язык, представляет собой отношение к существу, которое, в определенном смысле, не находится со мной в отношении; или, если угодно, которое находится в

отношении со мной только в той мере, в какой оно полностью находится в отношении с собственным «я», с καθ'αυτο существа, располагающегося вне любого атрибута, который мог бы его квалифицировать, иначе говоря, сводить к тому, что у него общего с другими существами, — существа, следовательно, совершенно обнаженного.

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

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

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

Разумеется, обнаженность может иметь еще один смысл — помимо абсурдности вещи, выпадающей из системы, или значения лица, прорывающего любую форму: это — обнаженность ошутившего чувство стыдливости тела, возникающего перед другим, отталкивая его или рождая в нем желание. Однако эта обнаженность всегда так или иначе связана с лицом. Только существо, абсолютно нагое в своем лице, может нецеломудренно обнажать себя.

Но разница между обнаженностью лица, обращенного ко мне, и разоблачением вещи, освещенной своей формой, не просто представляет собой два вида «познания». Отношение

к лицу не есть познание объекта. Трансценденция лица есть одновременно его отсутствие в этом мире, в который оно вступает; изгнание человека, его ситуация «чужого» сродни положению обездоленного или пролетария. Инаковость, являющаяся свободой, есть в то же время инаковость-нужда. Свобода предстает в качестве Другого перед Самотождественным, всегда обладающим преимуществом в своей укорененности в бытии. Другой, свободный — он чужой. Обнаженность лица другого переходит в обнаженность тела, которое испытывает холод и стыдится своей обнаженности. Существование кав'ауто в мире — это нужда. Здесь между «я» и другим существует отношение вне риторики.

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

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

Признать другого значит, следовательно, дойти до него сквозь мир вещей, которыми мы обладаем, но одновременно путем дарения установить отношения общности и универсальности. Язык универсален, поскольку он является переходом от индивидуального к общему, поскольку он предлагает другому то, чем владею я. Говорить — значит делать

мир общим, создавать общность. Язык не соотносится с общностью понятий, но он закладывает основы совместного владения. Он отменяет неотчуждаемое право собственности на наслаждение. Мир в словесном общении — это уже не тот мир, что существует в разделении, не мой личный мир, где все принадлежит мне одному: этот мир есть то, что я приношу в дар — способность к общению, мышление, универсальность.

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

6. Метафизика и человеческое

Согласно атеизму, соотнесение с абсолютом означает принятие абсолюта, освобожденного от насилия со стороны священного. В измерении высоты, там, где предстает священное, свойственное бесконечному, то есть там, где осуществляется отделение, бесконечное не слепит обращенный к нему взор. Оно говорит, оно не является мифическим образованием, которому невозможно противостоять и которое удерживает «я» в своих невидимых сетях. Оно не ноуменально: «я», соприкоснувшись с ним, вступив с ним в контакт, не исчезает, не переносится куда-то вовне, оно остается отделенным и сохраняет свою самость. Только атеистически настроенное существо может, соприкоснувшись с Другим, тут же оправдаться в этом своем отношении. Трансценденция отличается от союза с тем, кто трансцендирует благодаря участию. Метафизическое отношение — идея бесконечного — связывает с ноуменом, не являющимся знаком божественного могущества. Этот ноумен отличается от понятия о Боге, которым обладают верующие, принадлежащие к позитивным религиям. не высвободившиеся окончательно из связей участия, которые мирятся с тем, что они как бы безотчетно погружены в миф. Идея бесконечного, метафизическое отношение — это заря человечества, изжившего мифы. Однако вера, освобожденная от мифов, монотеистическая вера сама предполагает существование метафизического атеизма. Откровение — это дискурс. Чтобы принять откровение, нужно бытие, способное играть роль собеседника, отдельное бытие. Атеизм обуславливает подлинное отношение с подлинным Богом καθ'αυτο. Но это отношение отличается от объективации в той же мере, что и от участия. Услышать слово Божие не значит познать объект: это значит вступить в отношение с субстанцией, превосходящей свою идею во мне, выходящей за границы того, что Декарт называл ее «объективным существованием». Познанная и тематизированная, субстанция перестает быть сама собой. Дискурс, в котором она выступает одновременно как присутствующая и как чуждая, приостанавливает участие и учреждает за пределами познания объекта чистый опыт социального отношения, где бытие не выводит собственное существование из контакта с другим.

Полагать трансцендирующего как чужестранца и бедного значит не давать возможности метафизическому отношению с Богом осуществляться в неведении людей и вещей. Божественное открывается благодаря человеческому лицу. Отношение к Трансцендентному, свободное, однако, от какого бы то ни было влияния сего стороны, есть социальное отношение. Именно здесь Трансцендентный, будучи бесконечно Иным, взывает к нам, нуждается в нас. В бытии близость Другого, близость ближнего является необходимым моментом откровения, абсолютного (то есть освобожденного от любых отношений) присутствия, выражающего себя. Само его богоявление заключается в том, чтобы взывать к нам с позиций собственной обездоленности, сквозящей во взгляде чужестранца, вдовы, сироты. Атеизм метафизика в позитивном смысле означает, что наше отношение с Метафизическим является этическим отношением, а не теологией, не тематизацией, будь то даже познание по аналогии атрибутов Бога. Бог в его наивысшем и наилучшем присутствии предстает в виде справедливости, возданной им людям. Непосредственное постижение Бога разумом, его прямое видение невозможно вовсе не потому, что наше познание ограничено, а потому, что наше отношение к бесконечному, наше лишенное обожествления признание абсолютной трансцендентности Другого, равно как и сама наша способность признать ее в человеке, идут гораздо дальше, чем тематизирующее, объемлющее свой объект познание. Они идут гораздо дальше, устремляясь, таким образом, к бесконечности. Постигание Бога как причастность его священной жизни, его якобы прямое постижение невозможно, потому что причастность — это попытка опровержения божественного, а также и потому, что нет ничего более непосредственного, чем отношение лицом-к-лицу, являющееся самым что ни на есть прямым и непосредственным. Выражение «невидимый Бог» означает не только то, что Бог невообразим: оно означает также, что Бог познается в справедливости. Этика — это духовное видение. Субъектно-объектное отношение его не отражает; с помощью безличностного отношения невозможно приблизиться к невидимому, но личностному Богу, вне человеческого присутствия. Идеал не является только бытием в его наивысшем значении, как не является он ни возвышением объективного, ни — если речь идет о жаждущем любви одиночестве — возвышением Ты. Чтобы образовался проход, ведущий к Богу, необходимо действие справедливости — прямое отношение лицом-к-лицу; здесь «видение» совпадает с работой справедливости. Тогда метафизика обнаружится там, где существует социальное отношение — в наших взаимоотношениях с людьми. Там, где нет взаимоотношений с людьми, невозможно никакое «познание» Бога. Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. Другой отнюдь не играет роли посредника. Другой не является также и воплощением Бога; но именно его лицо, развоплощенное, являет нам высоту, где открывается Бог. Именно наши отношения с людьми очерчивают поле едва наметившихся исследований (где в большинстве случаев господствуют некие формальные категории, содержание которых является «психологическим») и придают теологическим понятиям единственно возможный смысл. Обоснование примата этики, иными словами, отношения человека к человеку (отношения значения, наставничества и справедливости), примата одной несводимой ни к чему более структуры, на которую опираются все другие структуры (в частности, все те, что необычным образом позволяют нам, по-видимому, соприкоснуться с высшим безличностным — эстетическим или онтологическим), является одной из задач настоящего труда.

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

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

В нашем анализе мы руководствуемся формальной структурой, согласно которой идея бесконечного существует и пас самих. Чтобы иметь идею Бесконечного, необходимо существовать в качестве отдельного бытия. Такое отделение не может осуществиться всего лишь как повторение трансценденции бесконечного. Иначе отделение осуществлялось бы как корреляция, которая восстанавливала бы тотальность и делала трансценденцию иллюзорной. Между тем идея бесконечного — это сама трансценденция, выход за пределы тождественной себе идеи. Тотальность не может конституироваться по той причине, что Бесконечное не позволяет себя интегрировать. Не недостаточность Я препятствует тотализации, а Бесконечность Другого.

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

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

Самотождественный и Другой не могут быть включены в единое, объемлющее их познание. Отношения, которые отдельное бытие поддерживает с тем, кто его трансцендирует, не возникают на фоне тотальности и не складываются в систему. Но разве мы не называем их вместе? Формальный синтез слова, объединяющего их, уже входит составной частью в дискурс, то есть в ситуацию трансценденции, разрывающую тотальность. Ситуация, сложившаяся между Самотождественным и Другим, когда их словесное общение уже состоялось, — это приятие Другого прямо, в лицо, осуществленное «я». Это отношение не сводится к тотальности, поскольку позиция лицом-к-лицу не является модификацией позиции «рядом с...». Даже когда «я» связывает Другого с собой посредством союза «и», Другой продолжает противостоять «я», являть себя в собственном лице. Религия служит основанием такой формальной целостности. И даже если я провозглашаю, словно при окончательном и абсолютном видении, отделение и трансцендирование, о которых идет речь в этой книге, — эти отношения, которые я склонен считать самой тканью бытия, уже завязались внутри моей речи, обращенной к собеседникам: Другой неотвратимо смотрит мне в глаза — Другой, враг, друг, мой учитель, мой ученик. Рефлексии, конечно, по силам осознать это отношение лицом-к-лицу, однако «противоприродная» позиция мысли не является случайной в жизни сознания. В ней «я» ставится под вопрос, она диктует критическую позицию по отношению к Другому и его авторитету. Об этом речь пойдет в дальнейшем. Как бы то ни было, лицом-к-лицу остается наивысшим отношением.

В. Истина и справедливость

1. Свобода под вопросом

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

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

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

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

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

В отличие от этого критика спонтанности, порожденная осознанием моральной несостоятельности, предшествует истине, предшествует рассмотрению целого и не предполагает сублимации «я» через универсальное. Осознание несостоятельности, в свою очередь, не является ни истиной, ни рассмотрением факта. Изначальное осознание моей безнравственности — это подчинение мое не факту, а Другому, Бесконечности. Идея тотальности и идея бесконечного отличаются друг от друга следующим: первая — сугубо теоретична, вторая — моральна. Свобода, могущая стыдиться самой себя, обосновывает истину (и, таким образом, истина не выводится из истины). Другой с самого начала не является фактом, препятствием, он не угрожает моей жизни. Он есть тот, кого я, испытывая чувство стыда, желаю. Чтобы выявить неоправданную деланность власти и свободы, их, как и Другого, не следует рассматривать в качестве объектов — необходимо самого себя измерять бесконечностью, то есть желать ее. Как говорил Декарт, чтобы познать собственное несовершенство, необходимо обладать идеей бесконечности, идеей совершенства. Идея совершенства — это и не идея, а желание. Это — приятие Другого, это — зарождение морального сознания, которое ставит под вопрос мою свободу. Подобный способ измерять себя совершенством бесконечности не является теоретической позицией. Он реализует себя как стыд, где свобода в самом своем осуществлении обнаруживает свой разрушительный характер. Он осуществляется в стыде, где свобода, раскрывая себя в осознании стыда, вместе с тем укрывается в стыде. Стыд не имеет структуры сознания и ясности, он ориентирован противоположным образом. Его субъект является внешним по отношению ко мне. Дискурс и Желание, в которых другой предстает в качестве собеседника, в качестве того, на кого я не могу распространить свою власть, кого я не в состоянии убить, обуславливают этот стыд, где я, как таковой, предстаю не безгрешной спонтанностью, а узурпатором и убийцей. Напротив, бесконечность, Другой как Другой не

адекватен теоретической идее моего другого «я» уже на том простом основании, что он провоцирует во мне чувство стыда и выступает в качестве моего властелина. Его обоснованное существование является главным фактом, синонимом самого его совершенства. И если другой может облекать меня доверием и жаловать мне самоуправную свободу, то только потому, что я, в конечном счете, могу ощущать себя Другим Другого. Но все это достигается благодаря весьма сложным структурам.

Моральное сознание принимает другого. Это — обнаружение того факта, что существует сопротивление моим притязаниям, которое не ведет к поражению, как это было бы, если бы я столкнулся с превосходящей меня силой, но ставит под вопрос наивно полагаемое право моих притязаний, мою блистательную спонтанность живого существа. Мораль зарождается, когда свобода вместо того, чтобы заниматься самооправданием, ощущает себя самоуправной и жестокой. В тот же самый момент начинается поиск интеллигибельности, знание выявляет свою критическую сущность, а человек возвышается над самим собой. В действительности существование не обречено быть свободным, оно полагается в качестве свободы. Свобода не существует в своей первозданной наготе. Философствовать значит возвращаться по сю сторону свободы, обнаруживать то, что ограждает свободу от произвола. Знание как критика, как выход за пределы свободы, может возникнуть только в бытии, которое имеет свой исток за пределами своего истока — в бытии сотворенном.

2. Полагание свободы, или критика

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

Что означают это «овладевать», эта способность выходить за собственные пределы, скрываемые вначале за простейшим движением, которое направляет познавательный акт. но знание к его объекту? Что означает «поставить под вопрос»? это не может сводиться к повторению, адресованному субъекту в его целостности, вопросов, возникающих в связи с постижением тех или иных вещей посредством наивного акта познания. Познать познание в таком случае означало бы создать некую психологию, которая, в свою очередь, заняла бы свое место среди наук, касающихся объектов. Критический вопрос, поставленный в психологии или в теории познания, вновь обернулся бы вопросом, например, о том, из какого конкретного принципа вытекает познание или чем оно обусловлено. Здесь, разумеется, бесконечной регрессии было бы не избежать — и выход за собственные пределы, возможность ставить проблему обоснования свелись бы к этому бесплодному движению. Отождествлять проблему обоснования с объективным познанием познания значит заранее признавать, что свобода может основываться только на себе самой, что свобода — определение Другого Самотождественным — является тем же представлением во всей его очевидности. Отождествлять проблему обоснования с познанием познания

значит забывать о самоуправстве свободы, которое как раз и надо обосновать. Знание, сущностью которого является критику, не может сводиться к объективному познанию. Оно ведет к Другому. Принять Другого значит поставить под вопрос мою свободу.

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

Познание как акт, расшатывающий собственные устои, — это тем самым уже действие вне любого акта. И если выход к истоку условий, за пределы самих этих условий, определяет положение творения, создания (*créature*), где зарождается неуверенность свободы в себе, потребность в оправдании, если познание есть деятельность творения, то это расшатывание устоев, это оправдание исходят от Другого. Только Другой избегает тематизации. Тематизация не может обосновывать тематизацию: предполагается, что она уже обоснована, поскольку она есть проявление свободы, которая в своей наивной спонтанности уверена в себе; присутствие же Другого не тождественно его тематизации и, стало быть, не требует этой наивной, уверенной в себе спонтанности. Принятие другого есть *ipso facto* [38] осознание моей несправедливости; это — стыд, испытываемый свободой за самое себя. Если философия заключается в критическом познании, то есть в отыскании оснований собственной свободы и ее оправдании, то она должна начинаться с морального сознания, где Иной представлен как Другой и где движение тематизации идет в обратном направлении. Но это изменение направления не означает познания «я» в качестве темы для «другого»; оно означает: подчиниться требованию, подчиниться моральности. Другой меряет меня взглядом совсем не так, как это делаю я, открывая его. Высота, на которой находится Другой, — это как бы первое искривление бытия как факт привилегий Другого, дифференциация уровней трансценденции. Другой метафизичен. Другой не является трансцендентным на том основании, что он, как и я, свободен. Напротив, его свобода — это превосходство, вытекающее из его трансценденции. В чем состоит это изменение хода критики? Субъект — он «для-себя», и пока он существует, он воспринимает и познает себя. Но воспринимая или познавая себя, он вместе с тем владеет собой, он господствует над собой, распространяя свою идентичность на то, что в нем самом опровергает эту

идентичность. В этом стремлении к господству Самотождественного заключена вся сущность свободы. «Для-себя» как способ существования свидетельствует о столь же глубокой привязанности к «я», как и наивная жажда жить. Однако если свобода бесцеремонно ставит меня лицом-к-лицу с «не-я», существующим во мне и вне меня, если она заключается в том, чтобы отрицать его или владеть им, то перед Другим она отступает. Отношение к Другому осуществляется совсем не так, как познание — в свободе, наслаждении и обладании. Другой выступает в качестве требования, которое возвышается над этой свободой, и, следовательно, в качестве более истонного, чем все, происходящее во мне. Другой, исключительное присутствие которого выражено в моральной невозможности для меня убить его, указывает пределы власти. Если я не могу более распространять на него свою власть, то это означает, что он абсолютным образом превосходит любое мое представление о нем.

Чтобы оправдать себя, «я», конечно же, может пойти по другому пути — сделать попытку постичь себя в тотальности. На этом, как нам кажется, основывается свобода, которой вдохновляется философия от Спинозы до Гегеля; эта философия, вопреки Декарту, лишает истину ее характера свободного деяния и помещает ее так, что в лоне безличностного разума исчезает противостояние «я» и «не-я». Свобода не сохраняется, она сводится к отражению универсального порядка, который сам себя обосновывает и сохраняет, — как Бог при онтологической аргументации. Это исключительное преимущество универсального порядка — поддерживать и обосновывать себя, — находящегося за пределами все еще субъективного действия картезианской воли, составляет божественное достоинство этого порядка. Так, познание — это путь, где свобода изобличает свой случайный характер и растворяется в тотальности. На самом деле этот путь скрывает древнюю победу Самотождественного над Другим. Если, таким образом, свобода перестает поддерживаться произволом одиночной уверенности в очевидном и если единое объединяется с безличностной реальностью божественного, то в этом возвышении «я» исчезает. Для западной философской традиции любое отношение между Самотождественным и Другим, если в нем уже не отдается приоритет Самотождественному, сводится к безличному отношению, свойственному универсальному порядку. Сама философия превращается в замещение людей понятиями, собеседника — темой, внешнего характера обращения — внутренним построением логического отношения. Существующие люди сводятся к Нейтральности идеи, бытия, понятия. Именно для того, чтобы избежать самоуправства свободы и ее растворения в Нейтральном, мы сопоставили «я» как атеистическое, сотворенное — свободное, но способное выходить за пределы своей обусловленности, — и Другого, который, как Другой, не поддается «тематизации» или «концептуализации». Стремиться избежать растворения в Нейтральном, полагать знание как приятие Другого не значит благоговейно поддерживать идею духовности личностного Бога: речь идет о языке, без которого философский дискурс был бы всего лишь неудавшимся актом, поводом для психоанализа, филологии, социологии с их непрерывным процессом, в которых то, что внешне выглядит дискурсом, растворяется в Целом. Говорить — предполагает возможность прерывать речь, начинать с начала.

Говорить о познании как о самом существовании сотворенного, как о прорыве за пределы обстоятельств навстречу Другому, имеющему основополагающий характер, значит порвать с целой философской традицией, искавшей обоснования «я» в самом «я», вне гетерономии. Мы полагаем, что высшим смыслом познания является не существование для-себя: он — в

том, что «я» ставится под вопрос, он — в обращении к тому, что предшествует «я», — к присутствию Другого. Присутствие Иного — эта особого рода гетерономия — не только не ущемляет свободу, но содействует ей. Стыд за себя, присутствие Иного и желание Иного не являются отрицанием знания: знание само является их составной частью. Суть разума не в том, чтобы обеспечивать человеку обоснование и возможности, а в том, чтобы ставить его под вопрос и склонять к справедливости.

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

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

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

«другому» вне дихотомий, существующих там, где речь идет о вещах, дихотомий a priori и a posteriori, активности и пассивности.

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

3. Истина предполагает справедливость

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

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

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

а) Анархия зрелища: злой гений

Однако совершенно безмолвный мир, который приходил бы к нам не через слово — пусть обманчивое, — был бы миром ан-архичным, миром без принципа и без начала. Мышление не наталкивалось бы в нем ни на что субстанциальное. Феномен при первом же контакте с ним превращался бы в видимость и, в этом плане, становился бы двусмысленным, наводя на мысль о злом гении; злой гений возникает не для того, чтобы изречь свою ложь; он держится в качестве возможности, позади вещей, которые все свидетельствуют о добре. Возможность их падения на уровень образа или видимости обуславливает их появление в

качестве чистого зрелища и предвещает отступление туда, где укрывается злой дух. В этом коренится возможность универсального сомнения, которое не есть выдумка Декарта. Эта возможность конститутивна для явленности как таковой, независимо от того, осуществляется ли она в чувственном опыте или в математической очевидности. Гуссерль, допуская возможность само-представления вещей, обнаруживал эту двусмысленность в сущностной незавершенности такого само-представления и во всегда возможном расколе «синтеза», составляющего фильм из отдельных «кадров».

Двусмысленность здесь не проистекает из смешения двух понятий, двух субстанций или двух свойств. Это не та двусмысленность, которая возникает в уже появившемся мире. Тем более, она не есть смешение бытия и небытия. То, что является, вовсе не превращается в ничто. Но явленность, которая не есть ничто, не есть и бытие, хотя бы интериорное; на самом деле она никоим образом не есть «в-себе». Она возникает словно из насмешки. Мы потешаемся над тем, кому на мгновение почудилась реальность, блистающая в своей явленности, как если бы это была сама кожа бытия. Ведь врожденное, последнее уже покидает эту кожу, где оно сверкало в своей наготы, как оболочку, которая его возвещает, скрывает, повторяет его очертания или деформирует его. Сомнение, которое рождается благодаря этой постоянно возобновляющейся двусмысленности и конституирует само появление феномена, не ставит здесь вопроса о зоркости взгляда, который неправомерно смешивал бы весьма различные существа в абсолютно однозначном мире; сомнение не примешивает сюда и вопроса о постоянстве форм этого мира, которые на самом деле были бы непрерывно увлекаемы будущим. Оно касается подлинности того, что является, как если бы в этом безмолвном и нерешительном появлении ложь обманывала себя, как если бы опасность заблуждения проистекала от самого заблуждения, а безмолвие было бы всего лишь формой говорения.

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

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

б) Выражение — это основа

Двусмысленность проявления преодолевается через Выражение, представление мне иного, что является изначальным событием «означения» (signification). Понять значение не предполагает двигаться от одного члена отношения к другому либо узреть внутри того, что дано, некие отношения. Принять данное — значит уже принять его как то, что может научить, как выражение Иного. Речь не идет о том, чтобы мифически предположить бога, заявляющего о себе через свой мир: мир становится нашей темой (и в силу этого нашим объектом), как бы предложенной нам, он исходит от изначального обучения; в его лоне развивается и сама научная деятельность, в которой он нуждается. Мир дается нам в языке другого, его приносят предложения. Иной — вот основа феномена. Феномен не выводится из Иного: мы не обретаем его, восходя от знака, каковым является вещь, к собеседнику, посылающему этот знак путем, аналогичным тому, который ведет нас от видимости к вещи в себе. Ведь дедукция — это способ мышления, который применяется к уже данным объектам. Собеседник не может быть выведен с помощью дедукции, поскольку отношение между ним и мною предполагается любым доказательством. Оно предполагается любым символизмом, и не только потому, что следует условиться относительно этого символа, установить его правила, которые, как отмечает Платон в «Кратиле», не могут образовываться произвольно. Это отношение необходимо уже для того, чтобы то, что дано, явилось в виде знака, как знак, указывающий на говорящего, — чем бы ни было то, что обозначено этим знаком, пусть даже оно вообще не поддается расшифровке. Данное, хотя бы только для того, чтобы быть таковым, должно функционировать как знак. Тот, кто с помощью знака указывает на себя в качестве означающего этот знак, не является обозначаемым этим знаком: он высвобождает знак, отдает его. То, что дано, отсылает к дающему, но такая отсылка не является причинностью, она не есть и отношение знака к своему значению. Далее мы скажем об этом подробнее.

в) Cogito и Другой

Cogito не дает начала этому повторению, возврату грезы. В картезианском cogito, первичной уверенности (согласно Декарту, она основывается на существовании Бога), есть произвольная приостановка, необъяснимая из нее самой. Сомнение по поводу объектов включает в себе очевидность самой деятельности сомнения. Отрицать эту деятельность — значит и утверждать ее. В действительности в cogito мыслящий субъект, отрицающий свои очевидности, приходит к очевидности самой этой деятельности отрицания, но на ином уровне, отличном от того, где имело место отрицание. Но, главное, он приходит к утверждению очевидности, которое не является ни конечным, ни изначальным, поскольку оно, в свою очередь, может быть подвергнуто сомнению. Так что истина второго отрицания утверждается на еще более глубоком уровне, но, повторим, и она не избегает отрицания. Однако все это — не просто сизифов труд, поскольку проходимое всякий раз расстояние не остается неизменным. Это — постоянное скольжение во все более глубокую бездну (в другом месте мы ее назвали *il y a* [39]), в нечто, существующее по ту сторону утверждения и отрицания. Именно по причине этого головокружительного спуска в бездну, по причине этого изменения уровня картезианское cogito не является ни разумением, в обычном смысле этого слова, ни интуицией. Декарт предается бесконечному отрицанию, что, по существу, является делом атеистического субъекта, полностью порвавшего с причастностью и

остающегося неспособным на утверждение (хотя благодаря чувствительности он способен к согласию); погружаясь в головокружительную бездну, которая влечет его к себе, субъект не в силах остановиться.

Я, в ходе отрицания проявляющее себя через сомнение, отказывается от участия, но не находит себе пристанища в одном только cogito. Да может сказать Другой — не «я». Утверждение исходит от него. Он стоит у истока опыта. Декарт ищет умеренности и останавливается в самом же начале этого головокружительного спуска. Однако это происходит оттого, что в действительности он обладает идеей бесконечности и способен предвидеть возвращение утверждения вслед за отрицанием. Но владеть идеей бесконечности — это уже означает признать Другого.

г) Объективность и язык

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

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

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

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

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

В качестве практики значение, в конечном итоге, отсылает к бытию, которое существует, имея целью само существование. Значение, стало быть, черпается из предела, являющегося собственной целью — так что понимающий значение оказывается необходимым для цепочки, где вещи обретают смысл, будучи завершением этой цепочки. Эта отсылка, которую включает в себя значение, завершится там, где она отсылает от себя к себе, — в наслаждении. Процесс, в ходе которого люди обретали бы свой смысл, был бы не только действительно завершен, но и в качестве финальности, цели состоял бы по своей сути в том, чтобы идти к концу, к завершению. Итак, завершение есть та точка, в которой именно утрачивается любое значение. Наслаждение — самоудовлетворенность и эгоизм «я» — является завершением, по отношению к которому люди обретают или теряют свое значение средств, в зависимости от того, находятся ли они на пути, ведущем к нему, или сошли с него. Но в завершении и сами средства теряют свое значение. Цель, как только она достигается, становится неосознанной. Так на каком же основании невинность бессознательного удовлетворения могла бы озарять смыслом вещи, если она сама пребывает в забвении?

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

В действительности значение сохраняется только в условиях разрыва конечного единства самодостаточного бытия. Вещи начинают приобретать значение в озабоченности бытием, которое еще «в пути». Именно из этого разрыва извлекается само сознание.

Интеллигибельное должно быть связано с неудовлетворенностью, временной нехваткой бытия, с его пребыванием в незавершенности. Однако с помощью какого чуда это происходит, если завершение — это осуществленное бытие, если действие — это нечто большее, чем возможность?

Не следует ли скорее считать, что сомнение, являющееся осознанием удовлетворенности, происходит не из поражения, а из события, прототипом которого не может быть движение к завершению? Сознание, наносящее ущерб счастью, превосходит счастье, не выводя нас на путь, ведущий к нему. Сознание, наносящее ущерб счастью и дающее смысл счастью, финальности, целесообразной связи инструментов и их пользователей, само не исходит из

финальности. Объективность, в которой бытие дается сознанию, не является неким остатком финальности. Объекты не являются таковыми, когда они предлагают себя руке, которая ими пользуется, рту и ноздрям, глазам и ушам, получающим от них наслаждение. Объективность — это не то, что остается от использованных инструментов или пищи вне мира, в котором протекает их бытие. Объективность полагает себя (*se pose*) в дискурсе, в беседе (*entretien*), предлагающей (*qui propose*) мир. Это предложение (*proposition*) находится между двумя точками, не образующими системы, космоса, тотальности.

Объективность объекта и его означение проистекают из языка. Этот способ для объекта полагаться в качестве темы включает в себя факт означения: не отсылки мыслящего субъекта, который прочно связывает объект с обозначаемым (и входит с ним в одну систему), а факт проявления означающего, отправителя знака, абсолютной инаковости, которая, однако, обращается к объекту и тем самым тематизирует его, то есть полагает мир. Таким образом, мир именно как предложенный, как выражение имеет смысл, но как раз по этой самой причине он — не в подлиннике. Для значения быть *leibhaft* [40], исчерпать свое бытие в истощающей явленности было бы абсурдом. Но не-самобытность того, что имеет смысл, не означает меньшей степени бытия, отсылки к реальности, которой оно подражает, которую отражает — либо символизирует ее. Интеллигибельное отсылает к означающему. Знак не означает означающего так, как он означает означаемое. Означаемое никогда не присутствует полностью; будучи, в свою очередь, знаком, оно не выступает во всей открытости. Означающий, тот, кто посылает знак, обращен лицом несмотря на посредничество знака; он не выступает в качестве темы. Разумеется, он может говорить о себе — но в таком случае он заявил бы о себе как об означаемом и, следовательно, как о знаке. Другой, означающий, проявляет себя в слове, говоря о мире, а не о себе; он проявляет себя, предлагая мир, тематизируя его.

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

Означение или интеллигибельность связаны не с идентичностью пребывающего в себе Самотождественного, а с лицом Другого, которое взывает к Самотождественному. Значение возникает не потому, что Самотождественный в чем-то нуждается, что ему чего-то недостает, и все, что могло бы восполнить эту нехватку, приобретает смысл. Значение заключается в том, что Другой является абсолютно избыточным по отношению к Самодостаточному, который его желает, и желает не потому, что ему его недостает; он принимает Другого через темы, которые Другой (не устранившись из поданных таким образом знаков) предлагает ему либо получает от него. Значение исходит от Другого, говорящего или осмысливающего мир, которым тематизируется в его речи или мышлении. Значение

проистекает из слова, где мир одновременно тематизирован и истолкован и где означающий никогда не отделяет себя от отправляемых им знаков; отсылая их, он к ним возвращается вновь и вновь. Ибо это постоянное содействие слову, полагающему вещи, является единственной сущностью языка.

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

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

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

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

Зарождение самого знания оказывается возможным лишь постольку, поскольку рассеивается заколдованность и исчезает постоянная двусмысленность мира, где всякое появление — это, по возможности, утаивание, где нет начала. Слово вводит начало в это хаотическое состояние. Слово расколдовывает, поскольку в нем говорящий гарантирует свое появление и приходит себе на помощь, присутствует при собственном проявлении. Его бытие осуществляется в этом присутствии. Слово, которое уже обозначилось в лице,

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

д) Язык и внимание

Участие человека в своем присутствии означает, что слово является научением. Научение не сводится к тому, что просто-напросто передает абстрактное, общее содержание, уже известное и мне и Другому. Оно не просто выполняет функцию (в конечном счете, вспомогательную), заключающуюся в том, чтобы содействовать рождению ума — носителя его плодов. Слово — дающее — только учреждает сообщество, представляя феномен в качестве данного, дает, тематизируя его. Данное — это событие фразы. Во фразе явленное теряет свой характер феноменальности, оно фиксируется в качестве темы; в противоположность безмолвному миру, бесконечно углубляющейся двусмысленности, стоячей воде, воде, дремлющей под спудом мистификаций, кажущихся тайной, — предложение соотносит феномен с сущим, с экстериорностью, с Бесконечностью Другого, не охваченной моим мышлением. Предложение определяет. Определение, относящее объект к соответствующему роду, предполагает определение, целью которого является вычленение еще аморфного феномена из беспорядочного состояния, с тем чтобы направить его в соответствии с его истоком, Абсолютом, и тематизировать его. Любое логическое определение — *per genesim* [41] или *per genus* [42] *et differentiam specificam* [43] — уже предполагает такую тематизацию, такое вступление в мир, где звучат фразы.

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

Научение как устранение двусмысленности или беспорядочности — это тематизация феномена. В силу того, что феномен сообщен мне тем, кто проступает в нем, — прибегая к помощи актов этой тематизации, каковыми являются знаки, говоря, — я отныне не являюсь жертвой мистификации, а рассматриваю объекты. Присутствие другого разрушает беспорядочное колдовство фактов; мир превращается в объект. Быть объектом, быть темой значит быть тем, о чем я могу говорить с кем-либо, разорвавшим пелену феномена, ассоциировавшим меня с собой. Союз, структуру которого мы рассмотрим далее; как мы уже показывали, эта структура может быть только моральной, так что истина основывается на моем отношении к Другому, или на справедливости. Считать слово истоком истины значит

отказаться от обнаружения, предполагающего одиночное видение, — значит сделать первый шаг на пути к истине.

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

е) Язык и справедливость

Но что означают следующие слова: тот, кто научает, призывая к вниманию, выходит за пределы сознания? Каким образом тот, кто научает, может оказаться вне сознания, которому он научает? Он не является внешним по отношению к сознанию подобно тому, как мыслимое содержание является внешним по отношению к мышлению, которое его мыслит. Экстериторность мыслимого содержания по отношению к мышлению, которое его мыслит, усвоена мышлением, и в этом смысле она не выходит за грань сознания. Ничто из того, что имеет отношение к мышлению, не может выйти за его пределы, все им свободно усваивается. Кроме того, кто свободно судит о самом мышлении. Присутствие Учителя, посредством своих слов придающего смысл феноменам и позволяющего их тематизировать, не поддается объективному познанию: уже в силу самого этого присутствия оно ассоциировано со мной. Присутствие бытия в феномене, разрывающее колдовские чары мира, произносящее «да», на которое «я» неспособно, привносящее позитивность Другого, — это *ipso facto* уже ас-социация. Однако отсылать к началу не значит познавать это начало. Напротив, любая объективация уже соотносится с этой отсылкой. Ас-социация, как преимущественный опыт бытия, не обнаруживает. Ее можно назвать обнаружением того, что уже открыто, — лица, например, — однако тем самым мы скрадываем специфику такого обнаружения. В этом обнаружении как раз исчезает осознание одиночной уверенности, в которой возникает знание, даже знание о лице. В самом деле, уверенность основывается на моей свободе, и в этом смысле она — одиночна. С помощью ли априорных понятий, позволяющих мне освоить данное, или с помощью воли (как это имеет место у Декарта) — только моя свобода одна, в конечном счете, берет на себя ответственность за истину. Ас-социация, признание учителя противоречит этому: здесь осуществление моей свободы ставится под вопрос. Если мы называем моральным сознанием положение, когда моя свобода ставится под вопрос, то ассоциация, согласие с Другим, и есть моральное сознание. Своеобразие этого положения заключается не только в том, что оно является формальной антитезой когнитивному сознанию. Сомнение в «я» тем более сурово, что «я» уже контролирует себя строжайшим образом. Это удаление от цели по мере того, как мы к ней

приближаемся, и есть жизнь морального сознания. Возрастание требований, которые я предъявляю к себе, усугубляет выносимое в мой адрес суждение, увеличивает мою ответственность. Именно в этом весьма конкретном смысле я никогда не могу принять касающееся меня суждение. Эта невозможность принять его и есть жизнь — сущность — морального сознания. Моя свобода не является последним словом, я не одинок в своем существовании. И потому мы скажем, что одно только моральное сознание способно выходить за собственные пределы. Другими словами, в моральном сознании я осуществляю опыт, не уместяющийся ни в какие априорные рамки, — опыт, не поддающийся концептуализации. Любой другой опыт концептуален, то есть он становится моим или проистекает из моей свободы. Мы только что описали сущностную нестабильность морального сознания, не относящуюся к порядку голода или пресыщения. Именно так мы выше определили желание. Моральное сознание и желание не являются модальностями сознания, наряду с другими его модальностями, они — его участь. Конкретно они представляют собой принятие Другого через его суждение.

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

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

Г. Отделение и абсолют

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

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

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

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

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

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

Бесконечное открывается порядку Блага. Речь идет о таком порядке, который не противоречил бы законам формальной логики, а превосходил бы их. В формальной логике не отражено различие между нуждой и Желанием; в ней желание всегда существует в виде нужды. Именно в этой сугубо формальной необходимости сила философии Парменида. Однако порядок Желания — порядок отношения между тем, кто чужд друг другу, кто не нуждается друг и друге, — порядок желания по всей его позитивности — утверждается посредством идеи творения *ex nihilo*. Таким образом, исчезает план нуждающегося бытия, жаждущего восполнения, и открывается возможность для существования праздничного, где существование приостанавливает потребности существования. В самом деле, сущий

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

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