

Раздел III. Лицо и экстериторность

- А. Лицо и чувствительность
- Б. Лицо и этика
- В. Этическое отношение и время

А. Лицо и чувствительность

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

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

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

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

Видение, как говорил Платон, помимо глаза и вещи предполагает существование света[65]. Глаз видит не свет, а предмет в свете. Видение, следовательно, есть отношение к «чему-то» такому, что возникает в лоне отношения к тому, что не есть это «что-то». Мы пребываем в свете в той мере, в какой встречаемся с вещью внутри «ничто». Свет дает вещи явить себя, прогоняя тьму и делая пространство пустым. Именно благодаря свету пространство

возникает как пустота. Касание походит на видение постольку, поскольку движение ощупывающей руки пересекает «ничто» пространства.

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

Но не является ли в свою очередь эта пространственная пустота «чем-то», формой любого опыта, объектом геометрии, чем-то увиденным? В самом деле, чтобы увидеть линию, надо ее провести. Каков бы ни был смысл перехода к пределу, понятия геометрии будут интуитивно возникать, исходя из наблюдаемых вещей: линия — это предел вещи, ограничение поверхности предмета. Понятия геометрии полагаются исходя из «чего-то», это «понятия» экспериментальные не потому, что они противоречат разуму, а потому, что они становятся объектами наблюдения только с позиций «вещных», а именно благодаря пределам вещей. Однако освещенное пространство может сократить эти пределы вплоть до того, что они будут сведены к «ничто», может привести к их исчезновению. Само по себе освещенное пространство, опустошенное светом заполняющей его темноты, является ничем. Эта пустота, разумеется, не есть абсолютное «ничто», пересечь это пространство не значит трансцендировать. Однако если пустое пространство и отличается от «ничего», и если пролагаемое им расстояние не оправдывает претензии на трансцендирование, до которой могло бы возвыситься пересекающее это пространство движение, то его «заполненность» ни в коем случае не сводит его к статусу объекта. Это — «заполненность» другого порядка. Пустота, которую образует к пространству изгнавший темноту свет, не тождественна «ничто» даже при отсутствии какого бы то ни было отдельного предмета: эта пустота наличествует (П у а) сама по себе. Здесь нет игры слов. Отрицание всякой поддающейся определению вещи ведет к возникновению безликого наличия, которое, за любым отрицанием, возвращается, нетронутое и индифферентное, на уровень отрицания. Тишина бесконечных пространств внушает ужас. Вторжение il у а не соответствует никакому нашему представлению; мы уже говорили о вызываемом им головокружении. Сущность стихии, с мифической без-ликостью в которой она берет начало, также причастна к этому чувству головокружения.

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

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

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

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

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

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

Между теми или иными поверхностями существует очевидным образом более глубокое различие: у них есть лицевая сторона и сторона изнаночная. Взгляду предстает поверхность; можно перелицевать одежду, как переплавляют монету. Но разве различие лицевой и изнаночной сторон не дает нам выйти за рамки этих суждений о поверхности? Разве не указывает оно нам на другой план, отличный от того, в котором мы умышленно вели свои последние рассуждения? Согласно им, лицевая сторона могла бы быть сущностью вещи, по отношению к которой изнанка, где нити не видны, является чем-то ограниченным, подчиненным. Однако Пруст восхищался именно изнанкой рукава платья знатной дамы, как восхищаются темными углами соборов, отделанными столь же искусно, что и их фасады. Именно благодаря искусству, которое как бы придает вещам фасад, мы можем не просто видеть предметы: они словно сами выставляют себя напоказ. Неопределенность материи означала бы состояние того, у чего нет фасада. Понятие фасада, заимствованное из области строительства, показывает, что архитектура, вероятно, была первым из искусств. Однако в ней создается красота, сущностью которой является безразличие, холодное сияние и безмолвие. Благодаря фасаду вещь, хранящая свою тайну, предстает замкнутой в своей монументальной сущности и мифологичности, где она сверкает великолепием, но не раскрывает себя. Фасад покоряет своей грациозностью, завораживая нас, но не открываясь нам. Если трансцендентное отличается от чувственности, если оно по преимуществу — открытость, если видение трансцендентного — это видение самой открытости бытия, — оно отличается от видения форм и не может быть выражено ни в понятиях созерцания, ни в понятиях практики. Оно — лицо; его обнаружение — слово. Только отношение к иному вводит измерение трансценденции и ведет нас к отношению, радикально отличному от опыта в чувственном смысле слова, опыта относительного и эгоистического.

Б. Лицо и этика

1. Лицо и бесконечное

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

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

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

И тем не менее другой не отрицает просто Я: глобальное отрицание, искушением и попыткой которого является убийство, отсылает нас к предваряющему его отношению. Это отношение между Другим и Я в своем сиянии не может быть выражено ни посредством числа, ни посредством понятия. Другой ос гас гея бесконечно трансцендирующим. бесконечно чуждым, — однако его лицо, свидетельствующее о его богоявленности и взывающее ко мне, порывает миром, который может быть для нас общим и возможности которого вписаны в нашу природу, получая свое развитие через наше существование. Но слово проистекает из абсолютного различия, или, точнее, абсолютное различие порождается не в ходе спецификации, когда логические отношения, идущие от рода к виду, наталкиваются на данное, которое не сводится к отношению: подобное различие остается подчиненным логической иерархии, из которой оно вырастает и существует на фоне общего рода.

Абсолютное различие, непостижимое в понятиях формальной логики, устанавливается исключительно с помощью языка. Язык осуществляет связь между понятиями, разрывающими единство рода. Слова, собеседники освобождаются от связи или остаются в связи. Язык, вероятно, можно определить как способность разрывать непрерывность бытия или истории.

Непостижимость присутствия Другого, о которой мы говорили выше, не может быть описана негативным образом. Словесное общение успешнее, чем понимание, связывает нас с тем, что остается по существу своему трансцендентным. Необходимо на мгновение

приостановить формальную деятельность языка, заключающуюся в представлении трансцендентного: тотчас же обнаружится более глубокое значение. Язык — это отношение между отдельными лицами. Конечно, одно для другого может предстать в качестве темы, однако его присутствие не исчерпывается его статусом темы. Речь, касающаяся другого как темы, очевидно, включает в себя другого. Но вот она обращается к другому, который в качестве собеседника вышел за пределы охватываемой его темы и неизбежно возник за сказанным. Слово звучит — пусть даже через хранящееся молчание, давление которого позволяет ощутить это бегство другого. Познание, поглощающее другого, тотчас же перемещается в речь, которую я ему адресую. Говорить, а не «давать быть», — вот что взывает к другому. Слово отличается от видения. В познании, или видении, увиденный объект, конечно же, может детерминировать действие, — но такое действие, которое определенным образом приспособливает к себе увиденное, интегрирует в мир, наделяя его смыслом и, в конечном счете, конституирует его. В словесном общении неизбежно проявляющийся разрыв между Другим как моей темой и Другим как моим собеседником, отстранившим тему, которая на какой-то миг, казалось, удерживает его, тотчас же ставит под вопрос смысл, приписываемый мной собеседнику. Тем самым формальная структура языка провозглашает этическую неприкосновенность Другого, его «святость».

Тот факт, что лицо посредством дискурса поддерживает отношение со мной, не позволяет отнести его к Тождественному. Оно и в отношении остается абсолютом. Это — конец солипсистской диалектики сознания, всегда подозревающего, что оно находится в плену у Тождественного. В самом деле, этическое отношение, которое подразумевает словесное общение, не является некоей разновидностью сознания, лучи которого исходят из Я. Оно ставит «я» под вопрос. И причиной эту оспаривания является «иное».

Присутствие существа, не входящего в сферу Тождественного, присутствие, простирающееся за ее пределы, закрепляет свой «статус» бесконечного. Этот «выход из берегов» отличается от образа жидкости, переливающейся через край чаши, поскольку подобное выходящее за свои пределы присутствие осуществляется как позиция перед лицом Самотождественного. Позиция «перед лицом», являющаяся преимущественно противостоянием, может иметь место только благодаря морали. Такое движение исходит от Другого. Идея бесконечного, бесконечно большего в меньшем, конкретно осуществляется в виде отношения к лицу. Идея бесконечного, она одна поддерживает экстериорность Другого по отношению к Самотождественному, невзирая на это отношение. Так что здесь осуществляется связь, аналогичная онтологическому доказательству: а именно, экстериорность человеческого бытия вписывается в его сущность. Однако речь идет не о рассудочной деятельности, а о богоявленности лица. Метафизическая жажда абсолютно иного, воодушевляющая интеллектуализм (или радикальный эмпиризм, верящий в учение об экстериорности), направляет свою энергию на усмотрение лица или на идею бесконечности. Идея бесконечности превосходит мои способности — не в количественном плане, но, как мы увидим дальше, ставя их под вопрос. Она не исходит априорно из наших глубин; тем самым она является опытом по преимуществу.

Кантовское понятие бесконечности полагается как идеал разума, как проекция его требований в потустороннее, как идеальное завершение того, что предстает в качестве незавершенного, при том что незавершенное не вступает в противоречие с особым опытом

бесконечности и не выводит из этого противоречия границы собственной конечности. Отныне конечное не постигается в его отношении к бесконечному. Напротив, бесконечное полагает конечное, бесконечно расширяя его (более того, этот переход к границе, или эта проекция, включает в себя в неявной форме идею бесконечности со всеми вытекающими следствиями, которые вывел отсюда Декарт и которые предполагает сама идея проекции). Кантовское конечное позитивно описывается в чувственном, как хайдеггеровское конечное — в «бытии-к-смерти». Это бесконечное, соотносящееся с конечным, — наиболее сильный антикартезианский момент в философии Канта, как, позднее, и в философии Хайдеггера.

Гегель обращается к Декарту, поддерживая позитивность бесконечного, однако он отвергает какую бы то ни было множественность, полагая бесконечное как исключаящее любое «иное», которое могло бы поддерживать отношение с бесконечным и тем самым ограничивать его. Бесконечное может только объять все отношения. Оно, как бог Аристотеля, соотносится только с самим собой, пусть даже в конце истории. Отношение особенного с бесконечным было бы равноценно проникновению этого особенного в суверенность Государства. Оно становится бесконечным, отрицая собственную конечность. Но такое завершение не способно заглушить свидетельство частного индивида, апологию отделившегося бытия, — даже если счесть ее эмпирической, животной, — индивида, воспринимающего как тиранию Государство, которого требует его разум, но в чьих безличностных судьбах он больше не узнает свой разум. В конечном, которому противостоит, стремясь его поглотить, гегелевское бесконечное, мы видим конечность человека перед лицом стихий, конечность человека, подвергающегося нашествию и у а и безликих богов; против них он направляет свои труд, чтобы обеспечить себе безопасность, где «иное» стихий проявится как Тождественное. Однако Другой, абсолютно «другое», Иное, не ограничивает свободу Самождественного. Призывая его к ответственности, он порождает и обосновывает свободу. Отношение к иному как к лицу излечивает от аллергии. Это отношение есть желание, усвоение и мирное противостояние дискурса. Возвращаясь к картезианскому понятию бесконечного — к «идее бесконечного», вложенной в отдельное бытие бесконечным, — мы воспринимаем его позитивность, его предшествование любой конечной мысли и любой мысли о конечном, его экстериторность по отношению к конечному. Это — возможность отдельного бытия. Идея бесконечного, преодоление конечного мышления собственным содержанием осуществляет связь мышления с тем, что превосходит его способности, с тем, что оно в каждое мгновение усваивает, не противореча себе. Именно эту ситуацию мы называем встречей с лицом. Идея бесконечного рождается в противодействии дискурса, в социальности. Отношение к лицу, к абсолютно иному, такому иному, которое я не могу заключать в себе, к иному, которое в этом смысле бесконечно, является вместе с тем моей Идеей. Однако отношение здесь поддерживается без насилия, в мире с этой абсолютной инаковостью. «Соппротивление» Другого не является насилием по отношению ко мне, это не отрицание: оно имеет позитивную структуру — этику. Первое обнаружение другого, подразумеваемое во всех иных отношениях с ним, заключается не в том, чтобы схватить его, когда он оказывает сопротивление, и с помощью уловок провести его. Я веду борьбу не с безликим богом — я отвечаю на его появление, на его самообнаружение.

2. Лицо и этика

Лицо не поддается обладанию, моей власти. В своей богоявленности, в своем выражении чувственное — еще доступное — переходит к тотальному сопротивлению перед угрозой захвата. Такая перемена оказывается возможной только тогда, когда открывается новое измерение. В самом деле, сопротивление захвату не похоже на сопротивление непреодолимому препятствию — неприступной скале, о которую разбивается любое человеческое усилие, необъятному пространству, которое отделяет нас от звезды на небе. Выражение, которое вводит в мир вместе с лицом, является вызовом не моим несовершенным возможностям, а моей возможности власти. Лицо, все еще оставаясь вещью среди вещей, разрушает, однако, ограничивающую его форму. Конкретно это означает следующее: лицо говорит со мной и тем самым приглашает меня вступить в отношение, не имеющее ничего общего с возможностями, осуществляющимися в наслаждении или в познании.

И однако это новое измерение открывается в чувственной внешности лица. Постоянная открытость контуров его форм в выражении заточает открытость в карикатуру; форма взрывается. Лицо, на грани святости и карикатуры, в каком-то смысле еще подвластно силе. Только в одном, а именно: глубина, открывающаяся в этой чувственности, изменяет самую природу этой силы, которая отныне не может больше овладевать, но может убивать. Убийство нацелено на чувственно данное, и, однако, перед ним — данное, бытие которого не может быть отменено простым присвоением. Убийство имеет дело с данным, которое не может быть выведено из игры ни при каких обстоятельствах. «Отрицание» путем присвоения или использования всегда остается частичным. Присвоение, оспаривающее независимость вещи, сохраняет ее «для меня». Ни разрушение вещей, ни травля, ни истребление живого не имеют отношения к лицу: оно не принадлежит миру. Все это еще связано с трудом, все эти действия носят целесообразный характер и отвечают той или иной потребности. И только убийство претендует на тотальное отрицание. Отрицание в процессе труда или использования, как и отрицание путем представления, осуществляют захват или постижение, основываются на утверждении, стремятся к нему. Убить значит не господствовать, а уничтожить, полностью отказавшись от овладения. Убийство осуществляет власть над тем, что ускользает от власти. Поскольку лицо выражает себя в чувственном, здесь все еще можно говорить о власти, но одновременно — и о бессилии, поскольку лицо прорывает чувственно данное. Инаковость, выражающаяся в лице, дает единственно возможный «материал» для тотального отрицания. Я могу хотеть убить только абсолютно независимое существо, того, кто бесконечно превосходит мои силы и потому не противостоит им, а парализует самую способность властвовать. Другой — это единственное существо, которое я могу хотеть убить.

Но чем это несоответствие между бесконечностью и моими возможностями отличается от несоответствия, существующего между слишком большим препятствием и применяемой к нему силой? Нет смысла говорить о банальности убийства, которому не оказывается сопротивление. Этот самый заурядный случай в человеческой истории соответствует исключительной возможности — поскольку последняя претендует на тотальное отрицание бытия. Это не касается силы, которой данное существо в качестве частицы мира может

располагать. Другой, способный независимо говорить мне нет, поддается острию шпаги или пуле из револьвера, и вся непоколебимая твердость его «для-себя», с этим непримиримым «нет», которое он выдвигает, исчезает, как только шпага или пуля задевают у него желудочек сердца или предсердие. В контексте мира он — почти ничто. Он может противопоставить мне борьбу, то есть противопоставить разящей его силе не силу сопротивления, а непредсказуемость своего реагирования. Он, следовательно, противопоставляет мне не большую силу, то есть вполне конкретную энергию, которая являлась бы частью целого, а самую трансцендентность своего бытия по отношению к этому целому как какое-то сверхмогущество, а именно бесконечность собственной трансценденции. Эта бесконечность, которая могущественнее убийства, противостоит нам уже в лице, она есть его лицо, его изначальное выражение, первое слово: «не убий». Бесконечное парализует силу своим бесконечным сопротивлением убийству; сопротивление твердому, непреодолимому убийству прочитывается в лице другого, в совершенной открытости его незащитного взора, в обнаженности, абсолютной открытости Трансцендентного. Здесь перед нами отношение не мощного сопротивления, а чего-то абсолютно Иного: это сопротивление того, что не оказывает сопротивления, — сопротивление нравственное. Богоявленность лица порождает возможность мерить бесконечное искушением совершить убийство — не только как попыткой тотального уничтожения, но и как невозможностью (сугубо этической) такого искушения и такой попытки. Если бы сопротивление убийству было не нравственным, а реальным, то мы воспринимали бы его вместе со всем тем, что в восприятии оказывается субъективным. Мы оставались бы в рамках идеализма сознания борьбы, а не во взаимоотношении с Другим; это отношение может перейти в борьбу, но оно уже выходит за рамки осознания борьбы. Богоявленность лица — это этика. Борьба, которой может угрожать это лицо, предполагает трансцендентность выражения. Лицо грозит борьбой как возможностью; при этом такая угроза не исчерпывает эпифанию бесконечного и не формулирует ее с первого слова. Война предполагает мир — предваряющее и неотторгаемое присутствие Другого; война не является первым событием встречи.

Невозможность убийства не имеет просто негативного, формального значения: отношение к бесконечному, идея бесконечного в нас дает ей позитивное обоснование. Бесконечность предстает как лицо в условиях нравственного сопротивления, парализующего мою власть; твердое, абсолютное, оно проявляется в незащитном взгляде во всей своей наготе и нужде. Понимание этой обездоленности, этого голода порождает чувство родства с Другим. Именно потому эпифания бесконечного есть выражение и речь. Изначальная сущность выражения и речи заключается не в том, что они поставляют информацию относительно скрытого внутреннего мира. В выражении человеческое бытие представляет себя. Проявляющее себя бытие присутствует при собственном проявлении и тем самым обращается ко мне. — Такого рода присутствие — это не нейтральность образа, а просьба, затрагивающая меня, поскольку в ней сообщается о его нищете и Величии. Обращаться ко мне означает постоянно превосходить все то, что пластически выражается в представлении. Проявлять себя в лице значит полагать себя по ту сторону проявившейся, сугубо феноменальной формы, представлять себя таким способом, который никак не сводится к проявлению, как прямое отношение лицом-к-лицу, не опосредованное тем или иным образом, не скрывая своей незащищенности, нужды, голода. В Желании сходятся все пути, ведущие к Величию и Смирению Другого.

Выражение не излучается наподобие сияния, которое распространяется вокруг как бы без ведома излучающего его бытия: так можно было бы говорить, если бы речь шла о красоте. Проявлять себя, присутствуя при собственном проявлении, значит взывать к собеседнику, быть готовым к его вопросам и ответам. Выражение не является ни подлинным представлением, ни действием. Открывающееся в подлинном представлении бытие сохраняет за собой возможность создавать видимость. Мир, захватывающий меня, когда я бываю вовлечен в него, бессилен против «свободного мышления», которое способно приостановить вовлечение или даже внутренне отвергнуть его, поскольку оно в состоянии жить скрытно. Выражающий себя человек заявляет о себе, взывая ко мне всей своей нищетой и незащищенностью, голодом, и делает это таким образом, что я не могу не откликнуться на его зов. Так, в выражении заявляющее о себе существо не ограничивает мою свободу, а, напротив, пробуждает ее, вызывая во мне доброту. Мир ответственности, где тяжесть бытия с неизбежностью парализует любую насмешку, — это вместе с тем мир, где свобода порождается неизбежно: таким образом, непосильная ноша бытия ведет к возникновению моей свободы. Неотвратимость не имеет более характера бесчеловечной фатальности — она обладает суровой серьезностью доброты.

Эта связь между выражением и ответственностью, это условие или этическая сущность языка, эта функция языка, предваряющая любое раскрытие бытия и его холодное сияние, позволяют избавить язык от подчинения предсуществующему мышлению, от подневольной работы по переводу вовне внутренних движений или по их универсализации. Представление лица не является подлинным, поскольку подлинное соотносится с неподлинным, с этим своим вечным спутником, неизбежно встречая либо усмешку, либо молчание скептика. Представление бытия в лице логически не оставляет никакого места тому, что ему противоречит. Таким образом, в дискурсе, начатом эпифанией как лицом, я не могу хранить молчание подобно раздраженному Фрасимаху (что, правда, ему не всегда удается: см. Первую книгу «Государства»). «Оставлять людей без пропитания — это ошибка, непростительная ни при каких обстоятельствах; к ней неприменимо различие намеренного и произвольного», — говорит рабби Йоханан [66]. Перед людским голодом ответственность имеет сугубо «объективное» значение. Ее нельзя отвергнуть. Лицо дает начало подлинному словесному общению, и первым словом является обязательство, от которого не позволяет уклониться никакое «внутреннее». Дискурс, обязывающий вступать в словесное общение, зарождение дискурса, которое рационализм считает своим истоком, «сила», убеждающая даже тех, «кто и слушать-то не станет» [67], — все это лежит в основании подлинной универсальности разума.

Раскрытию бытия вообще — в качестве основы познания и смысла существования — предшествует отношение с выражающим себя сущим: плану онтологии предшествует этический план.

3. Лицо и разум

Выражение не сродни той интеллигибельной форме, которая связывает между собой логические термины, чтобы, вопреки расстоянию, обеспечить соприкосновение частей в тотальности, когда противостоящие друг другу термины уже черпают свой смысл в

ситуации, созданной их общностью; последняя же, в свою очередь, смыслом своим обязана сведенным вместе терминам. Этот «круг понимания» не является изначальным событием логики бытия. Выражение предшествует этим координирующим усилиям, доступным наблюдению со стороны третьего лица.

Событие собственно выражения заключается в том, чтобы свидетельствовать о себе, будучи порукой самому этому свидетельству. Такое представление «самого себя» возможно только в качестве лица, то есть слова. Здесь лежит начало интеллигибельности, изначальности, высокого достоинства, царственного суверенитета, обладающего безусловной властью. Основа может быть только властью. Искать влияние, которому выражение могло бы подчиниться, или неосознанный источник, из которого бы оно возникало, значило бы производить расследование, которое отсылало бы к новым свидетельствованиям и, следовательно, к изначальной искренности выражения.

Язык как средство обмена идеями о мире со всей присущей языку подоплекой, с превратностями искренности и лжи, предполагает своеобразие лица, без которого он не мог бы сложиться и был бы всего лишь одним из тех актов, смысл которых нам без конца растолковывают психоанализ и социология. Если бы в глубине слова не таилась эта самобытность выражения, этот отказ от всякого влияния, если бы слово не свидетельствовало о господствующем положении говорящего, чуждом каким бы то ни было компромиссам и заимствованиям, и о непосредственности отношения «лицом-к-лицу», то человеческая речь действительно оставалась бы активностью, которой она по сути своей быть не может, несмотря на то, что язык способен интегрироваться в систему актов и выступать в роли инструмента. Язык становится возможным только при условии, что слово как раз отказывается от такой функции и обращается к своей сущности, каковой является выражение.

Выражение заключается не в том, чтобы поставлять нам внутреннее содержание Другого. Выражающий себя Другой не представляет себя непосредственно и, стало быть, сохраняет возможность лгать. Однако ложь и истина уже предполагают абсолютную подлинность лица как привилегированное представление бытия, избегающее альтернативы истины и 'не-истины и устраняющее двусмысленность истинного и ложного, какой чревата любая истина, двусмысленность, в рамках которой, вдобавок, существуют все ценности. Представление бытия в лице не имеет статуса ценности. То, что мы называем лицом, как раз и есть это исключительное представление себя самим собой, не имеющее ничего общего с представлением просто данных нам реальных вещей, в которых всегда можно заподозрить что-то поддельное, которые всегда могут оказаться пригрезившимися. Ради обнаружения истины я уже вступил в отношение с лицом, которое может гарантировать само себя, богоявленность которого, в определенном смысле, сама есть клятва. Любой язык как средство обмена словесными знаками изначалью причастен этой клятве. Словесный знак располагается там, где кто-то обозначает нечто для кого-то другого. Следовательно, он уже предполагает удостоверение подлинности означаемого.

Этическое отношение, отношение лицом-к-лицу, отличается также от любого отношения, которое можно было бы назвать мистическим, когда события, отличные от события представления изначального бытия, разрушают или сублимируют незамутненную

искренность этого представления, когда упоительные двусмысленности готовы обогащать исконную однозначность выражения, когда дискурс становится заклинанием, подобно молитве, превращающейся в обряд и литургию, когда собеседники вынуждены играть роль в драме, развернувшейся помимо них. Именно в этом коренится разумный характер этического отношения и речи. Никакой страх, никакой трепет не в состоянии исказить прямоту отношения, которое сохраняет свою прерывность, противится слиянию, отношения, где ответ не уклоняется от вопроса. Поэтическому творчеству, где влияния безотчетно возникают под воздействием самой этой, как бы то ни было, сознательной деятельности, обволакивая ее и ритмически укачивая, где действие поддерживается созданным им произведением, где благодаря дионисийскому началу художник, по выражению Ницше, становится произведением искусства [68], — противостоит язык, который ежеминутно разрушает магическое обаяние ритма и препятствует тому, чтобы изначальность превращалась в роль. Дискурс — это разрыв и начало, разрушение ритма, захватывающего, увлекающего собеседников, — это проза.

Лицо, в котором представляет себя Другой — абсолютно иной, — не отвергает Самотождественного, не совершает над ним насилия, как это делают молва, авторитет или сверхъестественный чудотворец. Оно остается соразмерным тому, кто принимает его, оно остается земным. Такое представление по существу своему является ненасилием, поскольку вместо того, чтобы ущемлять мою свободу, оно ее призывает к ответственности. Ненасилие поддерживает различие Самотождественного и Другого. Ненасилие — это мир. Отношение к Другому — к абсолютно иному, — не имеющему общей границы с Самотождественным, свободно от чувства неприязни, которое испытывает Самотождественный в условиях тотальности и на котором базируется гегелевская диалектика. Другой не является скандалом для разума, приводящим последний в диалектическое движение: он — первое разумное научение, условие всякого научения. Мнимый скандал инаковости предполагает невозмутимую идентичность Самотождественного, уверенную в себе свободу, которая осуществляет себя без колебаний и которую другой лишь стесняет и ограничивает. Такая безупречная идентичность, чуждая всякого участия, существующая в «я» независимым образом, может, между тем, утратить свою уравновешенность, если другой, возникая в том же плане, что и она, вместо того, чтобы задеть ее, говорит с ней, то есть обнаруживает себя в выражении, в лице, является свыше. Тогда свобода сдерживает себя — не потому, что наталкивается на сопротивление, а потому, что, робея, ощущает свое самоуправство, свою виновность; однако чувство виновности поднимает ее на уровень ответственности. Случайное, то есть иррациональное, теперь ей видится не вне ее, в ином, а в ней самой. Случайность образует не ограничение чем-то иным, а не находящий себе оправдания эгоизм. Отношение к Другому как отношение к его трансценденции — отношение к другому, ставящее под вопрос резкую спонтанность его имманентной участи, — вводит в мое «я» то, чего в нем до этого не было. Но такое «воздействие» на мою свободу как раз кладет конец и насилию и случайности — и, также и в этом смысле, обосновывает Разум. Утверждать, что переход некоего содержания, мысли к другому человеку совершается без насилия только в том случае, если истина, преподаваемая учителем, уже имеется у ученика от века, значит выводить маевтику за пределы ее законного применения. Живущая во мне идея бесконечности, включая в себя выходящее за собственные пределы содержание, порывает с предрассудком маевтики, не порывая с рациональностью, поскольку идея бесконечности,

далекая от того, чтобы осуществлять насилие над разумом, обуславливает само ненасилие, иными словами, приводит к рождению этики. Для разума появление Другого является не кризисом, приводящим в движение диалектику, а первым научением. Человек, получающий идею Бесконечного, — получающий, поскольку он не может заимствовать ее у себя, — это человек, наученный не методом маевтики, человек, чье существование заключается именно в этом непрерывном восприятии уроков, что позволяет ему постоянно выходить за грань самого себя (или времени). Мыслить значит обладать идеей бесконечного или получать уроки. Рассудочное мышление соотносится с этим научением. Даже если придерживаться формальной структуры логического мышления, исходящего из дефиниции, — бесконечное, относительно которого понятия подвергаются ограничению, не может, в свою очередь, быть определено. Следовательно, оно предполагает новую структуру «познания». Мы пытаемся зафиксировать это как отношение к лицу и показать этическую сущность такого отношения. Лицо — это очевидность, делающая возможной очевидность как божественную достоверность, которая лежит в основании картезианского рационализма.

4. Язык устанавливает значения

Итак, язык обуславливает функционирование рассудочного мышления: он дает ему рождение в бытии, он полагает первичную идентичность значения в лице того, кто говорит, то есть того, кто представляет себя, постоянно разрушая двусмысленность собственного образа, своих словесных знаков. Язык обуславливает мышление: речь идет о языке не в его физической материальности, а о языке как позиции Самотождественного по отношению к другому, не сводимой ни к представлению об ином, ни к интенции мышления, ни к сознанию о.... поскольку он соотносится с тем, что никакое сознание не может в себе содержать, — с бесконечностью Другого. Язык ведет свою игру не внутри сознания: он приходит ко мне от другого и обосновывается в сознании, ставя его под вопрос, что представляет собой событие, не сводимое к сознанию, в котором все рождается внутри, даже чужеродность страдания. Считать язык позицией духа означает не раз-воплощать его, а, напротив, именно принимать в расчет его воплощенную сущность, его отличие от эгологической творящей природы, от трансцендентального мышления идеализма. Своеобразие дискурса по сравнению с конституирующей интенциональностью, по сравнению с чистым сознанием разрушает понятие имманентности: идея бесконечности в сознании — это выход сознания за собственные пределы, сознания, воплощение которого открывает перед не скованной более душой возможности согласия, дарения, гостеприимства. Однако воплощение, взятое в качестве первичного факта языка, без указания на онтологическую структуру, которую оно реализует, уподобляет язык — деятельности, этому продолжению мышления в телесности, продолжению я мыслю — в я могу, что, безусловно, послужило прототипом категории собственного тела или воплощенного мышления, которая занимает центральное место в некоторых течениях современной философии [69]. Представленный здесь тезис направлен на то, чтобы радикальным образом разделить язык и деятельность, выражение и труд, несмотря на все практическое значение языка, которое нельзя недооценивать.

Основополагающая роль дискурса в возникновении разума не признавалась вплоть до недавнего времени. Функция слова понималась в его зависимости от разума: оно отражало мышление. Номинализм первым попытался обнаружить иную его функцию — функцию

инструмента разума. Символическая функция слова символизировала скорее то, что не доступно мышлению, нежели означающее мыслимых содержаний; этот символизм сводился к ассоциации с некоторым количеством осознанных интуитивных данных, — самодостаточный, не требующий вмешательства мышления. Теория имела своей целью лишь объяснение расхождения между мышлением, не способным быть направленным на общий объект, и языком, который, как представлялось, был способен на это. Критика Гуссерля подчеркнула очевидность этого различия, полностью подчинив слово разуму. Слово — это окно; если оно оказывается заслоном, то его надо отбросить. Гуссерлевское эсперантистское слово у Хайдеггера приобретает яркость и весомость исторической реальности. Но оно остается связанным с процессом понимания.

Недоверие к пустословию привело к бесспорному приоритету рассудочного мышления над всеми процедурами выражения, которые включают мышление в язык как в систему знаков или связывают его с языком, руководящим выбором этих знаков. Современные исследования в области философии языка сделали привычной мысль о глубокой взаимозависимости между мышлением и речью. Мерло-Понти, как и другие, и значительно лучше, чем другие, показал, что развоплощенное мышление, мыслящее слово до того, как его высказать, мышление, конституирующее мир слова и присоединяющее слово к миру — предварительно конституированному с помощью значений неизменно трансцендентным путем, — такое мышление может быть только мифом [70]. Уже само мышление заключается в том, чтобы производить операции в системе знаков — будь то язык народа или цивилизации, и получать смыслы из самих этих операций. Мышление действует наугад, поскольку оно не опирается ни на предварительное представление, ни на значения, ни на фразы, которые ему предстоит связывать между собой. Оно действует почти в рамках «я могу», свойственного телу. То есть мышление действует в этих рамках до того, как представляет себе или конституирует это тело. Значение захватывает врасплох само мышление, которое его мыслило.

Однако почему мышлению необходим язык, прибегающий к системе знаков? Почему объект — и даже воспринимаемый объект, — чтобы стать значением, нуждается в имени? Что такое вообще иметь смысл? Значение, заимствованное у этого воплощенного языка, тем не менее остается в данной концепции «интенциональным объектом». Структура конституирующего сознания обретает свои права после того, как она бывает опосредована телом — говорящим или пишущим. Разве преобладание значения над представлением коренится не в новом способе самопредставления (новом по сравнению с конституирующей интенциональностью) — способе, тайна которого не исчерпывается анализом «интенциональности тела»? И разве посредничество знака конституирует значение потому, что вводит в объективное и статичное представление «движение» символического отношения? Но в таком случае остается вновь заподозрить язык в том, что он удаляет нас от самих вещей.

Следует утверждать обратное. Не посредничество знака создает значение, а значение (первичным событием которого является отношение лицом-к-лицу) делает возможным функционирование возможного знака. Изначальную сущность языка следует искать не в телесной операции, которая открывает эту сущность мне и другим и с помощью языка порождает мышление, а в представлении смысла. Это не возвращает нас к трансцендентальному сознанию, конституирующему объекты, против чего вполне

справедливо выступает теория языка, о которой шла речь. Ведь значение не предстает перед теорией, то есть перед конституирующей свободой трансцендентального сознания: бытие значения заключается в том, чтобы в рамках этического отношения ставить под вопрос самое конституирующую свободу. Смысл — это лицо другого, и любое обращение к слову происходит уже внутри свойственного языку изначального отношения лицом-к-лицу. Любое обращение к слову предполагает разумность первичного значения, но такую разумность, которая до того, как она интерпретируется в качестве «сознания о...», является обществом и обязательством. Значение — это Бесконечное, но бесконечное не представляет себя ни трансцендентальному мышлению, ни даже разумной деятельности: оно являет себя в Другом; Другой предстает передо мной лицом-к-лицу и ставит меня под вопрос, обязывая меня всей своей сущностью бесконечного. Это «нечто», что мы называем значением, возникает в человеке вместе с языком, поскольку сущностью языка является отношение к Другому. Это отношение не добавляется к внутреннему монологу — будь оно даже, говоря словами Мерло-Понти, «телесной интенциональностью» [71], — как добавляется адрес к упакованному предмету, который мы отправляем по почте: внутренним дискурсом управляет уже согласие с бытием, проявляющееся в лице., этическое событие социальности. Богоявленность, обнаруживающаяся как лицо, конституируется не так, как другие существа, именно потому, что она «выдает» бесконечность. Значение — это бесконечность, то есть Другой. Интеллигибельность — это не понятие, а способность понимания. Значение предшествует Sinngebung, наделению смыслом, указывая границы идеализма, а вовсе не обосновывая его.

В определенном смысле значение является по отношению к восприятию тем, чем символ является по отношению к символизируемому объекту. Символ указывает на неадекватность данных сознания бытию, которое он символизирует, на сознание, нуждающееся, изголодавшееся по бытию, которого ему недостает, по бытию, заявляющему о себе уже в самой определенности, с какой переживает его отсутствие, на силу, предчувствующую действие. Значение похоже на символ — как бытие, превосходящее направленную на него интенцию. Но здесь неисчерпаемое излишество бесконечности выходит за пределы актуального сознания. Это течение бесконечности, или лицо, не может больше быть выражено в понятиях сознания, в метафорах, соотносящихся со светом, с чувственным. Нравственное требование лица ставит под вопрос приемлющее его сознание. Сознание обязательства — это уже не сознание, поскольку оно вырывает сознание из его центра, подчиняя Другому.

Если отношение лицом-к-лицу основывает язык, если лицо конституирует изначальное значение и внедряет значение в бытие, то в таком случае язык не только служит разуму — он есть разум. Безличностный разум не позволяет представить дискурс, поскольку он охватывает множество собеседников. Разум, один, не способен говорить с другим разумом. Разум, имманентный индивидуальному сознанию, может, конечно же, постигать себя натуралистически, как систему закономерностей, управляющих природой этого сознания, индивидуализированного, как и все природные существа, и более того, индивидуализированного в качестве «я». Согласованность между сознаниями в таком случае объяснялась бы схожестью конституированных одинаковым образом существ. Язык сводился бы к системе знаков, вызывающих в сознаниях схожие мысли. В этом случае предстояло бы не принимать в расчет интенциональность рассудочного мышления,

направленного на универсальный порядок, и подвергаться опасностям натуралистического психологизма, аргументы против которого, изложенные в первом томе «Логических исследований», сохраняют все свое значение.

Можно, отступая под давлением этих выводов и все более сообразовываясь с «феноменом», считать разумом внутреннее единство идеального плана, реализующееся в бытии по мере того, как индивидуальное сознание (в котором этот план открывает или конструирует себя) отказывается от своей особенной индивидуальности и самости и либо отходит в сторону ноуменальной сферы, где оно выполняет свою вневременную роль абсолютного субъекта в позиции «Я мыслю», либо растворяется в универсальном порядке Государства, которое оно, казалось бы, с самого начала предусматривало и созидало. Роль языка и в том и в другом случае заключалась бы в разрушении самости индивидуального сознания, глубоко антагонистичного разуму, — либо для того, чтобы преобразовать его в «Я мыслю», которое уже не говорит, либо для того, чтобы заставить его раствориться в собственном дискурсе, когда, оказавшись в рамках Государства, возможно только испытывать на себе приговор истории вместо того, чтобы оставаться «я», то есть самому судить историю.

В такого рода рационализме не существует больше общества, то есть не существует больше отношения, члены которого были бы свободны от отношения.

Гегельянцы тщетно пытались отнести на счет укорененной в человеке животности ощущение тирании, которое испытывает индивид перед лицом анонимного закона: при этом еще требуется объяснить, каким образом вообще возможно существование разумного животного, каким образом частное, особенное «я» может одушевляться простой всеобщностью идеи, каким образом оно может отречься от эгоизма.

Если бы, напротив, разум жил в языке, если бы в противостоянии отношения лицом-к-лицу изначально сквозила рациональность, если бы первая интеллигибельность, первое значение были бесконечной мыслительной способностью того, кто представляет себя в лице (то есть говорит со мной); если бы разум определялся значением вместо того, чтобы значение определялось безличными структурами разума; если бы общество предшествовало появлению этих безличных структур; если бы универсальность как присутствие человечества светилась в глазах, которые смотрят на меня; если бы, наконец, мы помнили о том, что этот взгляд взывает к моей ответственности и освящает мою свободу как ответственность и самопожертвование, — то в этом случае плюрализм общества не мог бы исчезнуть в ходе возвышения разума. Он был бы условием этого возвышения. Разум не внедрял бы в меня безличностное начало — он создавал бы Я, способное жить сообща, и создавал бы его как отделившееся в наслаждении Я, чье отделение, однако, было необходимо для того, чтобы Бесконечное (а его бесконечность осуществляется как взгляд «в глаза») — могло состояться.

5. Язык и объективность

Чувственный мир — это мир, где существует Другой, благодаря которому мир моего наслаждения становится имеющей значение темой Вещи обретают разумное значение, и не

только простых инструментов — поскольку Другой вовлечен в мои отношения с ними. Обозначая вещь, я обозначаю ее для другого. Акт обозначения изменяет отношение наслаждения и обладания, которое связывает меня с вещью, и помещает ее в перспективу «иног». Использование знака не ограничивается тем, что благодаря ему непосредственное отношение к вещи заменяется отношением опосредованным, — оно позволяет делать вещи доступными, открытыми, изымать их из круга моего пользования, отчуждать их, делать их внешними. Обозначающее вещи слово свидетельствует о том, что они поделены между «я» и другим. Объективность объекта вытекает не из прекращения использования и наслаждения, когда я обладаю вещами, но не обременяю себя этим. Объективность — это следствие языка, позволяющего ставить обладание под вопрос. Такое высвобождение имеет позитивный смысл: в ходе его вещь включается в сферу другого. Вещь становится темой. Тематизировать значит с помощью слова предлагать мир Другому. Таким образом, «дистанция» по отношению к объекту выходит за пределы своего пространственного значения.

Такая объективность оказывается соотнесенной не с той или иной чертой изолированного субъекта, а с его отношением к Другому. Объективация осуществляется в самой работе языка, в ходе которой субъект отрывается от вещей, которыми владеет, как если бы он воспарил над собственным существованием, выходя за его пределы, как если бы он еще не обрел окончательно своего существования. Эта дистанция более радикальна, чем любая другая в мире. Надо, чтобы субъект находился «на расстоянии» от своего собственного бытия, даже по отношению к этой дистанцированности от дома, когда он все еще пребывает в бытии. Ведь отрицание, даже когда оно направлено на тотальность мира, все же остается внутренним по отношению к тотальности. Для возникновения объективного расстояния необходимо, чтобы субъект пребывал в бытии и все еще не был в нем, чтобы в каком-то смысле он еще не родился, как если бы его еще не было в природе. Если субъект, способный на объективацию, еще не есть окончательно, то это «еще не», это состояние возможности по отношению к акту, обозначает не «недостаточность» бытия, а время. Осознание объекта, то есть тематизация, основывается на расстоянии относительно себя, которое может быть только временем; или, если угодно, оно основывается на самосознании, при условии, что в нем «дистанция от себя к себе» признается «временем». Только время не в состоянии обозначить «еще не», которое при этом не было бы «недостаточным бытием», — оно может быть одновременно удаленным от бытия и от смерти лишь в качестве неисчерпаемого будущего бесконечности, то есть в качестве того, кто возникает в процессе языкового отношения. Субъект воспаряет над своим бытием, сообщая в речи другому о том, чем он владеет. Но только принимая бесконечность Другого, он обретает свободу по отношению к себе, которой требует такой отказ от обладания. В конечном счете он черпает ее из Желания, исходящего не из чувства нехватки или ограничения, а из избыточности идеи Бесконечного.

Язык делает возможными объективность объектов и их тематизацию. Уже Гуссерль утверждал, что объективность мышления заключается в том, что оно фактически действительно для всех. Следовательно, познавать означает конституировать мое мышление таким образом, что оно уже заранее сопряжено с мышлением других. То, что я сообщаю, отныне складывается в зависимости от других. Говоря, я не передаю другому то, что является объективным для меня: объективное становится таковым только в общении.

Однако у Гуссерля Другой, делающий возможным это общение, сначала конституируется как монадическое мышление. Фундамент объективности закладывается в процессе, носящем сугубо субъективный характер. Утверждая отношение к Другому в качестве этики, мы преодолеваем трудность, которая встает с неизбежностью, если философия, вопреки Декарту, исходит из *cogito*, полагающего себя абсолютно независимым от Другого.

В самом деле, картезианское *cogito* выступает в конце «Третьего размышления», словно опираясь на достоверность божественного существования как бесконечного, но отношению к которому полагается и постигается конечность *cogito* или сомнения. Эта конечность не может быть определена, как это имеет место у современных мыслителей, без соотнесения с бесконечностью, например, исходя из смертности субъекта. Картезианский субъект становится на точку зрения внешнюю по отношению к себе самому, исходя из которой он может постичь себя. Если первым действием Декарт признает неоспоримость самосознания, исходя из «я», то второй его шаг, касающийся рефлексии по поводу рефлексии, — выявление условий этой достоверности. Достоверность объясняется ясностью и отчетливостью *cogito*, однако причиной самого поиска достоверности является присутствие бесконечного в конечном мышлении, которое без этого присутствия не ведало бы о собственной конечности: «...я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя. Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, то есть что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?» [72]

Разве нахождение мышления в лоне бесконечности, его создавшей и давшей ему идею бесконечности, обнаруживается путем размышления или интуиции, которые способны лишь формулировать темы? Бесконечное не может быть тематизировано, и различие не дает к нему доступа. Разве не чуждо теории отношение к бесконечности с двойственной структурой — присутствия бесконечности перед конечным, вне самого конечного? Именно здесь мы обнаружили этическое отношение. Гуссерль, видя в *cogito* субъективность без какой-либо опоры вне ее самой, формулирует понятие бесконечного как такового, представляя его в качестве объекта. То, что Декарт не конституирует бесконечное, оставляет вопрос открытым. Соотнесенность конечного *cogito* с бесконечностью Бога не является простой тематизацией Бога. Любой объект я в силах сам осознать, постичь; я заключаю объекты в себе. Идея бесконечности для меня не является объектом. Онтологический аргумент основывается на превращении этого «объекта» в бытие, в то, что не зависит от меня. Бог это Другой. Если мыслить значит соотносить себя с объектом, то следует признать, что мышление о бесконечности не является мышлением. Что же оно тогда на самом деле? Декарт не задается таким вопросом. Во всяком случае очевидно, что интуиция бесконечного сохраняет рационалистический смысл и никоим образом не может стать обретением Бога через внутреннее чувство. Декарт лучше, чем это делают идеалисты или реалисты, раскрывает отношение к тотальной инаковости, не сводимой к интериорности, которая вместе с тем не оказывает давления на интериорность: это — восприимчивость, но без ее пассивности, это — отношение между свободами.

Последние строки «Третьего размышления» подводят нас к отношению к бесконечности, которое, опираясь на мышление, выходит за пределы мышления и становится личностным отношением. Созерцание переходит в восхищение, в поклонение и радость. Речь идет не о «бесконечном объекте», в качестве такового все-таки доступном познанию и тематизации, а о Величии: «... я позволю себе здесь задержаться на созерцании самого Божества, по достоинству оценить его атрибуты и взглядеться в необозримую красоту этого света — насколько это допускают способности моего темного разума, — дабы выразить ему свое восхищение и поклонение. Подобно тому как в одном лишь созерцании божественного величия мы полагаем, веруя, счастье и блаженство инобытия, точно так же в этом созерцании, пусть и гораздо менее совершенном, мы обретаем возможность величайшего наслаждения, на какое мы способны в сей жизни» [73].

Эти строки не представляются нам ни стилистическими красотами, ни осмотрительной данью религии — они свидетельствуют о преобразовании идеи бесконечности, через познание, в Величие, с которым мы сталкиваемся в лице.

6. Другой и Другие

Представление лица — выражение — не раскрывает внутреннего мира, который до этого был закрыт, и не прибавляет новой области познанию или обладанию. Напротив, оно взывает ко мне, возвышаясь над данным, которое речь уже сделала общим для нас. То, что дается, то, что принимается, сводится к феномену, открытому, доступному, влачащему существование, которое приостанавливается в условиях обладания. Представление лица, напротив, ставит меня в отношение к бытию. Существование этого бытия, несводимого к феноменальности, понимаемой как реальность без реальности, осуществляется в безотлагательной необходимости, с какой оно требует ответа. Подобный ответ отличается от «реакции», которую вызывает данное, поскольку он не может оставаться «между нами», как это бывает в случае, когда я занимаю позицию по отношению к вещи. Все, что здесь происходит «между нами», видят все; лицо, которое смотрит, — оно выставлено на обозрение всего света, даже если я отделяюсь от мира, рассматривая собеседника как соучастника особых, тайных, отношений.

Язык, как присутствие лица, не зовет к согласию с избранным существом, к самодостаточному отношению типа «я — ты», когда забывается все вокруг; в своей открытости он отказывается загонять любовь в подполье, где он утратил бы свой смысл и эту открытость, превратившись в смех или в воркованье. Глазами другого на меня смотрит «третий» — язык есть справедливость. Все происходит не так, как если бы сначала было лицо, а затем — бытие, которое оно демонстрирует или выражает, заботясь о справедливости. Богоявленность лица как лица дает начало человечности. Лицо в своей наготе говорит мне о нужде бедного и чужака; однако эта нужда и эта чуждость, взывающие к моей власти, адресованные мне, не отдаются этой власти в качестве данных; нацеливаясь на меня, не доверяют моим возможностям как чему-то данному; они остаются выражением лица. Бедный, чужой предстает как равный мне. Равенство его в этой сущностной бедности заключается в том, что он соотносится с третьим, таким образом присутствующим при встрече, которому Другой уже служит. Он присоединяется ко мне. Но

он присоединяет меня к себе ради служения, он повелевает мной как Господин. Эта власть касается меня только в той мере, в какой я являюсь властелином самого себя; это, следовательно, власть, которая велит мне повелевать. «Ты» предстает перед «мы». Быть «мы» вовсе не означает «стать толпой» или устремиться к общей цели. Присутствие лица — бесконечность Другого — это нужда, и присутствие «третьего» (то есть всего смотрящего на нас человечества), и власть, велящая повелевать. Вот почему в отношении с другим, или в дискурсе, не только ставится под вопрос моя свобода, звучат не только исходящий от Другого призыв к моей ответственности и речь, благодаря которой я освобождаюсь от тисков собственности, провозглашая объективный, общий для всех мир: в нем звучит также наставление, поучение, пророческая речь. Пророческая речь — это по существу ответ на богоявленность лица, она вплетена в любой дискурс не в качестве дискурса на моральные темы, а как неотъемлемый момент дискурса, порожденного главным образом явленностью лица, поскольку последнее, в глазах, смотрящих на меня, свидетельствует о присутствии «третьего». Любое социальное отношение производно, оно восходит к явлению Другого. Самождественному с помощью одного лишь выражения лица, без какого бы то ни было опосредующего образа или знака. Сущность общества ускользает, если мы представляем себе его наподобие рода, объединяющего схожих между собой индивидов. Разумеется, человеческий род существует как род биологический, и общая всем людям функция, которую они осуществляют в мире в целом, позволяет использовать применительно к ним общее понятие. Однако человеческое сообщество, создающееся с помощью языка, где собеседники остаются абсолютно отделенными друг от друга, не образует родового единства. Оно заявляет о себе как родство людей. То, что все люди братья, не объясняется ни их схожестью, ни общей причиной, следствием которой их можно было бы считать: они не медали, отчеканенные в одном и том же месте. Отцовство не сводится к причинности, которой индивиды причастны таинственным образом и которая столь же загадочно определяла бы явление солидарности.

Именно моя ответственность перед лицом, смотрящим на меня как на абсолютно чужого — а явленность лица совпадает с этими двумя моментами, — образует изначальный феномен братства. Отцовство — не причинность, а установление некой индивидуальности. Единичности, с которой единичность отца совпадает и не совпадает [74]. Несовпадение заключается конкретно в моей позиции брата, оно полагает другие единичности бок-о-бок со мной таким образом, что моя собственная единичность выражает одновременно и достаточность бытия и мою частичность перед лицом другого как лица. В этом приятии лица (приятии, которое уже является моей ответственностью в отношении его, когда он, следовательно, как нечто высшее касается меня и владычествует надо мной) возникает равенство. Либо равенство возникает там, где Другой повелевает Самождественным и обнаруживает себя перед ним в ответственности, либо равенство — это лишь абстрактная идея, пустой звук. Равенство невозможно отделить от приятия лица, моментом которого оно является.

Человеческое по самому своему статусу включает в себя братство и идею рода человеческого. Эта идея радикально противоположна концепции человечества, объединенного схожестью, концепции множества различных семей, — вышедших из камней, разбросанных Девкалионом [75], — которые в борьбе эгоистических волений пришли к созданию человеческого общества. Таким образом, человеческое братство имеет

двойственный аспект: оно включает в себя индивидуальности, логический статус которых не сводится к статусу крайних различий, существующих внутри рода человеческого; своеобразие индивидуальностей заключается в том, что каждая из них соотносится с собой (индивид, принадлежащий к тому же роду, что и другой индивид, будет недостаточно удален от него). С другой стороны, это братство включает в себя сообщество отца, как если бы родовое сообщество не сближало людей достаточным образом. Общество должно быть братским сообществом, чтобы быть на уровне прямоты — по существу, близости, — на котором предстает лицо, приемлемое мной. Монотеизм означает такое человеческое родство, такую идею человеческого рода, которая ведет к приятию другого благодаря лицу, в измерении высоты, в ответственности «я» за себя и за другого.

7. Асимметрия межличности

Присутствие лица, появляющегося из запредельности мира и, однако, вовлекающего меня в человеческое братство, не подавляет меня, как знак божественного присутствия, которое вызывает трепет и заставляет бояться себя. Быть в отношении, не вступая в это отношение, — означает говорить. Другой не просто возникает в собственном лице, как феномен, подчиненный воздействию и власти свободы. Бесконечно далекий от того отношения, в которое он вступает, он сразу же предстает в нем в качестве абсолюта. «Я» высвобождается из этого отношения, но делает это в лоне отношения к абсолютно отдельному существу. Лицо, через которое другой обращен к «я», не растворяется в представлении лица. Услышать голос нужды, вопиющей о справедливости, значит не представить себе образ, а полагать себя ответственным человеком, одновременно чем-то большим и меньшим в сравнении с тем существом, что предстает в лице. Меньшим — поскольку лицо напоминает мне о моих обязательствах и судит меня: бытие, предстающее в лице, приходит откуда-то свыше, из сферы трансцендентного, где оно может представлять в качестве «чужого» и при этом не противостоять мне в качестве препятствия или врага; большим — поскольку моя позиция «я» заключается в том, что я могу ответить на зов этой сущностной нужды другого, могу отыскать в себе ресурсы.

Другой, в своей трансцендентности господствующий надо мной, — это чужеземец, вдова или сирота, по отношению к которым я испытываю чувство обязательства.

Эти различия между Другим и «я» не зависят ни от различных «свойств», которые были бы присущи «я» или Другому, ни от различных психологических установок, которые обретали бы смысл вне встречи. Различия связаны с отношением Я-Другой, с неизбежной устремленностью человека к Другому «исходя из себя». Первоочередной характер этой устремленности по отношению к определяющим ее понятиям, которые, к тому же, не могут возникнуть без самой этой устремленности, — вот центр, к которому сводятся все основные положения настоящего труда.

Бытие не существует сначала, чтобы затем, расколовшись, дать место разнообразию, все члены которого поддерживали бы между собой взаимоотношения, признавая таким образом существование тотальности, из которой они проистекают и из которой случайным образом возникает некое бытие, существующее для себя, то есть «я», располагающееся перед

другим «я» (эпизод, о котором мог бы дать представление лишь безличный дискурс, внешний по отношению к этим эпизодам). Однако из устремленности Я навстречу Другому не рождается и язык, который оповещал бы об этой устремленности. Он не полагается до взаимной соотнесенности, в которой «я» черпает свою идентичность, а Другой — свою инаковость. Обособление языка не указывает на присутствие двух существ в разреженном пространстве, где единство — всего лишь отголосок отделения. Отделение прежде всего является фактом человеческого бытия, которое живет где-то, чем-то, словом, наслаждается. Идентичность Я обусловлена его эгоизмом, чье наслаждение реализует обособленную достаточность: лицо же указывает ему на бесконечность, от которой отделяется эта замкнутая достаточность. Разумеется, этот эгоизм основывается на бесконечности другого, которая может реализоваться, только производя себя в качестве идеи Бесконечности, присущей отдельному бытию. Другой, разумеется, взывает к этому отдельному бытию, однако его зов не сводится к поиску некоего коррелята. Он оставляет место для становления бытия, возникающего из собственного «я», то есть остающегося отдельным, сохраняющим способность замкнуться в себе даже в ответ на обращенный к нему призыв, но способным также принять это лицо бесконечности с помощью всех ресурсов своего эгоизма: речь идет о его экономической ипостаси. Слово зарождается не в однородной и абстрактной среде, а в мире, в котором надлежит помогать и давать. Оно предполагает наличие «я», отделившееся в наслаждении существование, которое приемлет лицо и его голос, доносящийся с другого берега, не с пустыми руками. Множественность, свойственная бытию, не поддающемуся тотализации и формирующемуся как братство и словесное общение, пребывает в сугубо асимметричном «пространстве».

8. Воля и разум

Дискурс обуславливает мышление, поскольку первое, что нам доступно, это не понятие, а разумность, о неподвластной насилью экстерииорности которой свидетельствует лик, изрекая: «не убий». Сущность дискурса — этика. Говоря так, мы отвергаем идеализм.

Идеалистическая интеллигибельность образует систему тесных идеальных отношений, предстояние которой перед субъектом равнозначно тому, что субъект включается в этот порядок и поглощается этими идеальными отношениями. У субъекта нет внутренних ресурсов, которые не плавильсь бы под лучами интеллигибельности. Его воля — это его разум, а его отделение является иллюзорным (хотя способность создавать иллюзии свидетельствует о существовании субъективного, по крайней мере тайного, истока, который интеллигибельность не может иссушить).

Идеализм в его крайнем выражении сводит этику к политике. Другой и «я» функционируют здесь как единицы идеального расчета, получая от последнего реальность своего бытия и соприкасаясь друг с другом под воздействием идеальной необходимости, которая пронизывает их со всех сторон. Они играют роль составных частей системы, а не истока; политическое общество возникает как плюрализм, выражающий множественность составных частей системы. Там, где господствуют цели и где личности определяются как воления, а последние детерминируются универсальным порядком, где воления претендуют на разумность, пусть хотя бы и практического свойства, — там множественность

фактически может основываться только на вере в счастье. Так называемый животный принцип счастья, неизбежно присутствующий в описании воления, даже если оно является практическим разумом, поддерживает плюрализм в мыслящем обществе.

В этом мире, лишенном множественности, язык утрачивает свое социальное значение, а собеседники отказываются от своего единства — не потому что желают один другого, а потому что все они жаждут универсальности. Язык оказывается равнозначным созданию рациональных институтов, в которых становится объективным и действенным безличный разум, уже действующий в говорящих личностях, поддерживающий их фактическую реальность: каждый человек полагает себя, исходя из всех других, однако его воля или самость изначально заключаются в стремлении к универсальности или разумности, то есть к отрицанию самой своей особенности. Но в случае осуществления своей сущности дискурса, иными словами, став абсолютно связным, язык тем самым реализовал бы Универсальное Государство, которое поглотило бы множественность, и где дискурс прекратился бы за неимением собеседников.

Если мы тут же вознамеримся считать доброй волей лишь волю, которая направлена на ясные идеи или определяется уважением к универсальному, — это вовсе не будет способствовать поддержанию множественности в бытии или в единстве личности и формальному различению воли и интеллигентности, воли и разума. Если воля может так или иначе стремиться к разуму, то она и есть разум, который сам ищет или создает себя. Такая воля обнаруживает свою подлинную сущность у Спинозы и у Гегеля. Подобного рода идентификации воли и разума, составляющей существо идеализма, противостоит весь патетический опыт человечества, который идеализм, будь то гегелевский или спинозистский, относит к субъективной сфере или к области воображения. Смысл этого противостояния — в самом протесте индивида, отвергающего систему и разум, то есть не в его произволе, голос которого связный дискурс, следовательно, не может заставить умолкнуть силой убеждения, а в утверждении, которое делает такое противостояние возможным. На деле противостояние заключается не в том, чтобы закрыть глаза на бытие и безрассудно биться головой о стену, дабы преодолеть в себе ощущение собственной несостоятельности, своей нужды и одиночества и от смирения перейти к отчаянной гордыне. Оно основывается на уверенности в том, что есть некая избыточность — по отношению к бытию заполненному, неподвижному, либо проявляющему себя в действии, — которую содержит в себе существование, отделившееся от него и, следовательно, желающее его, то есть избыточность, которая порождается связью с бесконечным, непрестанная избыточность, осуществляющая бесконечность бесконечного. Протест против отождествления воли и разума не говорит в пользу самоуправства, что своей абсурдностью и имморальностью сразу же оправдывало бы такое отождествление. Он вытекает из уверенности в том, что идеал совершенного и вечного бытия, мыслящего лишь себя, не может служить онтологическим эталоном для жизни, для становящегося, способных к обновлению Желания, общества. Жизнь понимается не просто как убывание, упадок либо как эмбрион бытия или его возможность. Индивидуальное и личностное утверждаются, действуют независимо от универсального, которое, как предполагается, их формирует, — исходя из которого, однако, существование индивидуального или упадок, в условиях которого оно возникает, не могут быть объяснены. Индивидуальное и личностное необходимы для того, чтобы Бесконечное могло осуществлять себя как бесконечное.

Невозможность трактовать жизнь в зависимости от бытия со всей силой проявляется в творчестве Бергсона, где подверженная упадку длительность несколько не схожа с неподвижной вечностью, или у Хайдеггера, у которого возможность как *ἄντικειν* [76] не соотносится более с *εἶρον* [77]. Хайдеггер отделяет жизнь от имеющей конечную цель, тяготеющей к действию возможности. Будь это нечто, что превышает, превосходит бытие или находится над ним, — оно выражено в понятии творчества, которое, в Боге, превосходит всегда довольствующееся собой бытие. Однако такое понимание бытия над бытием рождается не в теологии. Если оно и не играло никакой роли и западной философии, отправляющейся от Аристотеля, то платоновская идея Блага придала ему собственно философское значение, которое, следовательно, не стоит сводить к какой бы то ни было восточной мудрости.

Если бы субъективность была всего лишь ущербной формой бытия, то различие между волей и разумом на деле приводило бы к пониманию воли как самоуправства, как простого и чистого отрицания разума, пребывающего в «я» в зачаточном состоянии или дремлющего в нем, следовательно, как отрицания «я» и как насилия в отношении самой себя. Если же, напротив, субъективность определяется как отдельное бытие, находящееся в связи с абсолютно иным, или Другим, — если лицо выражает первое значение, то есть зарождение рационального, — то в этом случае воля существеннейшим образом отличается от интеллигибельного, она не должна включать его в себя, как не должна и растворяться в нем, поскольку интеллигибельность этого интеллигибельного коренится именно в этическом поведении, то есть в ответственности, к которой она призывает волю. Воля свободна принять эту ответственность в том виде, в каком пожелает, но она не может отвергнуть ее, ей не дано отмахнуться от мира разума, в который ее ввело лицо другого. Приемля лицо, воля открывается навстречу разуму. Язык не ограничивается маевтическим пробуждением общей для всех существ способности мышления. Он не ускоряет внутреннее созревание общего для всех разума. Он обучает, сообщает мышлению новизну: введение в мышление новизны, идея бесконечности — вот дело разума. Радикально новый — это Другой. Рациональность не противостоит опыту. Абсолютный опыт, опыт того, что ни при каких обстоятельствах не является априорным, это сам разум. Обнаруживая в качестве коррелята опыта Другого, по сути своей являющегося «бытием-в-себе», которое обладает даром речи и ни в коем случае не может выступать в качестве объекта, мы примиряем новизну, поставляемую нам опытом, с древним сократовским требованием духа, неподвластного насилию, что было подхвачено и Лейбницем, который не дал монадам окон в мир. Этическое присутствие — одновременно «иное» и являющее себя без насилия. Субъект как деятельность разума, начинающаяся со слова, не отрекается от своего единства, но подтверждает свое отделение. Он обращается к дискурсу не для того, чтобы раствориться в нем. Он остается апологией. Переход к рациональному не является дезиндивидуацией именно потому, что он, субъект, есть язык, иными словами, он есть ответ бытию, которое ему говорит в лицо и которое приемлет только личностный ответ, то есть этический акт.

В. Этическое отношение и время

1. Плюрализм и субъективность

Отделение, осуществляющееся в конкретном, как жилище и хозяйство, делает возможным отношение к обособившейся, абсолютной экстерности. Это отношение, эта метафизика осуществляется специфическим образом благодаря богоявленности Другого в лице. Отделение осуществляется между абсолютными и в то же время взаимосвязанными полюсами: они отстраняются от поддерживаемых ими отношений, при этом они не отрекаются от этой связи в пользу тотальности, которая вырисовывается в данных отношениях. Таким образом метафизическое отношение реализует множественное существование, то есть плюрализм. Однако ему не удалось бы реализовать плюрализм, если бы формальная структура отношения исчерпывала сущность отношения. Необходимо прояснить возможность тех, кто включен в отношения, отстраниться от этих отношений. Такая возможность включает в себе для каждого из отделившихся различный смысл отрешенности. Метафизик не отрешен в том же смысле, что Метафизика. Измерение высоты, откуда Метафизика нисходит к Метафизику, показывает как бы неоднородность пространства, в котором может возникнуть радикальная множественность, отличная от численной множественности. Численная множественность беззащитна перед лицом тотализации. Чтобы в бытии могла возникнуть множественность, недостаточно его обнаружения (где бытие не только проявляет, но и осуществляет себя или прилагает усилия, действует или господствует), недостаточно, чтобы его зарождение можно было обнаружить в холодном свечении истины. В этом сиянии многообразное унифицируется под широкообзорным взглядом, которого требует само сияние. Созерцание поглощается этой тотальностью, тем самым образуя объективное и вечное бытие, или, как говорил Пушкин, равнодушную природу, сияющую вечной красой, в котором обыденное сознание видит прототип бытия; в глазах же философа это бытие сообщает свое обаяние тотальности. Субъективное познание не в состоянии расколоть эту тотальность, отражающуюся в субъекте или отражающую субъект. Объективная тотальность исключает любое иное, несмотря на свою очевидность, то есть на явленность свою другому. Созерцание, вероятно, можно определить как процесс, в ходе которого бытие обнаруживает себя, не переставая быть единым. Философия, соответствующая этому бытию, упраздняет плюрализм.

Для поддержания множественности необходимо, чтобы в бытии зародилась субъективность и чтобы она не искала совпадения с бытием, в котором обрела жизнь. Необходимо, чтобы бытие осуществляло себя как то, что само себя обнаруживает, иными словами, как то, что в самом своем бытии бесконечно устремляется к соприкасающемуся с ним «я» и при этом не иссякает, горит, не сгорая. Однако это соприкосновение нельзя считать познанием, в ходе

которого познающий субъект, предаваясь саморефлексии, утрачивает себя. Это значило бы тотчас разрушить экстериторность бытия с помощью тотальной рефлексии, на которую нацелено познание. Невозможность тотальной рефлексии должна рассматриваться не в негативном плане как конечность познающего субъекта, смертного, вовлеченного в мир и неспособного достичь истины: ее следует понимать как избыточность социального отношения, когда субъективность оказывается непосредственно «перед лицом...», во всей открытости этой встречи и не подходит к себе с меркой истины. Социальное отношение — это не просто некое отношение, наряду со многими другими: оно — наизначительнейшее событие в бытии. Даже речь, посредством которой я заявляю о нем. чье притязание на истину (постулирующее тотальную рефлексия) опровергает «предельный» характер отношения лицом-к-лицу, невозможность его превзойти, — она тем не менее утверждает его самым фактом изречения этой истины, высказываемой другому. Таким образом, множественность предполагает объективность, коренящуюся в невозможности тотальной рефлексии, в невозможности слить в единое целое «я» и «не-я». Эта невозможность не носит негативного характера (это значило бы опять-таки сопоставлять ее с идеалом созерцаемой истины); она связана с избыточностью богоявленности Другого, со своей высоты господствующего надо мной.

Такое основание плюрализма не застывает в изоляции существ, образующих плюральность. Всячески оберегая их от тотализации, которая поглотила бы их, это основание дает им находиться в состоянии торговых сношений, либо — войны. Они никогда не выступают в качестве собственной причины — это полностью лишило бы их восприимчивости и активности, замыкая каждого в его интериорности и изолируя, как это случилось с богами Эпикура, живущими в «междумириях», или с богами, застывшими во временных промежутках, создаваемых искусством [78], оставленных, для вечности, на самом краю интервала, на пороге так и не наступающего будущего, статуями, глядящими друг на друга невидящими глазами, идолами, которые, в противоположность Гигесу, выставляют себя напоказ, а сами лишены зрения. Наш анализ отделения открывает иную перспективу. Изначальная форма множественности в действительности осуществляется не как война и не как торговля. Война и торговые сношения предполагают лицо и трансценденцию бытия, просвечивающую в лице. Война не является следствием эмпирического факта множественности существ, ограничивающих себя под тем предлогом, что поскольку присутствие одного с неизбежностью ограничивает другого, то насилие и есть это ограничение. Ограничение само по себе не является насилием. Ограничение возможно только в рамках тотальности, части которой взаимно определяют друг друга. Определение, несколько не нарушающее, не насилующее идентичность частей, объединенных в тотальность, обеспечивает саму эту идентичность. Граница отделяет и вместе с тем объединяет в целое. Реальность, раздробленная на взаимно ограничивающие друг друга понятия, образует тотальность именно благодаря этому дроблению на фрагменты. Мир как игра противоположных сил образует целое, и он выводится или должен выводиться, если речь идет о последовательном научном мышлении, из единой формулы. То, что можно назвать антагонизмом сил или понятий, предполагает наличие субъективной перспективы и плюрализма воле. Точка, где эти перспективы сходятся, не является частью тотальности. Насилие в природе, таким образом, отсылает к существованию, не ограниченному другим существованием и находящемуся вне тотальности. Однако исключение насилия существами, способными интегрироваться в тотальность, не

равнозначно состоянию мира. Тотальность поглощает ту множественность, которую заключает в себе мир. Только существа, способные на войну, могут возвыситься до состояния мира. Война, как и мир, предполагает наличие существ, структурированных иначе, чем это свойственно частям тотальности.

Война, следовательно, отличается от логического противостояния одного другому, определяющего того и другого в тотальности; эту тотальность можно охватить взором, сама их оппозиция берет в ней свое начало. В состоянии войны люди отказываются принадлежать тотальности, они отказываются от сообщества, от закона; никакая граница не останавливает того, кто вторгся в пределы другого, никакая граница не определяет его. И тот и другой заявляют о своей трансцендентности по отношению к тотальности, каждый из них идентифицируется не благодаря месту, занимаемому им в целом, а благодаря собственному «я».

Война предполагает трансцендентность антагониста. Она становится привычной человеку. Она окружает себя почестями и сама раздает их — она нацелена на присутствие, которое всегда приходит откуда-то со стороны, на бытие, просвечивающее в лице. Война это не охота и не борьба со стихией. Сохраняющаяся у противника возможностью тщательнейшим образом расстраивать расчеты отражает факт отделения, разрыв тотальности, в которой противники сталкиваются друг с другом. Воин рискует. Никакая логистика не гарантирует ему победы. Расчеты, хоть они и позволяют определить судьбу одной из сил, действующих в тотальности, не властны над войной. Война существует на грани высшей веры в себя и риска. Она представляет собой отношение между существами, находящимися вне тотальности и, следовательно, не соприкасающимися друг с другом.

Но возможно ли насилие между отделившимися существами, то самое насилие, которое невысказано между существами, готовыми создать тотальность, то есть воссоздать ее? Каким образом отдельные существа могли бы поддерживать между собой какое бы то ни было отношение, будь то даже насилие? Отказ от тотальности путем войны не устраняет отношения, поскольку в ходе войны противники устремляются навстречу друг другу.

Отношение между отдельными существами было бы действительно абсурдным, если бы они полагали себя в качестве субстанций, каждая из которых была бы *causa sui*, поскольку, будучи чистой активностью, из которой не рождается никакое действие, эти существа не могли бы ощущать насилие. Однако отношение насилия не является формальным. Оно включает в себя структуру, определенную участниками отношения. Насилие направлено лишь против того, кого можно захватить и кто вместе с тем ускользает от захвата. Без этого живого противоречия в бытии, подвергающемся насилию, развертывание внутренних пружин насилия свелось бы к работе.

Чтобы отношение между отделившимися существами стало возможным, необходимо, чтобы многочисленные члены были частично независимы друг от друга, а частично — взаимосвязаны. В этом случае напрашивается понятие конечной свободы. Но исходя из чего формулируется это понятие? Утверждение о том, что бытие является частично свободным, тотчас же ставит вопрос о существующем в нем отношении между свободной частью, то есть *causa sui*, и частью несвободной. Говорить, что свободная часть сдерживается частью

несвободной, значит сталкиваться с той же самой трудностью. Каким образом свободная часть, эта *causa sui*. может испытывать воздействие со стороны несвободной части? Конечная свобода не должна означать некий рубеж в субстанции свободного бытия, разделенного на две части, — одну, обладающую собственной каузальностью, и другую, находящуюся под воздействием внешних причин. Понятие независимости следует искать не в причинности. Независимость не может быть равнозначна понятию *causa sui*, противореча ей своим происхождением, которого она не выбирает и не может выбирать (в этом — глубокий драматизм современного мышления), рождением, погружающим волю в мир анархии, то есть в мир, не имеющий своего истока.

В отношении, которое не образует тотальности, существа, пребывающие в состоянии войны, не могут быть определены через свободу — данная абстракция обнаруживает свою противоречивость, как только на нее налагают ограничение.

Существо, одновременно независимое от другого существа и предлагающее себя ему, — это существо временное: неизбежному насилию со стороны смерти оно противопоставляет свое время, являющееся не чем иным, как отсрочкой. Не конечная свобода делает интеллигибельным понятие времени — это время придает смысл понятию конечной свободы. Время именно означает, что жизнь смертного существа — существа, открытого насилию, — всегда является не бытием-к-смерти, а бытием «еще не...», то есть в некотором роде бытием вопреки смерти, удалением от смерти в условиях неизбежного приближения к ней. Война несет смерть тому, что отдаляется от нее, что в данный момент существует во всей своей полноте. Таким образом, в условиях войны признается реальность времени, отделяющего живое существо от смерти, реальность человека, занимающего позицию по отношению к смерти, то есть реальность сознательного существа и его внутреннего мира. В качестве *causa sui*, или свободы, люди были бы бессмертны и, даже испытывая друг к другу тайную и бессмысленную ненависть, не могли бы сталкиваться друг с другом. Но будучи подвластны лишь насилию и смерти, люди были бы мертвецами в мире, где ничто ничему не сопротивляется, а время расплывается в вечности. Понятие существа, смертного, но пребывающего во времени и обладающего волей — а именно такое понятие мы разрабатываем, — радикальным образом отличается от какой бы то ни было причинности, ведущей к идее *causa sui*. Такого рода существо подвергается насилию, но оно и противится ему. Насилие здесь — не случайность, как это бывает с суверенной свободой. Возможность осуществлять насилие над этим бытием, то есть его смертность, является изначальным фактом. Сама свобода в данном случае выступает лишь как отсрочка, предоставленная временем. Речь идет не о конечной свободе, где странным образом соединены активность и пассивность, а о свободе изначально равной пулю, свободе как таковой, открытой в смерти другому, но где время выступает как разрядка: свободная воля есть скорее ослабившая свою напряженность и получившая отсрочку необходимость, чем конечная свобода. Разрядка, или «растяжение»: это отсроченность, благодаря которой еще ничто не стало окончательным, не совершилось, искусство находить покой, передышку там, где не уйти от неизбежного.

Соприкосновение оружия с телом, которое оно имеет в своем распоряжении, превращается в не-соприкосновение. когда удар нанесен в пустоту. Надо учитывать — но как это сделать? — ловкость противника, которая выражается не в одной лишь силе. Моя же ловкость отодвигает неизбежное. Чтобы достичь цели, удар должен быть направлен туда, откуда противник ушел; чтобы отбиться, я должен уйти из того места, где он мог бы соприкоснуться со мной. Хитрость и засада — оружие Улисса — составляют сущность войны. Эта ловкость вписана в само существование тела. Она — гибкость: одновременность отсутствия и присутствия. Телесность — это способ существования бытия, чье присутствие отсрочено даже в момент присутствия. Подобное «растяжение» в напряженности мгновенья может исходить только из измерения бесконечности, отделяющей меня от другого, который одновременно присутствует и еще должен прийти, бесконечности, открывающей лицо другого. Война может вестись лишь тогда, когда подвергается насилию существо, отодвигающее свою смерть. Она может вестись только там, где был возможен дискурс: дискурс сам поддерживает войну. К тому же насилие не ставит своей целью простое обладание другим, наподобие обладания вещью; оно проистекает из беспредельного отрицания, на грани убийства. Насилие, являясь бесконечным несмотря на включенность в сферу моих возможностей, нацелено только на присутствие. Оно может быть нацелено только на лицо.

Таким образом, не свобода свидетельствует о трансцендентности Другого, а трансцендентность Другого, Иного свидетельствует о свободе, — трансцендентность Другого по отношению к «я», которая, будучи безграничной, имеет иное значение, нежели трансцендентность «я» по отношению к Другому. Риском, который заключает в себе война, измеряется расстояние, разделяющее тела в их рукопашной схватке. Другой, скованный сгибающей его силой, перед лицом мощи остается непредвидимым, то есть трансцендентным. Эта трансценденция не может быть описана негативно, она позитивно проявляет себя в нравственном противостоянии лица насилию смерти. Сила Другого отныне является нравственной. Свобода — даже если речь идет о свободе войны — может проявлять себя только вне тотальности, но это «вне тотальности» открывается благодаря трансцендентности лица. Мыслить свободу внутри тотальности значит сводить ее на уровень неопределенности в бытии и тотчас же интегрировать в тотальность, замыкая тотальность над «дырами» неопределенности и изыскивая с помощью психологии законы свободного бытия!

Однако отношение, под-держивающее войну, асимметричное отношение к Другому, который, будучи бесконечным, открывает время, трансцендирует и господствует над субъективностью («я» не является трансцендирующим по отношению к Другому в том смысле, в каком Другой является трансцендирующим по отношению к «я»), может принять характер симметричного отношения. Лицо, чья этическая явленность заключается в том, чтобы добиваться ответа (который только насилие войны, свойственное ей смертоносное отрицание могут заставить не прозвучать), не удовлетворяется «добрыми намерениями» и платонической доброжелательностью. «Добрые намерения» и «платоническая доброжелательность» — это всего лишь субстрат той позиции, которую занимают, когда наслаждаются вещами, когда могут расстаться с ними, принести в дар. Отныне независимость «я» и его позиция по отношению к абсолютно другому могут проявиться в истории и политике. Отделение оказывается включенным в порядок, где сглаживается

асимметрия безличностного отношения и где единичный человек, как отдельный представитель рода человеческого, включившись в историю, становится «я» и «другим».

В этой двусмысленной ситуации отделение не исчезает. Теперь следует показать, в какой конкретной форме теряется свобода отделения и в каком смысле она, утрачивая себя, сохраняется и может возродиться вновь.

2. Экономика, историческое отношение и лицо

Воля, будучи деятельной, обеспечивает отдельному бытию его «у себя». Однако воля не выражает себя в своей деятельности, которая, обладая значением, остается безмолвной. Работа, в которой воля себя проявляет, наглядно воплощается в вещах; однако воля сразу же исчезает из них, так как созданная вещь приобретает анонимность, свойственную товару, — анонимность, в которой может раствориться и сам работник, поскольку он воплощает в себе наемный труд.

Отдельное бытие может, конечно, замкнуться в своей интериорности. Вещи ее абсолютно не задевают: эпикурейская мудрость живет этой истиной. Однако воля, в которой бытие реализует себя, как бы держа в своих руках все нити, управляющие его существованием, своим действием открывает себя Другому. Ее деятельность воспринимается как вещь в силу внедрения тела в мир вещей, когда телесность представляет онтологический порядок первичного отчуждения «я», совершаемого одновременно с событием, в ходе которого «я», наперекор безвестности стихии, обеспечивает собственную независимость, — владение собой и безопасность. Воля, тождественная атеизму, — отказывающемуся от Другого как от того, кто воздействует на Я или держит в своих руках управляющие последние нити, как от обитающего в «я» Бога, — воля, вырывающаяся из-под этой власти обладания, отвергающая энтузиазм как толкающий на разрыв, — она же открывается Другому благодаря своей деятельности, позволяющей при этом обеспечить собственную интериорность. Интериорность, следовательно, не исчерпывается существованием отделившегося бытия.

Понятие *fatum* [79] подразумевало, что героизм в роли способен претерпевать обращение. Герой участвует в драме, выходящей за пределы его героических устремлений, которые, в силу противостояния разворачивающейся драме, торопят свершение умысла, чуждого этим устремлениям. Абсурдность рока препятствует осуществлению суверенной воли. В самом деле, вторжение в чуждую волю осуществляется через продукт деятельности, который отделяется от своего создателя, освобождается от его намерений и власти: здесь им завладевает другая воля. Труд, включающим бытие в сферу нашего обладания, освобождается от него *ipso facto* и в самой суверенности своих возможностей вверяет себя Другому.

Всякая воля отделяется от того, что ею создано. Само движение действия состоит в том, чтобы завершиться в неизвестном, — чтобы не иметь возможности просчитать все свои последствия. Неизвестное не есть результат фактического незнания. Неизвестное, в

которое выливается действие, сопротивляется любому познанию, оно избегает яркого света, поскольку обозначает смысл, который творение получает от «другого». Другой может лишить меня моего произведения, присвоить или купить его и таким образом получает возможность управлять самым моим поведением. Я становлюсь объектом подстрекательства. Уже с самого начала, еще будучи моим, произведение обречено на это странное *Sinnggebung*. Здесь важно подчеркнуть, что эта судьба произведения, предназначенного истории, которую я не в состоянии предвидеть, — поскольку я не могу ее видеть, — включена в саму сущность моих возможностей, а вовсе не вытекает из случайного присутствия рядом со мной других личностей.

Возможность не сливается полностью с собственным порывом и не следует за своим творением до самого его завершения. Производитель и то, что он производит, оказываются разделенными. В определенный момент производитель перестает следовать за своим произведением, он отстывает. В своем трансцендировании он останавливается на полпути. В противоположность трансценденции выражения, в котором выражающий себя лично присутствует в акте выражения, произведение, как это свойственно пластической форме, говорит об авторе в его отсутствие. Эта особенность произведения позитивно отражается в его товарной стоимости, в его приемлемости для других, в его способности принимать смысл, уготованный ему другими, включаться в контекст, в корне отличный от того, в котором оно родилось. Произведение не может защитить себя от *Sinnggebung* другого и подвергает породившую его волю оспариванию и непризнанию; оно подчиняется замыслу чуждой ему воли и позволяет узурпировать себя. Желание живой воли отодвигает это закабаление и, следовательно, выступает против другого и его угрозы. Однако этот способ, каким воля может играть чуждую себе роль в истории, говорит о границах интериорности: воля оказывается включенной в события, которые будут восприняты одним лишь историком. Исторические события следуют друг за другом в творениях. Без творений воля не могла бы породить историю. Не существует сугубо внутренней истории. История, в которой интериорность каждой воли выражается исключительно пластически — в хранящем молчание творении, — является экономической историей. В ходе истории воля затвердевает в персонаже, который истолковывается, исходя из его творчества, где затемняется существо воли, производящей вещи и зависящей от вещей, но борющейся против этой зависимости, которая отдает ее в руки другого. Пока воля продолжает свое дело в говорящем индивиде, выступая против чуждой ей воли, истории не хватает дистанции, которой она живет. Ее царство начинается в мире реальностей-результатов. в мире «полных собраний сочинений», — наследия мертвых волений.

Итак, бытие воли не осуществляется исключительно внутри «я». Способность независимого «я» не содержит в себе собственное бытие. Воля ускользает от воли. В определенном смысле творчество всегда представляет собой несостоявшееся действие. Я не являюсь полностью тем, что я хотел бы сделать. Именно здесь открывается безграничный простор для психоанализа или социологии, изучающих волю, опираясь на ее проявление в творчестве, — в его специфических свойствах или в его результатах.

Порядок, враждебный по отношению к воле, лишает ее результатов деятельности, и ее намерение оказывается извращенным, руководствующимся чуждыми ей волениями. Произведение имеет смысл для других волений, оно может служить другому и при случае

выступать против своего автора. «Противо-смысл», который обретает продукт воли, отстраненной от собственного произведения, зависит от «пережившей» ее воли. Ведь и абсурд имеет для кого-то смысл. Судьба не предшествует истории — она следует за ней. Судьба — это история историографов, повествования «переживших», которые занимаются толкованием, то есть используют труды умерших. Историческое дистанцирование, которое делает возможным эту историографию, это насилие, это закабаление, измеряется временем, необходимым для того, чтобы воля полностью утратила свое творение. Историография повествует о способе, каким «пережившие» присваивают творения канувших в лету волений; она основывается на узурпации, осуществляемой победителями, то есть «пережившими», она рассказывает о закабалении, предавая забвению жизнь тех, кто вел борьбу с рабством.

То, что воля может ускользнуть от самой себя, что она не содержится в себе самой, равносильно способности других завладеть произведенным, присваивать его себе, отчуждать, приобретать, покупать, красть. Таким образом, сама воля приобретает смысл для другого, как если бы она была вещью. Разумеется, в историческом плане воля не предстает перед другим в качестве вещи. Связывающее их отношение не похоже на то, что характеризует труд: отношение к продуктам труда в рамках экономики и войны остается отношением к трудящимся. Однако покупая золото или оружие, способное убивать, мы не сталкиваемся с другим лицом к лицу; экономика предусматривает анонимный рынок, война имеет дело с массами людей, хотя они и соприкасаются с трансцендентным. Материальные вещи, хлеб и вино, одежда и дом, как и изготовленное из стали оружие соотносятся с «для себя» воли. Доля вечной истины, содержащаяся в материализме, связана с утверждением, что человеческая воля обнаруживает себя посредством своих творений. Острие шпаги — физическая реальность — может устранить из мира ощутимую деятельность, некоего субъекта, «для себя». Эта величайшая банальность, тем не менее, удивительна: «для себя» воли, уверенное в собственной прочности, может подвергнуться насилию: спонтанность испытывает воздействие, превращается в собственную противоположность. Сталь касается не инертного бытия, золото притягивает к себе не вещь — они имеют дело с волей, которая в качестве таковой, в качестве «для-себя», должна была бы обладать иммунитетом против всякого посягательства на нее. Насилие признает существование воли, но сгибает ее. Угроза и обольщение проскальзывают в промежуток, отделяющий произведение от воли. Насилие — это разложение, это обольщение и угроза, в которых воля изменяет себе. Такой статус воли есть тело.

Тело превосходит категории, с помощью которых мы определяем вещи; но оно не совпадает и с ролью «собственного тела», которым я располагаю в своем добровольном действии и благодаря которому я что-то могу. Двусмысленность телесного сопротивления, превращающегося в средство, после чего, в свою очередь, средство превращается в сопротивление, не указывает на его онтологическое *hybris* [80]. Тело в самой своей активности, в своем «для-себя» превращается в вещь, с которой обходятся, как с вещью. Именно это мы вполне конкретно выражаем, когда говорим, что тело пребывает между болезнью и здоровьем. Благодаря телу мы не только не признаем личность в качестве «для-себя», но можем и плохо обойтись с последней; мы можем не только ранить тело, но и совершить насилие над ним. «Я такой, каким вы хотите видеть меня» — говорит Сганарель [81], получая удары. Тело не воспринимают — последовательно, независимым образом — ни

с биологической точки зрения, ни с «точки зрения», которая изнутри признает его в качестве собственного тела. Своеобразие тела состоит в том, что эти две точки зрения на него совпадают. Это — парадокс и сущность самого времени, движущегося к закату, где воля бывает поражена как вещь среди вещей, — острием шпаги либо химическим веществом (от руки ли убийцы или из-за бессилия медиков), но она, однако, берет отсрочку, отодвигая момент этого удара направленностью отсрочки против смерти. В сущности воли, поддающейся насилию, заключено предательство. Она не только уязвима в своем достоинстве — это говорило бы о стойкости ее характера, — она способна подвергнуться насилию и закабалению в качестве воли, превратиться в душу раба. Золото и угроза побуждают ее продавать не только продукты своей деятельности, но и самое себя. Иными словами, воля человеческая не является волей героической.

Телесность воли следует толковать, исходя из этой двойственности волевого усилия, представляющего перед другими в своем центростремительном эгоистическом движении. Тело — это не объект, тело — это онтологический статус воли. Тело, в котором может светиться выражение, и где эгоизм воли превращается в дискурс, то есть становится преимущественно оппозицией, — это тело вместе с тем способствует вхождению «я» в сферу расчетов другого. Отныне возможно взаимодействие между волениями, или история, — взаимодействие между волениями. где каждая воля определяется как *causa sui*. поскольку воздействие на чистую активность предполагает, что в этой активности заключается также и пассивность. Далее мы будем говорить о смертности как об основе двусмысленности, о которой свидетельствует онтологический статус тела.

Но разве в мужестве не проявляется абсолютная независимость воли? Мужество, способность смотреть смерти в лицо на первый взгляд как раз и говорят об абсолютной независимости воли. Тот, кто идет на смерть, бросает вызов насилию убийцы: но разве это говорит о том, что он полностью подчиняется чуждой воле? И все же это так, если другой как раз хочет его смерти. В таком случае воля, отвергая компромисс, вопреки себе удовлетворяет чужую волю результатом своего поведения, своим поступком. В чрезвычайной ситуации борьбы на смерть отказ идти на уступки чужой воле может обернуться удовлетворением этой враждебной воли. Согласие идти на смерть, без сомнения, не позволяет противодействовать смертоносной воле другого. Абсолютное несогласие с чуждой волей не исключает осуществления ее намерений. Отказ подчинить другому жизнь не исключает того, что ему окажется подчинена смерть. Существо, обладающее желанием, не исчерпывает им собственной судьбы. Судьбы, которая не обязательно оборачивается трагедией, поскольку решительное противостояние чуждой воле есть, вероятно, безумие: ведь к Другому можно обратиться со словами, его можно желать.

Намерения Другого не предстают передо мной так, как предстают вещи с их закономерностями. Намерения Другого обнаруживаются как то, что не может стать данными проблемы, которые воля могла бы принять в расчет. Воля, противостоящая чуждой воле, вынуждена признать ее абсолютно внешней, непереводимой в план имманентного мышления. Другой не может стать содержанием для меня, как бы далеко ни простиралось мое мышление: он то, что нельзя помыслить, он — бесконечность, он признан бесконечностью. Это признание его возникает не как мышление, а как моральность. Воля,

будучи полным отвержением другого, воля, предпочитающая смерть рабству, истребляющая свое существование, дабы пресечь все отношения с внешним миром, не может помешать тому, чтобы это не выражающее ее действие, действие, в котором воля отсутствует (поскольку оно не есть слово), вошло в чуждые ей расчеты, и она бросает им вызов и в то же время, в силу высшего мужества, признает. Суверенная, замкнутая в себе воля своей деятельностью подтверждает существование чуждой ей воли, которую хотела бы игнорировать, и оказывается игрушкой этой воли. Таким образом вырисовывается план, в который воля оказывается включенной, хотя она и отказалась от участия, и в котором, вопреки ей, в безличной форме запечатлелся даже ее наивысший замысел — стремление порвать с бытием. Стремясь ценой смерти уйти от Другого, она тем самым признает его. Самоубийство, на которое она решается, чтобы избежать порабощения, неразрывно связано с горечью «утраты» — тогда как смерть должна была бы продемонстрировать абсурдность любой игры. Макбет жаждал разрушения мира через собственное поражение и смерть [82] (and wish th'estate o'th'world were now undone) или, еще точнее, хотел, чтобы небытие, приходящее со смертью, было столь же всеобъемлющей пустотой, что и тот, кому пришлось бы царствовать, если бы мир никогда не был сотворен.

И тем не менее воля, отделившись от творения, перед возможным предательством, которое ей угрожает на всем ее пути, осознает эту опасность и, осознавая, стремится избежать предательства. Таким образом, верная себе, воля в определенном смысле остается нерушимой, избегает собственной истории и обновляется. Внутренней истории не существует. Интериорность воли как бы подлечит юрисдикции, которая докапывается до ее замыслов и для которой смысл бытия воли полностью совпадает с ее внутренним желанием. Воления воли не довлеют над ней, и от юрисдикции, перед которой воля открыта, исходит прошение, возможность перечеркнуть», историю, разрушить, избавиться от нее. Воля, таким образом, находится между предательством и верностью, которые одновременно характеризуют своеобразие ее силы. Однако верность не забывает предательства — и религиозная воля остается отношением с Другим. Верность достигается раскаянием и молитвой — привилегированным словом, в котором воля добивается верности самой себе, а прощение, удостоверяющее эту верность, приходит извне. Праведное дело внутренней воли, ее уверенность в том, что она непонята, в свою очередь обеспечивают ей отношение с тем, что находится вне ее. Воля ждет извне признания и прощения. Она ожидает этого от внеположенной воли, но не путем столкновения с ней, а через суждение; экстериорности чужд антагонизм волений, чужда история. Эта возможность оправдания и прощения в качестве религиозного сознания, где интериорность стремится слиться с бытием, открывается перед лицом Другого, с кем я могу говорить. Слово, поскольку оно принимает Другого как Другого, предлагает или жертвует ему продукт деятельности и, следовательно, не возвышается над экономикой. Таким образом, мы видим другую крайность волевой способности, отделенной от ее творения и преданной ею, а именно выражение, соотносящееся между тем с невыразимой деятельностью, через которую воля, свободная от истории, причастна истории.

Воля, в которой реализуется идентичность верного себе и одновременно предающего себя Самотождественного, не проистекает из эмпирической случайности, которая могла бы забросить данное сущее в окружение множества существ, оспаривающих его идентичность. Воля заключает этот дуализм предательства и верности в своей смертности, которая

зарождается или осуществляется в телесности воли. Бытие, в котором множественность не означает ни простой делимости целого на части, ни простого единства некоего числа богов, живущих, каждый сам по себе, в промежутках между существами, нуждается в смертности и телесности, без которой властная воля либо воссоздала бы целое, либо как физическое тело, не смертное и не бессмертное, образовала бы некий блок. Отсрочка смерти в подверженной смерти воле, то есть время, является способом существования и реальностью отдельного сущего, вступившего в отношение с Другим. Этот промежуток времени надо принимать за исходную точку. В нем протекает разумная жизнь, которую не следует мерить идеалом вечности, расценивая ее длительность и ее цели как абсурдные либо иллюзорные.

3. Воля и смерть

В философской и религиозной традициях смерть трактуется либо как переход в небытие, либо как переход к иному существованию, продолжающемуся в новых обстоятельствах. Ее мыслят в рамках альтернативы между бытием и небытием, что диктуется смертью наших ближних, которые действительно перестают существовать в эмпирическом мире, что означает применительно к этому миру исчезновение или уход. Мы рассмотрим смерть как небытие более глубинно и в некотором роде априорно. сквозь призму страсти к убийству. Спонтанная интенциональность этой страсти нацелена на уничтожение. Каин, убивая Авеля, должен был обладать именно таким знанием о смерти. отождествление смерти с небытием соответствует смерти Другого путем убийства. Однако такое небытие одновременно кажется чем-то невозможным. В самом деле, за пределами моего морального сознания Другой не может выступать в качестве Другого, его лицо говорит о моей моральной неспособности к уничтожению. Речь идет о запрете, безусловно, не являющемся просто-напросто невозможностью: он как раз допускает ту самую возможность, которую запрещает; однако в действительности запрет сам внедряется в эту возможность вместо того, чтобы допускать ее. Он не присоединяется задним числом — он глядит на меня из самой глубины взгляда, который я стремлюсь погасить, смотрит, как глаз, что будет из могилы глядеть на Каина. Таким образом, событие уничтожения в убийстве имеет сугубо относительный смысл как доведение до крайности отрицания, осуществленного внутри мира. В действительности оно подводит нас к положению, о котором мы не можем ничего сказать, даже — что это бытие, антитеза невозможного небытия.

Можно было бы удивиться тому, что мы здесь оспариваем истинность мысли, относящей смерть либо к небытию, либо к бытию, как если бы альтернатива бытия и небытия не носила конечного характера. Будем ли мы оспаривать тот факт, что *tertium non datur*? [83]

И тем не менее мое отношение к собственной смерти ставит меня вне этой альтернативы. Отказ от этой решающей, последней альтернативы заключает в себе смысл моей смерти. Моя смерть не может быть выведена по аналогии из смерти других, она причастна страху, который я могу испытывать за собственное бытие. «Знание» угрозы предшествует любому осмысленному опыту, связанному со смертью другого, что на естественнонаучном языке называется инстинктивным знанием смерти. Не знание о смерти определяет угрозу: в неминуемости смерти, в ее неотвратимом наступлении кроется изначальная угроза, в этом приближении смерти формулируется и выражается, если можно так сказать, «знание

смерти». Страх является мерой этого события. Неминуемая угроза исходит не из какой-то вполне определенной точки будущего. *Ultima latet* [84]. Непредвидимый характер последнего момента зависит не от эмпирического незнания, не от ограниченности горизонта нашего интеллекта, которую интеллект более высокий мог бы преодолеть. Непредвидимый характер смерти проистекает из того, что она не существует ни в каком из горизонтов. Смерть неуловима. Она овладевает мною, не оставляя мне того шанса, какой я имею в равной борьбе, в которой я могу одолеть своего противника. В смерти я сталкиваюсь с абсолютным насилием, с убийством в кромешной тьме. Но, по правде говоря, уже в обычной борьбе я борюсь с чем-то невидимым. Борьба не есть столкновение двух сил, исход которого можно предвидеть и просчитать. Борьба — это уже (или еще) война, где между противостоящими силами зияет расщелина трансценденции, через которую неожиданно приходит смерть, нанося свой удар. Другой, неотделимый от события трансценденции, находится там, откуда приходит смерть, — возможно, убийство. Странный момент ее наступления приближается как назначенный кем-то роковой час. Эту тайну хранят враждебные, недоброжелательные силы, которые хитрее и мудрее меня, силы абсолютно иные и только потому — враждебные. Как в первобытном мышлении, где смерть, согласно Леви-Брюлю, никогда не является естественной и требует магического объяснения, — смерть в своей абсурдности сохраняет межличностный порядок, где она стремится обрести значение. Предметы, носители смерти, созданы трудом и вполне ощутимы: являясь скорее препятствием, чем угрозой, они отсылают к недоброжелательности, исходящей от злой воли, которая выслеживает и застигает врасплох. Смерть угрожает мне извне. Неизведанное, вызывающее страх, и наводящая ужас тишина необъятных пространств исходят от Иного, и эта инаковость, именно как абсолютная, настигает меня в качестве злого ли рока или как праведный суд. Одиночество смерти не заставляет другого исчезнуть, оно коренится в осознании враждебности, опасности и тем самым еще оставляет возможность обращения к другому, к его дружелюбию и врачеванию. Врачевание — это априорный принцип, вытекающий из человеческой смертности. Страх смерти заставляет и бояться кого-то и надеяться на него. «Вечность губит и дает силы жить». Социальная обстановка поддерживается опасностью. Она не рушится от ощущения тревоги, которое могло бы превратить ее в «неантизацию небытия». Испытывая смертельный страх, я сталкиваюсь не с небытием, а с тем, что направлено против меня, как если бы убийца был не столько причиной смерти, сколько был бы неотделим от ее сущности, как если бы приближение смерти было одной из модальностей отношений с Другим. Насильственная смерть угрожает как тирания, как то, что проистекает из чуждой воли. Необходимость, являющаяся в смерти, похожа не на неумолимо действующую закономерность, не на детерминизм, управляющий тотальностью, а на отчуждение моей воли другим. Разумеется, речь идет не о том, чтобы включить смерть в первоначальную (или развившуюся) религиозную систему, которая ее объясняла бы, а о том, чтобы показать, что смерть, помимо того, что угрожает воле, соотносится с межличностным порядком, значения которого она не уничтожает.

Мы не знаем, когда наступит смерть. И что значит это «наступит»? Откуда смерть угрожает мне? Из небытия или из начальной точки бытия? Я не знаю. В невозможности знать, что будет после смерти, коренится сущность последнего мгновенья. Я абсолютно не в состоянии уловить момент смерти — неизвестно, где она нас поджидает, как скажет Монтень [85]. *Ultima latet* — отличное от всех мгновений моей жизни, располагающихся между моим

рождением и моей смертью, мгновений, которые можно вспомнить, можно предвидеть. Моя смерть исходит от мгновения, на которое я ни в каком виде не могу распространить свою власть. Здесь я не сталкиваюсь с каким-либо препятствием, с которым я при этом хотя бы соприкасаюсь и которое я, преодолеваю ли его или претерпеваю, тем не менее, включаю в свою жизнь, временно устраняя его инаковость. Смерть — это угроза, приближающаяся ко мне таинственным образом; тайна смерти определяет ее — она приближается, еще не осуществляясь, так, что время, отделяющее меня от моей смерти, все сокращается и сокращается, сохраняя как бы последний интервал, который мое сознание не в силах преодолеть и откуда моя смерть осуществится рывком. Последний отрезок пути будет пройден без меня, время смерти поднимается вверх по течению, а «я», порывающееся к будущему, оказывается поверженным неминуемым движением, чисто!! угрозой, которая приходит к «я» от абсолютной инаковости. Так, в новелле Эдгара По стены, в которых замкнут рассказчик, все сближаются и сближаются, и он видит смерть взглядом, который, как взгляд, всегда имеет перед собой пространство; и в то же время он ощущает непрерывное приближение мгновения, которое для ожидающего его «я» удалено бесконечно в будущее, — *ultima latet*, — но которое встречным движением уничтожит это бесконечно малое, но непреодолимое расстояние. Это взаимодействие движений в промежутке, отделяющем меня от последнего мгновения, отличает временной интервал от пространственного расстояния.

Однако неотвратимость является одновременно и угрозой, и отсрочкой. Она торопит — и она же оставляет нам время. Быть временным означает и двигаться к смерти, и иметь в своем распоряжении время, то есть идти против смерти. В том, каким образом угроза неотвратимо воздействует на меня, коренится и моя подверженность угрозе, и существо страха. Отношение к мгновению, исключительный характер которого фактически связан не с тем, что оно — на пороге небытия или возрождения, а с тем, что в жизни оно являет собой невозможность любой возможности, — проявление абсолютной пассивности, рядом с которой пассивность чувственного восприятия, перерастающая в активность, лишь отдаленно напоминает пассивность. Страх за мое бытие, являющийся моим отношением к смерти, это не страх перед небытием, а страх перед насилием (тем самым он перерастает в страх перед Иным, перед тем, что совершенно непредвидимо).

Именно в смертности взаимодействие психического и физического обнаруживается в его врожденной форме. Взаимодействие физического и психического, где психическое признается в качестве «для-себя», или в качестве *causa sui*, а физическое понимается в зависимости от «иного», становится проблемой в результате того, что эти связанные друг с другом термины сводятся к абстракции. Смертность — это конкретный и первичный феномен. Она запрещает полагать такое «для-себя», которое не было бы уже отдано во власть Другому и которое, следовательно, не являлось бы вещью. Смертное по своей сущности, «для-себя» не только представляет вещи, но и претерпевает их воздействие.

Однако если воля смертна и может подвергаться насилию посредством металлического клинка, химического яда, обреченности на голод и жажду, если она является телом, пребывающим между здоровьем и болезнью, то это не только потому, что она граничит с небытием. Это небытие — промежуток, за пределами которого обретается враждебная воля. Я являюсь пассивностью, которой угрожают не только небытие в моем бытии, но и воля,

укорененная в моей воле. В своей деятельности, в «для-себя» моей воли я предстаю, я выдан чуждой мне воле. Вот почему смерть не может полностью лишить жизнь смысла. Речь идет не о паскалевском развлечении и не об анонимности повседневной жизни в хайдеггеровском понимании. Недруг или Бог, неподвластные мне и не являющиеся частью моего мира, тем не менее остаются в связи со мной, позволяя мне испытывать воление, но воление не-эгоистическое. проистекающее из сущности желания, центр притяжения которую не совпадаете обладающим потребностями «я» желания, обращенного к Другому. Убийца, от руки которой приходит смерть, свидетельствует о жестоком мире, но на уровне человеческих отношений. Воля, будучи уже предательством и отчуждением «я», которая, однако, откладывает это предательство, идя навстречу смерти, когда та еще — в будущем, воля, которая поддается, но не тотчас же, располагает временем, чтобы вернуться к Другому и тем самым обрести смысл вопреки смерти. Это существование для Другого, это Желание Другого, эта доброта, освободившаяся от эгоистических устремлений, не теряет, однако, личностного характера. Конкретный человек располагает своим временем именно потому, что оно отсрочивает насилие, иными словами потому, что вне, помимо смерти существует разумный порядок и, стало быть, все возможности дискурса отнюдь не сводятся к тому, чтобы в отчаянии биться головой о стену. Желание, в котором растворяется находящаяся под угрозой воля, защищает теперь не возможности воли: у него есть свой центр, помимо воли, — это доброта, которую смерть не может лишить смысла. По ходу дела нам требуется это показать, подчеркивая еще один шанс, который получает воля во времени и который оставляет ей ее бытие, направленное против смерти: создание структур, где воля, вопреки смерти, обеспечивает существование разумного, но безличного мира.

4. Воля и время: терпение

Утверждая, что человеческая воля не является героической, мы не имели в виду малодушие — мы показали хрупкость мужества, готового иссякнуть. Причина тому — сущностная смертность воли, которая предает себя в ходе своего осуществления. Однако в самом этом угасании мы обнаружили чудо, творимое временем: отсроченность, «отодвинутость» в будущее. Воля сглаживает противоречие: с одной стороны, это иммунитет против всякого внешнего посягательства, вплоть до того, что она полагает себя несотворенной и бессмертной, наделенной силой, не поддающейся количественному измерению (такова позиция самоосознания, в котором бытие укрывается со своей неуязвимостью: «я не дрогнул бы перед вечностью»), с другой, постоянная угроза краха этой нерушимой суверенности, вплоть до того, что человек добровольно поддается манипуляциям обольщения, пропаганды и пыток. Воля может пасть жертвой тирании и коррупции, словно малодушие и мужество зависят исключительно от количества энергии, — той, что воздействует на нее, и той, что она использует, чтобы сопротивляться. Когда воля одерживает верх над собственными страстями, она не просто проявляет себя как самая сильная страсть, но оказывается как бы выше любой страсти, неподвластной насилию. Но когда воля повергнута, она раскрывается как подверженная воздействиям природная сила, полностью управляемая, легко распадающаяся на составные части. Она подвергнута насилию в собственном самосознании. Ее «свобода мысли» угасает; воздействие изначально враждебных сил словно идет по нисходящей. В силу своего рода смещения представлений воля сохраняет лишь смутное

осознание отлогости спуска. Воля держится на этой подвижной грани, разделяющей то, что подвергнуто насилию, и то, чему грозит перерождение.

Такая инверсия более радикальна, чем грех, поскольку она угрожает самой структуре воли, ее изначальному достоинству и идентичности. И имеее с тем эта инверсия значительно менее радикальна, чем грех, поскольку она всего только угрожает, откладывая свою угрозу: она есть сознание. Сознание — это сопротивление насилию, так как оно предоставляет время, необходимое для того, чтобы его предупредить. Человеческая свобода заключена в будущем — в самом что ни на есть минимальном будущем — своей не-свободы, в сознании — предвидении насилия, неизбежного в оставшееся время. Осознавать значит иметь время. Речь идет не о преодолении настоящего, не о предвосхищении и приближении будущего, а о возможности сохранять дистанцию по отношению к настоящему — соотноситься с бытием как бытием грядущим, сохранять дистанцию по отношению к бытию, ощущая при этом его объятия. Быть свободным значит иметь время, чтобы предвидеть собственную уязвимость перед угрозой насилия.

Благодаря времени конкретное бытие, иными словами, бытие, тождественное себе благодаря своему месту в целом, природное бытие (ибо рождение и обозначает именно вхождение в целое, которое предсуществует и будет существовать после) еще не завершает свой путь, оставаясь на расстоянии от себя, оно еще готовится, оно — в преддверии бытия, еще по сю сторону неизбежности не выбранного им рождения, оно еще не реализовалось. В этом смысле бытие, определяемое своим рождением, может занять позицию по отношению к собственной природе; у него есть задний план и оно, в этом смысле, не полностью родилось, оно предшествует своему определению или своей природе. Одно мгновение не примыкает к другому, чтобы вместе образовать настоящее. Идентичность настоящего делится на неисчерпаемое множество возможностей, которые отсрочивают само мгновение. И именно это придает смысл первому шагу, который не может быть парализован ничем определенным, и утешению — ибо как можно забыть одну-единственную слезу, пусть даже незаметную, как может удовлетворение иметь хоть какую-то ценность, если оно не воздействует на само мгновение, если оно дает ему ускользнуть в своем бытии, если страдание, проступающее в слезе, не живет «ожиданием», не живет еще предварительной жизнью, если настоящее уже завершилось?

Особое положение, когда зло, всегда бывшее будущим, становится злом сегодняшним — на грани сознания, — складывается при страдании, которое мы называем физическим. Мы оказываемся в тупике бытия. Мы не просто познаем страдание как неприятное ощущение, сопровождающее сам факт пребывания в тупике, столкновения с препятствием. Этот факт есть само страдание, «тупиковый» характер столкновения. Вся острота страдания обусловлена невозможностью его избежать, уберечь себя от самого себя; она связана с отрывом от всех живых истоков. Невозможность отступить назад. Здесь будущее отрицание воли в состоянии страха, неизбежность того, что не подчиняется силе, включается в настоящее, здесь мной завладевает «иное», мир задевает меня, затрагивает волю. В страдании реальность воздействует на «в-себе» воли, которая кружит в отчаянии, полностью подчиняясь воле другого. В страдании воля разрушается под воздействием болезни. В страхе смерть еще где-то впереди, на расстоянии от нас; страдание, напротив, крайне приближает к воле угрожающее ей бытие.

Но при этом превращении «я» в вещь мы еще присутствуем; становясь вещью, мы не овеществляемся полностью, отречение еще, пусть минимально, но дистанцировано от отречения. Страдание двусмысленно: зло в настоящем уже воздействует на «для-себя» воли, однако для сознания зло еще в будущем. В страдании свободный человек утрачивает свою свободу, однако, будучи не-свободным, он все еще свободен. Страдание пребывает на расстоянии от этого зла благодаря сознанию и, следовательно, может стать героической волей. Данная ситуация, в которой сознание лишено всякой свободы движения, сохраняет минимальную дистанцию по отношению к настоящему: эта крайняя пассивность, которая, однако, безнадежно стремится к действию и к надежде, есть терпение — одновременно и испытывающая воздействие пассивность, и господство. При терпении имеет место выключение из вовлеченного состояния (engagement), — не бесстрастность созерцания, парящего над историей, и не безвозвратное вовлечение в ее зримую объективность. Обе позиции сливаются воедино. То, что меня терзает и держит, оно еще не надо мной, оно по-прежнему угрожает мне из будущего, оно исходит от сознания. Но это — высшее сознание, где воля обретает господство в новом смысле, — где смерть ее больше не затрагивает; предельная пассивность превращается в предельное господство. Эгоизм воли перемещается на край существования, центром которого уже не является «я».

Высшее испытание свободы — не смерть, а страдание. Ненависть прекрасно осведомлена об этом: она стремится уловить неуловимое, как можно сильнее унижить через страдание, когда другой являет собой чистую пассивность; но ненависть жаждет видеть эту пассивность в человеке в высшей степени активном, и он должен это подтвердить. Ненависть не всегда жаждет смерти другого, или, во всяком случае, она жаждет смерти другого, посылая эту смерть как невыносимое страдание. Обуреваемый ненавистью человек хочет быть причиной страдания, свидетелем которого должно стать ненавистное ему существо. Заставить страдать означает не превращать другого в объект, а напротив, всячески поддерживать его в качестве субъективности. Необходимо, чтобы в страдании субъект осознавал свое унижение, но для этого как раз надо, чтобы он оставался субъектом. Обуреваемый ненавистью человек жаждет и того, и другого. Отсюда — ненасытность ненависти: она удовлетворяется, только если не получает удовлетворения, поскольку другой может ее удовлетворить, лишь превратившись в объект, но он никогда не может стать объектом в полной мере, так как от него наряду с унижением требуются трезвость и свидетельствование. Именно в этом состоит абсурдная логика ненависти.

Высшее испытание воли не в смерти, а в страдании. Готовая отступить в терпении, воля не впадает в абсурд, поскольку по ту сторону небытия, которое свело бы временной промежуток между рождением и смертью к сугубо субъективному моменту, к внутреннему миру, к иллюзии, претерпеваемое волей насилие проистекает от другого как тирания, однако тем самым оно выступает как абсурд, который выделяется на фоне значения. Насилию не приостановить Дискурс: не все непреклонно. Только таким образом, в терпении, может быть переносимо насилие. Терпение рождается исключительно в мире, где я могу умереть посредством кого-то_и ради кого-то. Это помещает смерть в новый контекст и преобразует ее в понятие, лишённое патетики, которую ей сообщает то обстоятельство, что речь идет о моей смерти. Иными словами, в терпении воля пробивает скорлупу своего эгоизма и как бы выносит свой центр тяжести за собственные пределы, чтобы ее, как Желание и Доброту, ничто не ограничивало.

В ходе дальнейшего анализа мы остановимся на понятии плодovitости (fécondité), откуда, в конечном итоге, проистекает время самого терпения, и политики, с которой и начнем.

5. Истина воли

Воля субъективна — она не властна над всем своим бытием, поскольку с приходом смерти с ним происходит нечто, что абсолютно ускользает из-под ее власти. Смерть накладывает отпечаток на субъективную волю не как знак завершения, а в качестве высшего насилия и отчуждения. В терпении же, куда перемещается воля, чтобы стать жизнью вопреки кому-то и ради кого-то, смерть больше не соприкасается с волей. И что же, этот иммунитет истинен или просто-напросто субъективен?

Задаваясь таким вопросом, мы не предполагаем, что существует реальная сфера, противоположная в известной мере неустойчивой и эфемерной внутренней жизни. Мы пытаемся представить внутреннюю жизнь не как эпифеномен и видимость, а как событие бытия, как раскрытие необходимого измерения экономики бытия при творении бесконечного. Сила иллюзии состоит не только в том, что она вводит в заблуждение мышление, но и в том, что она ведет свою игру внутри самого бытия. Эта сила имеет онтологическое значение. Однако разве апология, под знаком которой протекает внутренняя жизнь и которую ни в коем случае не следует отвергать, под угрозой вновь свести внутреннюю жизнь к эпифеномену, — разве сама по себе эта апология, отказывающаяся от себя в смерти, не требует подтверждения, что она избегает смерти? Апология требует суда не для того, чтобы поблекнуть в свете, который он прольет, и растаять, как тень, а напротив, чтобы добиться справедливости. Суд подтвердит событие апологии с ее изначальным и своеобразным движением, неизбежным при творении Бесконечного. Воля, спонтанность и могущество которой опровергает смерть, втискивая ее в исторический контекст, иными словами, в деяния, которые от нее остаются, сама стремится предстать перед судом и своим свидетельствованием добиться истины. Что это за существование, в которое вступает воля, чтобы оказаться под судом, господствующим над апологией, но не принуждающим последнюю к молчанию? Разве суд, помещающий нас перед бесконечностью, не рождается неизбежно вне бытия, которое он судит, не берет начало в «ином», в истории? Ведь «иному» свойственно отчуждать волю. Свой приговор история выносит посредством «пережившего», кто не говорит более с тем, кого он судит, и перед кем воля предстает и раскрывается как результат, как деяние. Таким образом, воля жаждет суда, чтобы утвердить себя против смерти, в то время как суд — суд истории — убивает волю как волю.

Эта диалектическая ситуация, в которой совершается поиск правосудия и отказ в нем, имеет конкретный смысл: свобода, воодушевлявшая сознание с первых его шагов, тотчас же демонстрирует свою тщетность как свобода преждевременная и бездейственная. Впечатляющие рассуждения Гегеля о свободе помогают понять, что добрая воля сама по себе не является подлинной свободой, поскольку не располагает средствами для своего осуществления. Говорить об универсальности Бога в сознании, полагать, что все совершенно, в то время как народы, истребляя друг друга, на деле опровергают эту универсальность, значит не только расчищать дорогу безбожию, Вольтера, например, но и

противоречить самому разуму. Интериорность не в состоянии заменить универсальность. Свобода не может реализовать себя вне социальных и политических институтов, которые дают ей приток свежего воздуха, необходимого для ее развития, для ее дыхания, и даже, может быть, для ее спонтанного зарождения. Аполитичная свобода — это иллюзия, обязанная своим рождением тому, что в действительности ее сторонники находятся на высокой ступени политического развития. Свободное существование (а не грезы о свободе) предполагает определенную организацию природы и общества; страдания, причиняемые пытками, более мучительные, чем смерть, могут убить внутреннюю свободу. Даже тот, кто согласился принять смерть, не является свободным. Неуверенность в завтрашнем дне, голод и жажда насмехаются над свободой. Конечно же, постижение пыток и их оснований ведет, наперекор предательству и унижению, к восстановлению знаменитой внутренней свободы. Однако сами эти основания очевидны лишь тем, кто вкусил блага исторической эволюции и укрепления институтов. Чтобы внутренняя свобода могла противостоять абсурду и насилию, необходимо воспитание.

Свобода может оказывать воздействие на реальность только через институты. Свобода лежит в основании свода законов — она существует благодаря тому, что вписана в институциональное пространство. Свобода зафиксирована в записанных текстах, которые, конечно же, подвержены разрушению, но вместе с тем долговечны; в них человеческая свобода сохраняется независимо от человека. Подверженная насилию и смерти, человеческая свобода не достигает своей цели, как в бергсоновском порыве, мгновенно; она спасается в институтах от собственного предательства. История не является эсхатологией. Животное, создающее орудия труда, освобождается от своей животности тогда, когда, как кажется, его порыв ослабевает и иссякает, когда оно вместо того, чтобы неумолимо идти к цели, полагаясь на собственную волю, создает орудия труда и закрепляет в передаваемых и принимаемых другими вещах способность к будущей деятельности. Таким образом, политическое и техническое существование обеспечивает воле истинность, делая ее, как сегодня говорят, объективной, не подменяя добродетелью и не лишая эгоизма. Будучи смертной, воля способна избежать насилия, изгоняя насилие и смерть из мира, то есть выгодно используя время, чтобы отодвинуть срок платежей.

Объективный приговор выносится благодаря самому существованию разумно устроенных институтов, где воля защищена от смерти и от собственного предательства. Он заключается в подчинении субъективной воли всеобщим законам, сводящим волю к ее объективному значению. В отсрочке, которую предоставляет воле задержка смерти или времени, воля доверяется институту. Отныне она существует под постоянным просмотром общественности, в условиях равенства, которое ей обеспечивает универсальность законов. Отныне она существует так, как если бы она была мертва и воспринималась бы только через оставленное ею наследие, как если бы все, что было в ней субъективным существованием, существованием в первом лице, являлось всего лишь отголоском ее животного состояния. Но воле известен и иной тип тирании: это тирания уже отчужденных продуктов труда, ставших чуждыми человеку и пробуждающих в нем давнюю ностальгию киников [86]. Существует тирания универсального и безличного, иными словами, порядок бесчеловечный, хотя он и не брутален. Вопреки ему человек утверждает себя как неизбывное своеобразие, внешнее по отношению к тотальности, в которую он включен, стремящееся к религиозному порядку, в рамках которого признание индивида укрепляет его в его своеобразии, к порядку

радости, не являющейся ни прекращением страдания, ни антитезой ему, ни бегством от него (вопреки тому, в чем уверяет нас хайдеггеровская теория *Befindlichkeit* [87]). Суждение истории всегда выносится заочно. Неучастие воли в этом суждении выражается в том, что она там предстает всегда в третьем лице. Воля участвует в этом дискурсе косвенно, словно она утратила свою единичность и инициативу и лишилась слова. Между тем речь от первого лица, прямой дискурс, который не требуется объективной мудростью универсального суждения — или просто является объективным данным его анкетирования, — состоит как раз в том, чтобы непрестанно поставлять данные, которые добавляются к тому, что, будучи объектом универсальной мудрости, не терпит более никаких добавлений. Таким образом, эта речь не совпадает с другими видами суждения. Она представляет волю на ее судебном процессе, она осуществляется как ее защита. Присутствие субъективности в приговоре, обеспечивающее ему истинность, является не просто актом сугубо статистического присутствия, а апологией. Субъективность не может полностью удержаться в этой апологетической позиции: одной стороной она обращена к несущему смерть насилию. Чтобы быть полностью в согласии с собой, ей необходимо, за пределами апологии, желать своего приговора. Преодолевать следует не небытие смерти, а пассивность, которая овладевает волей, поскольку та смертна, неспособна к абсолютному вниманию или абсолютному бодрствованию, и поскольку она неизбежно подлжит неожиданному захвату, убийству. Но способность видеть себя извне не гарантирует заранее истинности, если она достигается ценой утраты моей личности. Надо, чтобы в этом осуждении, при котором субъективность полностью присутствует в бытии, не растворились своеобразие и уникальность мыслящего «я», чтобы оно могло углубиться в свое мышление и овладеть своим дискурсом. Необходимо, чтобы осуждение касалось воли, которая была бы способна защитить себя в суждении и своей апологией участвовать в собственном процессе, а не раствориться в тотальности связного дискурса.

Приговор истории выносится в зримом мире. Исторические события — это преимущественно то, что мы видим, достоверность чего проявляется в очевидности. Видимое образует тотальность или стремится к этому. Оно исключает апологию, которая разрушает тотальность, постоянно привнося в нее неиссякающее, необъятное настоящее своей субъективности. Необходимо, чтобы приговор, в котором субъективность должна присутствовать в качестве апологетики, выносился вопреки очевидности истории (и вопреки философии, если она совпадает с очевидностью истории). Надо, чтобы заявило о себе незримое, — чтобы история утратила право быть последним словом, неизбежно несправедливым и жестоким по отношению к субъективности. Однако проявление невидимого не означает его перехода в разряд видимого. Проявление невидимого не приводит к очевидности. Оно совершается внутри доброты, присущей субъективности, которая, таким образом, не подчинена истине суждения, а является источником этой истины. Истина невидимого онтологически порождается субъективностью, которая высказывает ее. В действительности невидимое не является ни «временно невидимым», ни тем, что остается невидимым для поверхностного и поспешного взгляда и что при более внимательном, тщательном всматривании может стать видимым; невидимое не является и тем, что остается невыраженным как тайное движение души либо безосновательно, лениво провозглашается таинством. Невидимое — это обида, неизбежно следующая из приговора истории, даже если история развивается вполне разумным образом. Мужественный суд истории, мужественное суждение «чистою разума» жестоки. Универсальные нормы этого

суждения заставляют умолкнуть единичность, где находятся корни апологии и откуда она черпает свою аргументацию. Невидимое, будучи упорядочено в тотальность, ранит субъективность, поскольку по существу суд истории заключается в том, чтобы переводить любую апологию в видимые аргументы и иссушать неисчерпаемый источник уникальности, из которой они проистекают и где никакая аргументация не может иметь обоснования. Ведь в тотальности нет места своеобразному. Понятие Божьего суда есть предельное выражение понятия суда, принимающего в расчет эту невидимую обиду, которая вытекает, для единичного, из суждения — разумного суждения, основанного на всеобщих принципах и, следовательно, видимого и очевидного; в то же время этот суд, будучи скромным, не заглушает своим величием мятежный голос апологии. Бог видит невидимое, сам оставаясь невидимым. Но как конкретно складывается эта позиция, которую можно было бы назвать Божьим судом, которому подчиняется воля, волящая в истине, а не только субъективным образом?

Невидимое оскорбление, вытекающее из суда истории, то есть из суждения о видимом, подтвердит субъективность, предшествующую суду, либо отказ от суждения — если эта обида выразится только в виде вопля или протеста, если она ощущается мной внутренне. Между тем она рождается как осуждение, когда смотрит мне в лицо и осуждает меня в лице Другого, — чья эпифания состоит именно из этого переживаемого им оскорбления, из положения чуждого, сирого и бесприютного. Воля находится под судом Божьим, когда ее страх перед смертью превращается в страх перед совершением убийства.

Таким образом, быть судимым заключается не в том, чтобы услышать приговор, произносимый безлично и неумолимо и основанный на всеобщих принципах. Подобный голос прервал бы прямой дискурс того, в чей адрес выносятся приговор, заставил бы умолкнуть апологию, в то время как осуждение, в котором слышен голос защиты, в действительности должно подтверждать истину своеобразия воли, которую оно судит.

Речь идет отнюдь не о снисхождении, что обнаруживало бы несостоятельность приговора. Возвеличивание своеобразия в процессе происходит именно в бесконечной ответственности воли, которую вызывает суд. Приговор направлен на «я» постольку, поскольку он требует от меня ответа. Истина формируется в этом ответе на требование. Требование акцентирует своеобразие именно потому, что оно адресуется бесконечной ответственности. Бесконечность ответственности выражает не ее безмерность в настоящий момент, а возрастание ответственности по мере того, как ее берут на себя; обязанности расширяются по мере того, как они выполняются. Чем лучше я выполняю свои обязанности, тем меньше у меня прав; чем более я праведен, тем более я виновен. Я, которое мы видели рождающимся в наслаждении в качестве выделившегося, отдельного бытия, имеющего в себе свой центр тяжести, утверждается в своем своеобразии, освобождаясь от этого центра тяжести; именно в этом непрекращающемся усилии Я утверждает себя. Это зовется добротой. Возможность существования в универсуме точки, в которой зарождается такого рода бьющая ключом ответственность, вероятно, в конечном счете определяет «я».

В правосудии, ставящем под вопрос мою самоуправную и частичную свободу, я не просто призван давать согласие, допускать, смиряться — подтверждать мое простое вхождение в универсальный порядок, мое отречение и отказ от апологии, последствия которой могут

быть истолкованы как остатки, или следы, животного состояния. Наделе правосудие не включает меня в уравновешенный универсальный мир — оно требует от меня двигаться по ту сторону прямой линии справедливости, и ничто уже не может указать на конец этого пути; за прямой чертой закона простирается бесконечная, неисследованная территория добра, требующая от уникального присутствия всех его внутренних сил. Таким образом, я необходим правосудию как ответственность, простирающаяся за пределы любого ограничения, определенного объективным законом. Я — это привилегия или выбор. Единственная возможность для бытия преступить прямую черту закона, то есть отыскать место за пределами универсальности, — это быть «я». Так называемая внутренняя, субъективная, моральность выполняет такую функцию, какую всеобщий объективный закон выполнять не может, но он взывает к ней. Истина не может существовать в тирании, как не может она существовать и в субъективном. Истина может существовать, только если субъективность призвана сказать о ней в том смысле, в каком псалмопевец восклицает: да сделает тебя поражение милосердным, да укажет оно тебе правду [88]. Призыв к бесконечной ответственности укрепляет субъективность в ее апологетичности. Ее внутренний характер преобразуется — из момента субъективного он становится моментом бытия. Осуждение не отчуждает более субъективность, поскольку не заставляет ее войти в план объективной моральности и раствориться в нем, а оставляет ей возможность самоуглубления. Произносить «я» — утверждать неустранимую единичность, где продолжает свое дело апология, — значит занимать привилегированную позицию по отношению к ответственности, в которой никто не может меня заменить и никто не может меня от нее освободить. Я — это тот, кто не может устраниваться. В этом выборе, где «я» реализуется как «я», сохраняется личностный характер апологии. Осуществление «я» как «я» и моральность — это один и тот же процесс, протекающий в бытии: моральность рождается не в равенстве, а в силу того факта, что в одной точке универсума стягиваются вместе бесконечные требования — служить бедному, чужестранцу, сирому и бесприютному. Только таким путем — через моральность — во Вселенной зарождаются Я и Другой. Субъективность, подверженная отчуждению со стороны нужды и воли и претендующая на самообладание, а вместе с тем — добыча смерти, оказывается преображенной с помощью выбора, который обращает ее к собственным внутренним ресурсам. А ресурсы эти бесконечны: они проявляют себя в нескончаемой череде выполненных обязательств и в растущем чувстве ответственности. Таким образом, личность утверждает себя через объективный суд, а не путем участия в тотальности. Однако это самоутверждение состоит не в том, чтобы потакать своим субъективным намерениям и утешать себя в мыслях о смерти, а в том, чтобы существовать для другого, иными словами, постоянно ставить себя под вопрос и бояться убийства больше, чем собственной смерти, — таково это *salto mortale*, при выполнении которого терпение (и именно в этом смысл страдания) открывает полный опасностей универсум, становясь его мерой: но только единичное бытие *par excellence* — «я» — может его выполнить. Истина воли в том, что она подпадает под суд, но это свидетельствует о новой ориентации внутренней жизни, призванной к бесконечной ответственности.

Справедливость была бы невозможна без уникальности, без единичного характера субъективности. В справедливости субъективность выступает не в виде формального разума, а как индивидуальность; формальный разум воплощается в человеке только по мере того, как тот утрачивает свою исключительность и становится равен всем другим.

Формальный разум воплощается лишь в человеке, который не в состоянии предположить под видимостью истории существование невидимого суда.

Углубление внутренней жизни не может более руководствоваться очевидностями истории. Оно открыто риску, здесь происходит моральное становление «я» — и это горизонты гораздо более широкие, чем история, где история является собственным судьей. Объективный ход событий и философская очевидность могут только заслонить эти горизонты. Если субъективность нельзя судить в Истине, не прибегая к апологии, если суд вместо того, чтобы заставить ее молчать, восхваляет ее, то необходимо, чтобы существовало расхождение между добром и событиями или, точнее, необходимо, чтобы события имели невидимый смысл, на который могла бы опираться одна лишь субъективность, то есть уникальный индивид. Поместить себя по ту сторону суда истории, под суд истины не значит предполагать, что за видимой историей существует другая, называемая Божьим судом, но так же не признающая субъективности. Жить под судом Божьим значит возвеличивать субъективность, призванную к моральному совершенствованию по ту сторону законов, — ту субъективность, что отныне существует в истине, поскольку она преодолевает границы собственного бытия. Этот суд Бога, судящий меня, он же и утверждает меня. Однако он утверждает меня именно в моей интериорности, чья правота значительнее, чем суд истории. Быть «я», предстать на процессе, требующем от субъективности мобилизации всех ее ресурсов, означает, что «я» способно за универсальными суждениями об истории увидеть оскорбление униженного, которое непременно имеет место в суде, даже если последний опирается на универсальные принципы. Невидимое и есть *par excellence* то оскорбление, которое универсальная история наносит отдельному бытию. Быть «я», а не только воплощением разума, значит быть способным видеть обиду оскорбленного, то есть лицо. Усиление моей ответственности в суждении, касающемся меня, не относится к порядку универсальности: по ту сторону справедливости всеобщих законов «я» подпадает под суд благодаря тому факту, что оно является бытием добрым. Доброта означает умение расположиться в бытии таким образом, чтобы в нем Другой значил больше, чем мое собственное «я». Доброта, следовательно, это умение «я», подверженного отчуждению его возможностей в смерти, не быть бытием-для-смерти.

Однако внутренняя жизнь, вдохновленная истиной бытия, то есть пребыванием бытия в истине суждения, необходимого самой истине в качестве такого измерения, в котором что-либо может тайно противостоять видимому историческому суждению, прельщающему философа, — эта внутренняя жизнь не может отвергать любую видимость. Суждение сознания должно соотноситься с реальностью, даже если история завершит свой ход, что было бы концом истории. Следовательно, истина в качестве своего важнейшего условия требует бесконечного времени, обуславливающего и доброту и трансцендентность лица. Плодовитость субъективности, благодаря которой «я» выживает, обуславливает истину субъективности в качестве тайного измерения Божьего суда. Но чтобы реализовать это условие, недостаточно просто вступить в бесконечный ход времени.

Необходимо подняться к прафеномену времени, где укоренен феномен «еще не...». Необходимо подняться к явлению отцовства, без которого время есть всего лишь образ вечности. Без отцовства было бы невозможно время, необходимое для проявления истины за видимой историей (которая, однако, остается временем, то есть темпорализуется по

отношению к настоящему, пребывающему в себе и идентифицируемому). Речь идет об отцовстве, биологическая плодovitость которого есть лишь одна из его форм, и которое в качестве первоначального временного свершения может, у человека, опираться на биологическую жизнь, но протекать за ее пределами.