

Левинас Эммануэль. Тотальность и бесконечное

Французский философ, моралист, сформулировал в новом виде всеобщую нравственную максиму, или императив, обогатив ее глубоким смысловым содержанием, выражающим назревшие духовные потребности эпохи. Э. Левинас разрабатывал этическую концепцию подлинных отношений, которые затронули, преобразовали бы человеческое общение, культуру в целом; в основе нравственно-метафизических принципов учения Э. Левинаса — критический анализ духовной ситуации современного западного общества. Развивая традиции, восходящие к М. Буберу, Г. Марселю, М. Бахтину, другим выдающимся мыслителям эпохи, Э. Левинас приходит к убеждению, что философия — это прежде всего мудрость сострадания, мудрость любви. В настоящий том вошли следующие произведения Э. Левинаса: «От существования к существующему», «Тотальность и Бесконечное», «Ракурсы» и ряд других, а также посвященное творчеству Э. Левинаса эссе Жака Деррида «Насилие и метафизика».

- Предисловие
- Раздел I. Тожественное и Иное
 - А. Метафизика и трансценденция
 - Б. Отделение и речь
 - В. Истина и справедливость
 - Г. Отделение и абсолют
- Раздел II. Интериорность и экономика

- А. Отделение как жизнь
- Б. Наслаждение и представление
- В. «Я» и зависимость
- Г. Жилище
- Д. Мир феноменов и выражение

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

- Раздел IV. За пределами лица
 - А. Двойственность любви
 - Б. Феноменология эроса
 - В. Плодовитость
 - Г. Субъективность и эрос
 - Д. Трансценденция и плодовитость
 - Е. Родственные узы и братство
 - Ж. Бесконечность времени

- Заключение
- Примечания

Предисловие

Никто не станет спорить с тем, как важно знать, не вводит ли нас в заблуждение мораль. Не состоит ли трезвость — открытость духа истине — в умении предвидеть постоянную угрозу войны? Война приостанавливает действие морали; она лишает вечные институты и обязательства их вечного характера и вслед за этим отменяет — пусть только на время — безусловные императивы. Война заранее отбрасывает свою тень на человеческие поступки. Она не просто является одним из самых жестоких испытаний для морали. Она делает ее смехотворной. Искусство предвидения войны и умение ее выигрывать всеми доступными средствами (политика) становятся упражнением для разума. Политика противостоит морали так же, как философия — наивности.

Нет нужды с помощью туманных фрагментов Гераклита доказывать, что бытие предстает перед философским мышлением как война, что война воздействует на бытие не только наиболее очевидным образом, но как сама очевидность (patence) — или истина — реального. В условиях войны реальность отбрасывает слова и образы, которые ее скрывают, чтобы предстать во всей своей обнаженности и жестокости. Война, эта жестокая реальность (звучит совсем как плеоназм!), этот жестокий урок, преподанный вещами, осуществляется как чистый опыт чистого бытия, он как вспышка молнии, сжигающая все покровы иллюзии, как онтологическое событие, вырисовывающееся в этой разреженной мгле, как движение существ, до тех пор скрепленных своей идентичностью, как приведение в действие абсолютов: все это повинуется объективному закону, которого нельзя избежать. Испытание силы есть испытание реальности. Однако насилие состоит не столько в том, чтобы ранить и уничтожать, сколько в разъединении связанных друг с другом людей, которых принуждают играть чуждые им роли, отказываться от обязательств и даже от собственной сущности, совершать акты, которые разрушали бы самую возможность что-либо делать. Современная война, как любая война, ведется с помощью оружия, которое оборачивается против тех, кто держит его в руках. Война создает такой порядок, который полностью поглощает человеческую личность. Отныне ничто не может быть вовне. Война не допускает никакой экстерности, не дает возможности иному существовать как иному; она же разрушает идентичность Тожественного.

Лик бытия, проступающий в войне, может быть определен с помощью понятия «тотальность», господствующего в западной философии. Индивиды в условиях войны сводятся к простым носителям сил, управляющих ими без их ведома. Свой смысл индивиды черпают в этой тотальности, вне которой они непостижимы. Единичность каждого ныне присутствующего постоянно приносится в жертву будущему, призванному определить его объективный смысл. Поскольку в расчет берется только итоговый смысл, то лишь последний акт способен изменить существа в их бытии. Они — то, чем явятся в эпопее, обретая пластические образы.

Моральное сознание в состоянии вынести насмешливый взгляд политика, только если вера в мир преобладает над очевидностью войны. Такая вера не достигается простой игрой противоположений. Мир в империях, рожденных в войнах, поддерживается войной. Он не возвращает отчужденным существам утраченную ими идентичность. Необходимо изначальное и подлинное отношение к бытию.

В исторической перспективе мораль сможет противопоставить себя политике и возвыситься над соображениями благоразумия и канонами красоты, чтобы стать безусловной и универсальной, когда эсхатология мессианского мира одержит верх над онтологией войны. Философы с недоверием относятся к такому утверждению. Они, разумеется, используют его в своих выступлениях за мир, однако, выводят конечные основания мира из разума, который не оставался безучастным к войнам — прошлым и современным; они обосновывают мораль с помощью политики. Но как произвольное и субъективное обожествление будущего, как зависящее от веры откровение неочевидного, эсхатология для них естественным образом вытекает из Мнения.

Во всяком случае такой исключительный феномен, как пророческая эсхатология, не может отстоять своего права на собственное место в мышлении, наподобие философской очевидности. Конечно, в религиях и даже в теологиях эсхатология, это чудесное пророчество, кажется «дополняющей» философские очевидности; её верования-догадки претендуют на большую достоверность, нежели очевидности, словно эсхатология добавляет последним ясности относительно будущего, обнаруживая конечную цель бытия. Однако эсхатология, будучи сведена к очевидностям, должна была бы принять вытекающую из войны онтологию тотальности. Но ее подлинное значение заключается совсем в другом. Она не привносит в тотальность телеологическую систему и ей не пристало говорить о направленности истории. Эсхатология устанавливает связь с бытием по ту сторону тотальности, или истории, а не по ту сторону прошлого или настоящего. Речь идет не об отношении к окружающей тотальности пустоте, где можно мыслить, что угодно, тем самым осуществляя право на свободное проявление субъективности. Эсхатология это отношение к избыточности, всегда внешней по отношению к тотальности, как если бы объективная тотальность не была полной мерой бытия, как если бы иное понятие бесконечности — должно было выражать эту трансценденцию, внешнюю по отношению к тотальности и не охватываемую ею, но столь же изначальную, как и она сама.

Это «по ту сторону» тотальности и объективного опыта не характеризуется, однако, исключительно негативным образом. Оно находит свое отражение внутри тотальности и истории, внутри опыта. Эсхатологическое, как пребывающее «по ту сторону» истории, вырывает людей из их подчиненности истории и будущему — оно призывает, побуждает их к полноте ответственности. Подвергая суду историю в целом, будучи внешним по отношению к войнам, указывающим на конец истории, оно в каждое мгновение восстанавливает свое полное значение, какое имеет именно в это мгновение: все основания готовы к тому, чтобы их можно было постичь. Здесь важен не окончательный суд, а суд обо всех мгновениях времени, когда выносят приговор живущим. Эсхатологическая идея суда (в противоположность историческому суду, в котором Гегель неправоммерно увидел рациональность) подразумевает, что люди обладают идентичностью до того, как наступит вечность, до завершения истории, до истечения времени; что есть еще время для того,

чтобы люди, существуя, конечно же, совместно, опирались тем не менее каждый на себя, а не на тотальность. Мысль о бытии, выходящем за рамки истории, предполагает существование людей, одновременно включенных в бытие и обладающих чертами личности, способных отвечать за свою жизнь, стало быть, уже взрослых, то есть способных говорить от своего имени, а не повторять анонимные слова, диктуемые им историей. Мир (la raix) возникает как такая способность говорить. Эсхатологическое видение разрывает тотальность войн и империй, где люди не говорят. Оно не возвещает о завершении истории в бытии, понятом как тотальность, — оно вступает в отношение с бесконечностью бытия, преодолевающего тотальность. Первичное «видение» эсхатологии (столь отличное от мнений позитивных религий) свидетельствует о возможности эсхатологии, то есть о возможности разрыва тотальности, о возможности значения вне каких бы то ни было обстоятельств. Моральный опыт не вытекает из этого видения — он использует его; этика — это точка зрения. Но это — «видение», не прибегающее к помощи образа, лишенное возможностей объективирующего обобщения; это отношение, либо интенциональность, совсем другого порядка: именно его в данной работе мы попытаемся представить.

Разве отношение к Бытию не воплощается в представлении, этом естественном вместилище очевидности? Дает ли нам объективность, жестокость и всемогущество которой демонстрирует война, ту единственную, изначальную форму, в которой Бытие предстает перед сознанием, отделяясь от образа, мечты, субъективной абстракции? Похоже ли постижение объекта на ткачество, на плетение связей с истиной? Данная работа на все эти вопросы дает отрицательный ответ. Если говорить о мире, то нужно говорить и об эсхатологии. Но это, если судить объективно, вовсе не означает того, что в эсхатологию скорее верят, чем познают ее. Это означает прежде всего, что в объективной истории, которую раскрывает война, эсхатология выступает не как конец этой войны и не как конец истории.

Но разве опыт войны не опровергает эсхатологию, как он опровергает мораль? Разве мы не начали с того, что признали неопровержимую очевидность тотальности?

По правде говоря, с тех пор, как эсхатология противопоставила мир войне, необходимость войны поддерживается в цивилизации, по существу своему лицемерной, то есть одновременно ссылающейся на Истину и на Благо, ставших антагонистами. Может быть, настало время видеть в лицемерии не случайную ошибку человека, а глубокий раскол мира, внимающего одновременно и философам и пророкам.

Однако разве для философа опыт войны и тотальности не совпадает с опытом как таковым и с очевидностью? И разве сама философия не определяется в конечном счете как попытка жить очевидностью, противопоставляя себя мнению окружающих людей, иллюзиям и фантазиям собственной субъективности? Разве эсхатология мира, внешняя по отношению к этому опыту, не живет субъективными мнениями и иллюзиями? Да, если только философская очевидность сама не ссылается на ситуацию, о которой нельзя более говорить в понятиях «тотальности». Да, если незнание, с которого начинается философское знание, совпадает не с небытием как таковым, а только с небытием объекта. Если не подменять философию эсхатологией и не «доказывать» эсхатологические «истины» с помощью философии, то можно перейти от опыта тотальности к ситуации, в которой тотальность рушится, хотя именно эта ситуация и обусловила тотальность. Такого рода ситуация —

молниеносная вспышка экстериорности, или трансценденции, в лице другого. Это понятие трансценденции, если его предельно развернуть, выражается словом «бесконечное». Понятие бесконечного не требует, чтобы мы согласились с каким-то догматическим содержанием, и было бы ошибочным поддерживать его философскую рациональность от имени трансцендентальной истины идеи бесконечности. Способ, каким мы можем выйти за пределы описанной нами объективной уверенности и пребывать там, близок тому, что принято называть трансцендентальным методом, если не включать в это понятие технических приемов трансцендентального идеализма.

Разве насилие над духом, заставляющее его признавать неадекватное ему бытие, противоречит идеалу автономии, которому подчиняется философия, владычица очевидной истины? Отношение к бесконечности — идея Бесконечности, как говорит Декарт, — выводит за пределы мышления совсем в ином смысле, чем это происходит с мнением. Мнение, когда его касается мышление, либо рассеивается, как на ветру, либо обнаруживает свою причастность мышлению. В идее же бесконечности мыслится то, что неизменно остается внешним по отношению к мышлению. Будучи условием любого мнения, она является также условием любой объективной истины. Идея бесконечности — это дух до различения в нем того, что он сам открывает, и того, что он заимствует у мнения.

Разумеется, отношение к бесконечному не может быть выражено в понятиях опыта, поскольку бесконечное выходит за пределы мышления, которое его мыслит. В этом переливании через край как раз и производится (*se produit*) сама его бесконечность, так что об отношении к бесконечному следует говорить, оставив в стороне понятия объективного опыта. Но если опыт означает связь с абсолютно иным — то есть с тем, что постоянно выходит за пределы мышления, — то связь с бесконечным есть преимущественно опыт.

Наконец, эсхатологическое видение не противопоставляет опыту тотальности протест личности во имя ее эгоизма или даже спасения. Такого рода мораль, провозглашаемая от имени чистого субъективизма «я», опровергается войной, тотальностью, которую эта последняя выявляет, а также объективной необходимостью. Объективизму войны мы противопоставляем субъективность, вытекающую из эсхатологического видения. Идея бесконечности освобождает субъективность от исторического суда и объявляет ее в любой момент созревшей для суда и словно призванной — что мы покажем в дальнейшем [1] — принимать в нем участие, поскольку без нее он невозможен. Именно о бесконечность, более объективную, чем сама объективность, разбивается жестокий закон войны, — а вовсе не о субъективизм, беспомощный, оторванный от бытия.

Что касается отдельных людей — отчуждают ли они свою истину в пользу Целого, в котором растворяется их экстериорность? Или, напротив, решающее событие бытия осуществляется во всем блеске этой экстериорности? — вот к чему сводится вопрос, с которого мы начали свое исследование.

Эта книга выступает в защиту субъективности, но она рассматривает субъективность не в плане ее сугубо эгоистического протеста против тотальности и не в ее тревоге перед лицом смерти, а как коренящуюся в идее бесконечного.

Исходный момент здесь — проведение различия между идеей тотальности и идеей бесконечного и утверждение философского приоритета идеи бесконечного. Мы расскажем о том, каким образом бесконечное производится в отношении Тожественного и Иного и каким образом непреодолимое, особенное, личностное магнетизирует самое поле, где производится бесконечное. Термин «производится» указывает и на осуществление бытия (событие «производится», машина «производится») и на его проявление, «представление» (аргумент «выдвинут», артист «выступает»). Двусмысленность этого термина воспроизводит фундаментальную двусмысленность операции, посредством которой бытие одновременно и реализует, и обнаруживает себя.

Идея бесконечного не является понятием, которое субъективность фабрикует наспех и случайно, чтобы с его помощью отражать реальность, ничем извне не ограниченную, реальность, выходящую за все пределы, то есть бесконечную. Производство бесконечной реальности невозможно отделить от идеи бесконечного, поскольку как раз в несоответствии между идеей бесконечного и самой бесконечностью, отражаемой в этой идее, осуществляется преодоление границ. Идея бесконечного это способ бытия — бесконечное осуществление бесконечного. Бесконечность не может сперва быть, а потом обнаруживать себя. Ее бесконечное осуществление производится как обнаружение, как внедрение в «я» идеи бесконечного. Эта идея рождается в том невероятном событии, когда отдельное бытие, взятое в его самоидентичности, Самотождественное Я, содержит в себе тем не менее то, что оно не может ни содержать в себе, ни получать извне в силу одной лишь самоидентичности. Субъективность реализует эти невозможные требования: она содержит то, что невозможно содержать. Субъективность в этой книге предстанет как приемлющая Другого, как гостеприимство. В ней идея бесконечного получает свое завершение. Итак, интенциональность, в которой мышление остается тождественным объекту, не определяет сознание на его важнейшем уровне. Всякое знание как интенциональность заранее предполагает идею бесконечного, то есть нетождественность по преимуществу.

Содержать больше того, что возможно, вовсе не означает с помощью мышления охватывать, или включать в себя, тотальность бытия либо, по меньшей мере, представлять ее постфактум с помощью конституирующего мышления. Содержать более того, что возможно, означает в любой момент взрывать рамки мыслимого содержания, преступать барьеры имманентности, но при этом такое погружение в бытие не должно, в свою очередь, сводиться к понятию погружения. Философы попытались с помощью понятия действия (или воплощения, делающего действие возможным) выразить это нисхождение в реальность, которое понятие мышления, трактуемого как чистое знание, поддерживало бы как игра света. Действие мышления — мышление как действие — предшествовало бы мышлению, мыслящему действию или осознающему его. Понятие действия по существу содержит в себе некое насилие, насилие транзитивности, которого недостает трансценденции мышления, замкнувшегося в самом себе, несмотря на все его приключения, в конечном счете воображаемые или — как у Улисса [2] — пройденные с тем, чтобы вернуться на круги своя. То, что в действии внезапно проявляет себя как сущностное насилие, так это избыточность бытия по отношению к мышлению, которое претендует на то, чтобы включить в себя бытие, — это чудо идеи бесконечного. Воплощение сознания может быть понято, только если по ту сторону тождественности сознанием движет превосхождение конкретной идеи ее

прообразом, то есть идея бесконечного. Сама идея бесконечного, не являющаяся представлением бесконечного, заключает в себе действие. Теоретическое мышление, знание и критика, которым противопоставляют деятельность, имеют одни и те же основания: идея бесконечного, которая, как уже говорилось, не является представлением о бесконечном, и есть общий исток деятельности и теории.

Цель сознания, следовательно, состоит не в том, чтобы через представление сравняться с бытием, стремиться к свету, в котором выявляется эта тождественность, а в том, чтобы подняться над этой игрой света — этой феноменологией — и давать свершаться событиям, высший смысл которых, вопреки Хайдеггеру, заключается отнюдь не в обнаружении. Философия, разумеется, раскрывает (*de-couvre*) значение этих событий, однако раскрытие (или истина) не является конечным смыслом их свершения, и никакое предшествующее раскрытие не проливает свет на свершение событий, по существу своему пребывающих в тени; равным образом и приятие лица и утверждение справедливости — обуславливающие рождение самой истины — не интерпретируются как раскрытие. Феноменология — это философский метод, но она, будучи пониманием, осуществляемым с помощью прояснения, не конституирует высшего события самого бытия. Отношение между Тожественным и Иным не сводится ни к познанию Иного Тожественным, ни даже к явлению Иного Тожественному, что в корне отличается от раскрытия [3].

В работе Франца Розенцвейга «Звезда искупления» нас поразило несогласие автора с идеей тотальности, которое он довольно часто высказывает на ее страницах. Между тем, представление и развитие используемых здесь понятий всецело восходит к феноменологическому методу. Интенциональный анализ есть поиск конкретного. Понятие, взятое так, как его непосредственно определяет мышление, оказывается, без ведома этого наивного мышления, включенным в горизонты, о которых мышление и не подозревает; эти горизонты и придают ему смысл — таков главный урок Гуссерля [4]. Неважно, что в феноменологии Гуссерля, понимаемой буквально, эти неожиданные горизонты сами интерпретируются как мышление, нацеленное на объекты! Главное — это идея превосходения объективирующего мышления забытым опытом, которым оно живет. Распад формальной структуры мышления — *ноэмы ноэзы* [5] — на события, которые маскирует эта структура и которые, однако, поддерживают эту структуру и возвращают ее к ее конкретному значению, — и образует дедукцию, необходимую и вместе с тем не-аналитическую: в нашем исследовании она обозначена терминами «то есть» или «именно», «это завершает то», или «это происходит так-то».

Значение, к которому в настоящем труде феноменологическая дедукция сводит теоретическую мысль о бытии, и панорамное изображение самого бытия не являются иррациональными. Устремленность к радикальной экстерииорности, называемой в силу этого метафизической, пиетет по отношению к этой метафизической экстерииорности, которой прежде всего необходимо «предоставить быть» (*laisser être*), составляют истину. Она одухотворяет это исследование, что подтверждает верность интеллекту, разуму. Однако теоретическое мышление, руководствующееся идеалом объективности, не составляет всей сути этой устремленности. Оно — вне ее притязаний. Если этические отношения ведут — как это будет показано в настоящей книге — трансценденцию к ее завершению, то это потому, что сущность этики заключена в трансцендирующей устремленности (интенции) и

что не всякая трансцендентная интенция имеет ноэзо-ноэматическую структуру. Этика, как таковая, — это «оптика». Она не ограничивается тем, что готовит поле деятельности для теоретического мышления, которое затем монополизирует трансценденцию. Традиционное противопоставление теории и практики отходит на задний план благодаря метафизической трансценденции, которая устанавливает отношение с абсолютно иным или с истиной и для которой этика — это ее звездный путь. До сих пор же отношение между теорией и практикой рассматривалось исключительно как солидарность либо иерархия: деятельность основывается на познании, освещающем ей дорогу; познание требует от деятельности господства над материей, душами, обществами — в виде техники, морали и политики, которые бы обеспечивали мир, необходимый ему для свободного функционирования. Мы идем дальше: рискуя быть обвиненными в смешении теории и практики, мы трактуем их как модусы метафизической трансценденции. Такое смешение, однако, намеренно и составляет одну из главных идей этой книги. Гуссерлевская феноменология сделала возможным подобный переход от этики к метафизической экстерности.

В предисловии мы сознательно отошли от темы, обозначенной в первых строках данного труда. Уже в этих предварительных рассуждениях, непосредственно предназначенных для определения содержания книги, мы коснулись большого числа других проблем. Философское исследование не должно отвечать на вопросы: ведь мы имеем дело не с интервью, не с мудростью, не с истиной в последней инстанции. Можно ли в таком случае говорить о книге так, словно она написана не нами, а мы являемся ее первыми критиками? Можно ли обойтись без неизбежного догматизма, к которому тяготеет исследование, поглощенное своей темой? Перед читателем, по природе своей безразличным к перипетиям этой охоты в лесных дебрях, встанут трудности, в борьбе с которыми ничто не гарантирует успеха. Во всяком случае мы не хотели бы оттолкнуть читателя сухостью и сложностью некоторых рассуждений, неудобоваримостью первой части работы — она носит предварительный характер, но тем не менее именно в ней очерчивается горизонт исследования в целом.

Предисловие, которое ставит целью устранить завесу, возникшую между автором книги и читателем, не является данью давней традиции. Оно просто-напросто следует сущности языка, заключающейся в том, чтобы постоянно разрушать фразы с помощью предисловий или толкований, пересказывать уже сказанное, пытаться бесцеремонно повторять вновь и вновь то, что звучит непонятно в неизбежном церемониале говорения.

Раздел I. Тождественное и Иное

А. Метафизика и трансценденция

1. Жажда невидимого

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

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

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

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

Метафизическое желание не основывается ни на каком предварительном сходстве. Это — желание, которого никогда не удовлетворить. Мы с легкостью говорим о желании, которое может исполниться, о сексуальном желании, о нравственных и религиозных потребностях. Даже любовь рассматривается как удовлетворение некоего возвышенного чувства голода. Подобные выражения существуют только потому, что большинство наших желаний, в том числе и любовь, не являются чистыми. Желания, которые можно удовлетворить, походят на метафизическое желание только в разочаровании или в ожесточении неудовлетворенности и желания, составляющем сущность сладострастия. У метафизического желания иная

направленность — оно желает того, что не может быть просто-напросто его дополнением в качестве чего-то недостающего. Оно — как доброта: Желаемое не увенчивает его, а опустошает.

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

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

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

2. Разрыв тотальности

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Трансценденция не есть отрицание

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

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

превращается ни в отступничество, ни в исступление.

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

4. Метафизика предшествует ОНТОЛОГИИ

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

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

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

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

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

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

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

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

Приоритет хайдеггеровской онтологии [12] основывается отнюдь не на трюизме: «чтобы познать сущего, необходимо сначала познать бытие сущего». Утверждать приоритет бытия по отношению к сущему значит уже тем самым высказываться о сущности философии, подчиняя отношение с тем, кто является сущим (этическое отношение), отношению с бытием сущего, которое, будучи безличным, дает возможность овладевать сущим и господствовать над ним (отношение познания), подчиняет справедливость свободе. Если свобода указывает способ, как оставаться Самотождественным в лоне Другого, то знание (где сущий отдается при посредничестве безличностного бытия) заключает в себе наивысший смысл свободы. Свобода может противостоять справедливости, предполагающей обязательства по отношению к сущему, отказывающемуся жертвовать собой, по отношению к Другому, который в этом смысле является сущим в наивысшей степени. Хайдеггеровская онтология подчиняет любое отношение с сущим отношению с

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Трансценденция как идея Бесконечного

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

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

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

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

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

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

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

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

пребывание лицом-к-лицу.

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

Б. Отделение и речь

1. Атеизм или воля

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

остаётся определяющим фактором в построении смыслов научных миров. Хронос, воображающий, будто он пожирает божество, на деле заглатывает лишь камень.

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

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

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

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

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

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

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

2. Истина

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

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

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

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

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

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

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

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

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

миф о двуполовых существах, представленный Аристофаном, не предвидел уже не-ностальгический характер Желания и философии, говоря об автохтонном существовании, а не об изгнании; желания как эрозии абсолютного в бытии в силу присутствия Желаемого, присутствия, раскрывающегося, следовательно, как откровение, внедряющего Желание в бытие, которое, отделившись, ощущает себя автономным?

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

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

3. Речь

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

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

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

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

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

самому. Он постоянно разрушает форму, которую сам же представляет.

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

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

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

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

Абсолютный опыт не есть обнаружение. Обнаруживать, исходя из субъективного горизонта, значит упускать из виду ноумен. Только «собеседник» является понятием чистого опыта, когда другой вступает в отношение, непременно оставаясь καθ'αυτο; здесь он выражает

себя, причем нам не приходится обнаруживать его с некоей «точки зрения», в заимствованном свете. «Объективность», к которой стремится подлинное знание, складывается по ту сторону объективности объекта. Представляющий себя полностью независимым от любого субъективного момента — это собеседник, которому свойственно исходить из себя, быть чуждым мне и тем не менее представать перед моим «я».

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

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

Благодаря идеям, которые независимо одна от другой были высказаны в «Метафизическом дневнике» Габриэля Марселя и в работе «Я и Ты» Бубера, отношение к Другому как несводимое к объективному познанию утратило свой необычный характер, — какова бы ни была позиция, которую можно занимать в отношении систематического развития этих идей. Бубер провел различие между отношением к Объекту, руководствующимся практикой, и диалогическим отношением, которое постигает Другого как Ты, как партнера и друга. Он скромно утверждал, что нашел это положение, центральное в его работах, у Фейербаха

[31]. В действительности же эта идея обрела все свое значение в творчестве Бубера, именно здесь она предстала как важнейший вклад в современную философию. Тем не менее можно задаться вопросом, не ставит ли Другого обращение на «ты» в отношении взаимности и не является ли эта взаимность изначальной? С другой стороны, отношение Я — Ты все еще сохраняет у Бубера формальный характер: оно в равной мере может соединять как человека с человеком, так и человека с вещами. Формализм отношения Я — Ты не определяет никакой конкретной структуры. Это отношение есть событие (Geschehen), потрясение, понимание, однако оно не дает возможности трактовать жизнь (разве что — как душевное расстройство, срыв.

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

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

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

предстает перед нами с появлением собеседника. Учитель — в нем совпадают обучение и обучающий — в свою очередь не просто факт. Настоящее, в котором является обучающий учитель, преодолевает хаотичность факта.

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

4. Риторика и несправедливость

Не всякая речь имеет отношение к экстериорности.

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

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

Этот абсолютный опыт, осуществляемый лицом-к-лицу, когда собеседник выступает в качестве абсолютного бытия (то есть бытия, не подпадающего ни под какие категории), по

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

5. Речь и Этика

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

Европейское мышление всегда боролось с идеей человека как меры всех вещей, видя в этом скептицизм, хотя данная идея принесла с собой мысль об атеистическом отделении и

предоставила одно из оснований дискурса. Согласно этой идее чувствующее «я» не могло лечь в основу Разума; «я» определяло себя через разум. Говорящий в первом лице Разум не обращается к Другому, он монологичен. И, наоборот, только становясь универсальным, Разум достигает подлинной персональности, обретает суверенность, свойственную автономной личности. Отдельные мыслители становятся носителями разумного только по мере того, как их личные, частные, акты мышления выступают в качестве моментов единого универсального дискурса. Мыслящий индивид обладает разумом лишь постольку, поскольку он сам включается в собственный дискурс, где, если обратиться к этимологическому смыслу слов, мышление объем-лет мыслящего, включает его в себя.

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

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

Только абсолютно чужой по отношению к нам может нас наставлять. И только человек способен быть для меня абсолютно чужим — человек, не относящийся ни к какому роду, не поддающийся типологизации, классификации, чуждый определениям, — и, следовательно, являющийся завершением «познания». выходящего наконец за пределы объекта. Инаковость другого — его свобода! Только свободные существа могут быть чужими по отношению друг к другу. Их общая свобода есть как раз то, что их разделяет. «Чистое

познание», язык, представляет собой отношение к существу, которое, в определенном смысле, не находится со мной в отношении; или, если угодно, которое находится в отношении со мной только в той мере, в какой оно полностью находится в отношении с собственным «я», с $\kappa\alpha\theta'$ авто существа, располагающегося вне любого атрибута, который мог бы его квалифицировать, иначе говоря, сводить к тому, что у него общего с другими существами, — существа, следовательно, совершенно обнаженного.

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

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

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

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

Но разница между обнаженностью лица, обращенного ко мне, и разоблачением вещи, освещенной своей формой, не просто представляет собой два вида «познания». Отношение к лицу не есть познание объекта. Трансценденция лица есть одновременно его отсутствие в этом мире, в который оно вступает; изгнание человека, его ситуация «чужого» сродни положению обездоленного или пролетария. Инаковость, являющаяся свободой, есть в то же время инаковость-нужда. Свобода предстает в качестве Другого перед Самотождественным, всегда обладающим преимуществом в своей укорененности в бытии. Другой, свободный — он чужой. Обнаженность лица другого переходит в обнаженность тела, которое испытывает холод и стыдится своей обнаженности. Существование как *αὐτο* в мире — это нужда. Здесь между «я» и другим существует отношение вне риторики.

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

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

Признать другого значит, следовательно, дойти до него сквозь мир вещей, которыми мы обладаем, но одновременно путем дарения установить отношения общности и

универсальности. Язык универсален, поскольку он является переходом от индивидуального к общему, поскольку он предлагает другому то, чем владею я. Говорить — значит делать мир общим, создавать общность. Язык не соотносится с общностью понятий, но он закладывает основы совместного владения. Он отменяет неотчуждаемое право собственности на наслаждение. Мир в словесном общении — это уже не тот мир, что существует в разделении, не мой личный мир, где все принадлежит мне одному: этот мир есть то, что я приношу в дар — способность к общению, мышление, универсальность.

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

6. Метафизика и человеческое

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

опыт социального отношения, где бытие не выводит собственное существование из контакта с другим.

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

онтологическим), является одной из задач настоящего труда.

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

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

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

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

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

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

В. Истина и справедливость

1. Свобода под вопросом

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

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

Эта самокритика может быть понята либо как обнаружение собственной слабости, либо как выявление собственной несостоятельности: иными словами, как осознание поражения, либо

виновности. Во втором случае оправдание свободы — это не доказательство ее, а придание ей справедливости.

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

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

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

собеседника, в качестве того, на кого я не могу распространить свою власть, кого я не в состоянии убить, обуславливают этот стыд, где я, как таковой, предстаю не безгрешной спонтанностью, а узурпатором и убийцей. Напротив, бесконечность, Другой как Другой не адекватен теоретической идее моего другого «я» уже на том простом основании, что он провоцирует во мне чувство стыда и выступает в качестве моего властелина. Его обоснованное существование является главным фактом, синонимом самого его совершенства. И если другой может облекать меня доверием и жаловать мне самоуправную свободу, то только потому, что я, в конечном счете, могу ощущать себя Другим Другого. Но все это достигается благодаря весьма сложным структурам.

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

2. Полагание свободы, или критика

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

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

значит заранее признавать, что свобода может основываться только на себе самой, что свобода — определение Другого Самотождественным — является тем же представлением во всей его очевидности. Отождествлять проблему обоснования с познанием познания значит забывать о самоуправстве свободы, которое как раз и надо обосновать. Знание, сущностью которого является критику, не может сводиться к объективному познанию. Оно ведет к Другому. Принять Другого значит поставить под вопрос мою свободу.

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

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

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

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

Говорить о познании как о самом существовании сотворенного, как о прорыве за пределы обстоятельств навстречу Другому, имеющему основополагающий характер, значит порвать с целой философской традицией, искавшей обоснования «я» в самом «я», вне гетерономии. Мы полагаем, что высшим смыслом познания является не существование для-себя: он — в том, что «я» ставится под вопрос, он — в обращении к тому, что предшествует «я», — к присутствию Другого. Присутствие Иного — эта особого рода гетерономия — не только не ущемляет свободу, но содействует ей. Стыд за себя, присутствие Иного и желание Иного не являются отрицанием знания: знание само является их составной частью. Суть разума не в том, чтобы обеспечивать человеку обоснование и возможности, а в том, чтобы ставить его под вопрос и склонять к справедливости.

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

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

Тем самым мы радикальным образом противостоим Хайдеггеру, который подчиняет отношение к Иному онтологии (он говорит об онтологии, как если бы к ней можно было свести отношение с собеседником и Учителем), вместо того, чтобы видеть в справедливости и несправедливости своеобразный способ обращения к Иному вне всякой онтологии. С существованием Иного мы сталкиваемся в человеческом сообществе — не потому, что Иное причастно общему для всех нас, отныне и вовек, бытию, и не потому, что оно обладает свободой и возможностями, которые мы могли бы подчинить себе и воспользоваться ими ради своего блага; и не в силу отличия его свойств, которые мы могли бы превзойти в процессе познания или в порыве симпатии к нему, соединившись с ним, — сливаясь с ним, словно его существование — помеха для нас. Иной предстает перед нами не как тот, кого надо побороть, присоединить, покорить, а как независимый от нас другой — он появляется в абсолютном значении этого слова, помимо любого отношения, которое мы могли бы с ним

поддерживать. Именно такой способ принятия абсолютного бытия мы обнаруживаем в справедливости или несправедливости, именно он реализует себя в дискурсе, по существу своему имеющем воспитательную функцию. Выражение «принять иного» — термин «принять» означает одновременно и активность и пассивность — ставит отношение к «другому» вне дихотомий, существующих там, где речь идет о вещах, дихотомий a priori и a posteriori, активности и пассивности.

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

3. Истина предполагает справедливость

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

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

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

а) Анархия зрелища: злой гений

Однако совершенно безмолвный мир, который приходил бы к нам не через слово — пусть обманчивое, — был бы миром ан-архичным, миром без принципа и без начала. Мышление не наталкивалось бы в нем ни на что субстанциальное. Феномен при первом же контакте с ним

превращался бы в видимость и, в этом плане, становился бы двусмысленным, наводя на мысль о злом гении; злой гений возникает не для того, чтобы изречь свою ложь; он держится в качестве возможности, позади вещей, которые все свидетельствуют о добре. Возможность их падения на уровень образа или видимости обуславливает их появление в качестве чистого зрелища и предвещает отступление туда, где укрывается злой дух. В этом коренится возможность универсального сомнения, которое не есть выдумка Декарта. Эта возможность конститутивна для явленности как таковой, независимо от того, осуществляется ли она в чувственном опыте или в математической очевидности. Гуссерль, допуская возможность само-представления вещей, обнаруживал эту двусмысленность в сущностной незавершенности такого само-представления и во всегда возможном расколе «синтеза», составляющего фильм из отдельных «кадров».

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

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

Лживое слово злого гения не противостоит слову правдивому. Ложь находится в промежутке между иллюзией и серьезностью, где укрылся сомневающийся субъект. Ложь злого гения — за пределами любой лжи. Разумеется, говорящий человек может спрятаться за обычной ложью, но притворство остается в словах и, следовательно, может быть опровергнуто. Изнанка языка — это как бы смех, раскаты которого многократно повторяются, когда одна мистификация накладывается на другую, никогда не соприкасаясь с реальным языком и никогда не начиная сначала. Зрелище, которое являет собой безмолвный мир фактов, завораживает: каждое явление маскирует, мистифицирует до

бесконечности, делая реальность невозможной. Такова ситуация, которую создают эти ухмыляющиеся существа, общающиеся друг с другом сквозь лабиринты, существа, которых Шекспир и Гете вывели в сценах с ведьмами, где речь держит антиязык и где ответить значило бы стать предметом насмешек.

б) Выражение — это основа

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

в) Cogito и Другой

Cogito не дает начала этому повторению, возврату грезы. В картезианском cogito, первичной уверенности (согласно Декарту, она основывается на существовании Бога), есть произвольная приостановка, необъяснимая из нее самой. Сомнение по поводу объектов заключает в себе очевидность самой деятельности сомнения. Отрицать эту деятельность — значит и утверждать ее. В действительности в cogito мыслящий субъект, отрицающий свои очевидности, приходит к очевидности самой этой деятельности отрицания, но на ином уровне, отличном от того, где имело место отрицание. Но, главное, он приходит к утверждению очевидности, которое не является ни конечным, ни изначальным, поскольку оно, в свою очередь, может быть подвергнуто сомнению. Так что истина второго отрицания утверждается на еще более глубоком уровне, но, повторим, и она не избегает отрицания. Однако все это — не просто сизифов труд, поскольку проходимое всякий раз расстояние не остается неизменным. Это — постоянное скольжение во все более глубокую бездну (в

другом месте мы ее назвали *il y a* [39]), в нечто, существующее по ту сторону утверждения и отрицания. Именно по причине этого головокружительного спуска в бездну, по причине этого изменения уровня картезианское *cogito* не является ни разумением, в обычном смысле этого слова, ни интуицией. Декарт предается бесконечному отрицанию, что, по существу, является делом атеистического субъекта, полностью порвавшего с причастностью и остающегося неспособным на утверждение (хотя благодаря чувствительности он способен к согласию); погружаясь в головокружительную бездну, которая влечет его к себе, субъект не в силах остановиться.

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

г) Объективность и язык

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

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

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

Это — своего рода недооценка объективности объекта. Старый тезис, в соответствии с которым представление кладется в основу любого практического поведения,

заподозренный в интеллектуализме, дискредитируется слишком быстро. Самый пронизательный взгляд не смог бы рассмотреть в вещи ее инструментальную функцию. Разве достаточно простой приостановки деятельности, чтобы за инструментом увидеть вещь?

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

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

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

В действительности значение сохраняется только в условиях разрыва конечного единства самодостаточного бытия. Вещи начинают приобретать значение в озабоченности бытием, которое еще «в пути». Именно из этого разрыва извлекается само сознание. Интеллигибельное должно быть связано с неудовлетворенностью, временной нехваткой бытия, с его пребыванием в незавершенности. Однако с помощью какого чуда это происходит, если завершение — это осуществленное бытие, если действие — это нечто большее, чем возможность?

Не следует ли скорее считать, что сомнение, являющееся осознанием удовлетворенности, проистекает не из поражения, а из события, прототипом которого не может быть движение к завершению? Сознание, наносящее ущерб счастью, превосходит счастье, не выводя нас на путь, ведущий к нему. Сознание, наносящее ущерб счастью и дающее смысл счастью, финальности, целесообразной связи инструментов и их пользователей, само не исходит из финальности. Объективность, в которой бытие дается сознанию, не является неким остатком финальности. Объекты не являются таковыми, когда они предлагают себя руке, которая ими пользуется, рту и ноздрям, глазам и ушам, получающим от них наслаждение. Объективность — это не то, что остается от использованных инструментов или пищи вне мира, в котором протекает их бытие. Объективность полагает себя (*se pose*) в дискурсе, в беседе (*entretien*), предлагающей (*qui propose*) мир. Это предложение (*proposition*) находится между двумя точками, не образующими системы, космоса, тотальности.

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

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

Означение или интеллигибельность связаны не с идентичностью пребывающего в себе Самотождественного, а с лицом Другого, которое взывает к Самотождественному. Значение возникает не потому, что Самотождественный в чем-то нуждается, что ему чего-то недостает, и все, что могло бы восполнить эту нехватку, приобретает смысл. Значение

заключается в том, что Другой является абсолютно избыточным по отношению к Самодостаточному, который его желает, и желает не потому, что ему его недостает; он принимает Другого через темы, которые Другой (не устранившись из поданных таким образом знаков) предлагает ему либо получает от него. Значение исходит от Другого, говорящего или осмысливающего мир, которым тематизируется в его речи или мышлении. Значение проистекает из слова, где мир одновременно тематизирован и истолкован и где означающий никогда не отделяет себя от отправляемых им знаков; отсылая их, он к ним возвращается вновь и вновь. Ибо это постоянное содействие слову, полагающему вещи, является единственной сущностью языка.

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

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

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

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

Зарождение самого знания оказывается возможным лишь постольку, поскольку рассеивается заколдованность и исчезает постоянная двусмысленность мира, где всякое появление — это, по возможности, утаивание, где нет начала. Слово вводит начало в это хаотическое состояние. Слово расколдовывает, поскольку в нем говорящий гарантирует свое появление и приходит себе на помощь, присутствует при собственном проявлении. Его бытие осуществляется в этом присутствии. Слово, которое уже обозначилось в лице, смотрящем мне в глаза, впервые свидетельствует об откровении. Мир начинает ориентироваться на него, то есть обретает значение. Мир начинается с соотношения со словом, и это не тождественно формулировке; к ней мир придет. Мир становится изреченным, и теперь он уже может быть темой, может быть пред-ложен. Вступление людей в пред-ложение является подлинным событием, когда они обретают значение, исходя из которого станет возможным само их алгоритмическое выражение. Слово, таким образом, является истоком любого значения — всего того, что использовано человеком и что им создано, — поскольку благодаря слову система отсылок, на которой основывается всякое значение, получает принцип своего функционирования — свой ключ. Не язык является модальностью символизма; всякий символизм изначально соотносится с языком.

д) Язык и внимание

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

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

Научение как устранение двусмысленности или беспорядочности — это тематизация феномена. В силу того, что феномен сообщен мне тем, кто проступает в нем, — прибегая к помощи актов этой тематизации, каковыми являются знаки, говоря, — я отныне не являюсь

жертвой мистификации, а рассматриваю объекты. Присутствие другого разрушает беспорядочное колдовство фактов; мир превращается в объект. Быть объектом, быть темой значит быть тем, о чем я могу говорить с кем-либо, разорвавшим пелену феномена, ассоциировавшим меня с собой. Союз, структуру которого мы рассмотрим далее; как мы уже показывали, эта структура может быть только моральной, так что истина основывается на моем отношении к Другому, или на справедливости. Считать слово истоком истины значит отказаться от обнаружения, предполагающего одиночное видение, — значит сделать первый шаг на пути к истине.

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

е) Язык и справедливость

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

социация, признание учителя противоречит этому: здесь осуществление моей свободы ставится под вопрос. Если мы называем моральным сознанием положение, когда моя свобода ставится под вопрос, то ассоциация, согласие с Другим, и есть моральное сознание. Своеобразие этого положения заключается не только в том, что оно является формальной антитезой когнитивному сознанию. Сомнение в «я» тем более сурово, что «я» уже контролирует себя строжайшим образом. Это удаление от цели по мере того, как мы к ней приближаемся, и есть жизнь морального сознания. Возрастание требований, которые я предъявляю к себе, усугубляет выносимое в мой адрес суждение, увеличивает мою ответственность. Именно в этом весьма конкретном смысле я никогда не могу принять касающееся меня суждение. Эта невозможность принять его и есть жизнь — сущность — морального сознания. Моя свобода не является последним словом, я не одинок в своем существовании. И потому мы скажем, что одно только моральное сознание способно выходить за собственные пределы. Другими словами, в моральном сознании я осуществляю опыт, не уместяющийся ни в какие априорные рамки, — опыт, не поддающийся концептуализации. Любой другой опыт концептуален, то есть он становится моим или проистекает из моей свободы. Мы только что описали сущностную нестабильность морального сознания, не относящуюся к порядку голода или пресыщения. Именно так мы выше определили желание. Моральное сознание и желание не являются модальностями сознания, наряду с другими его модальностями, они — его участь. Конкретно они представляют собой принятие Другого через его суждение.

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

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

Г. Отделение и абсолют

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

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

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

возвышающее его над любой сущностью, есть самое глубокое. решающее научение — не геологии, а философии. Парадокс Бесконечности, допускающей бытие вне себя, которое она не объемлет, и осуществляющей себя в качестве Бесконечного благодаря этой близости с отделившимся бытием, — словом, парадокс творения — теряет отныне свою остроту.

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

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

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

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

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

Раздел II. Интериорность и экономика

А. Отделение как жизнь

1. Интенциональность и социальное отношение

Описывая метафизическое отношение как отношение беспристрастное, свободное от какой-либо заинтересованности, мы совершили бы ошибку, увидев в нем интенциональность, сознание о..., одновременно близость и удаленность. Действительно, гуссерлевское понятие говорит об отношении к объекту, к тому, что было положено, к тематическому, в то время как метафизическое отношение не связывает субъект с объектом. Наша задача ни в коей мере не является анти-интеллектуалистской. Вопреки философам существования, мы не будем основывать отношение к сущему в его бытии — в этом смысле являющемуся абсолютно экстериторным, иными словами, метафизическим — на «бытие-в-мире», на заботе и делании хайдеггеровского Dasein. Делание, то есть труд, уже предполагает наличие отношения к трансцендентному. Познание, взятое в форме объективирующего акта, не принадлежит, как нам представляется, к сфере метафизического отношения. Дело не в том, что экстериторность, наблюдаемая в качестве объекта — темы — удаляется со скоростью абстракции, а в том, напротив, что она вовсе от него не удаляется. Созерцание объекта остается весьма близким деятельности, оно располагает своей темой и, следовательно, осуществляется в той области, где одно сущее ограничивает другое сущее. Метафизика же сближает, не приводя к соприкосновению. Ее способ — не действие, а социальное отношение. Тем не менее мы утверждаем, что социальное отношение — это преимущественно опыт. В самом деле, оно располагается перед выражающим себя сущим, иными словами, пребывает в себе. Различая объективирующий акт и акт метафизический, мы идем не по пути отрицания интеллектуализма, а по пути его неукоснительного развития — во всяком случае, если верно, что разум взыскует бытия в себе. Так что следовало бы показать, чем отличаются отношения, аналогичные отношениям трансценденции, от отношений самой трансценденции. Последние ведут к Иному; идея Бесконечности позволила нам зафиксировать его со всей определенностью. Первые же — и в их числе объективирующий акт — даже если и опираются на трансценденцию, то остаются в рамках Тожественного.

Анализ отношений, существующих в лоне Тожественного — а именно он и составляет содержание настоящего раздела, — по сути представит нам интервал, возникающий при отделении. Формальное описание отделения не говорит об отделении в целом, о синхронности расхождения и объединения конечных точек. При отделении единство конечных точек в известном смысле поддерживает само отделение. Бытие, находящееся в отношении, освобождается от отношения, оно в отношении абсолютно. Его конкретный

анализ, предпринимаемый сущим, который его и осуществляет (и, анализируя, не перестает осуществлять), признает отделение внутренней, то есть психической, жизнью. Мы уже об этом говорили. Но эта интериорность, в свою очередь, возникнет как пребывание «у себя», иными словами, как обитание и как хозяйствование. Психика и открываемые ею перспективы поддерживают расстояние, отделяющее метафизика от метафизики, и их сопротивление тотализации.

2. «Жить чем-то»... (наслаждение). Понятие осуществления

Мы живем «заработком», воздухом, светом, зрелищем, трудом, идеями, сном и т. п. И все это — не объекты представления. Мы живем ими. То, чем мы живем, тем более не является «средствами существования» (как, например, перо является средством, позволяющим написать письмо), не является и целью жизни (наподобие того, как сообщение — цель написания письма). Вещи, которыми мы живем, не являются ни полезными инструментами, ни подручными средствами, в хайдеггеровском смысле. Их существование не исчерпывается характеризующей их утилитарностью, как это бывает с молотками, иглами или машинами. Они — и те же молотки, иглы, машины — всегда, в определенной мере, являются предметами наслаждения, представая нашему «чувству прекрасного» уже расцвеченными, украшенными. Более того, в то время как обращение с инструментами предполагает некую целесообразность и свидетельствует о зависимости от кого-то другого, «жить чем-то» говорит как раз о независимости, о независимости наслаждения и связанного с ним ощущения счастья, являющегося исконной чертой независимости.

И наоборот, независимость счастья всегда зависит от содержания: это радость или страдание, доставляемые тем, что ты дышишь, смотришь, принимаешь пищу, трудишься, работаешь молотком, управляешь машиной и т. д. Зависимость счастья от содержания не походит, однако, на зависимость, существующую между замыслом и результатом. Содержания, которыми живет жизнь, не являются необходимыми для ее поддержания — в отличие, например, от средств существования и от энергии. Или, по меньшей мере, они «проживаются» нами иначе. Мы живем с ними и порой предпочли бы умереть, только бы не лишиться их. Во всяком случае, «момент» восстановления феноменологически включен, например, в факт принятия пищи, он даже — главное здесь, хотя за сведениями об этом не приходится обращаться к физиологу или экономисту. Пища как средство укрепления — это превращение иного в Тождественное, что составляет самую сущность наслаждения: иная энергия, признанная в качестве иной, в качестве, как мы увидим дальше, поддерживающей сам акт, направленный на эту энергию, в наслаждении становится моей энергией, моей силой, мной. Любое наслаждение, в этом смысле, есть питание. Голод — это нужда, лишение, главным образом, и именно в этом смысле «жить чем-то» не является простым осознанием того, что наполняет жизнь. Эти содержания жизненны: они питают жизнь. Мы проживаем нашу жизнь. Глагол жить — переходный глагол, а содержания жизни являются прямыми дополнениями к нему. Жить этими содержаниями — это и есть *ipso facto* содержание жизни. Отношение с прямым дополнением к глаголу «существовать»,

становящемуся, благодаря философам существования, переходным, в самом деле напоминает прием пищи, где одновременно налицо и отношение к объекту и отношение к этому отношению, которое также питает и наполняет жизнь. Мы не просто существуем, страдая и радуясь, — мы существуем страданием и радостями. Питая себя своей деятельностью — это и есть наслаждение. Жить хлебом вовсе не означает ни представлять себе хлеб, ни воздействовать на него, ни действовать с его помощью. Разумеется, хлеб надо еще заработать, а для этого надо питаться, нужно потреблять пищу; так что хлеб, который я ем, есть также то, с помощью чего я зарабатываю себе на хлеб и на жизнь. Однако, если я ем свой хлеб, чтобы трудиться и жить, то это значит, что я живу своим трудом и своим хлебом. Хлеб и труд не развлекают меня в паскалевском смысле [44] голым фактом существования, не заполняют пустоту моей жизни: наслаждение — высшая ступень осознания всех содержаний моей жизни, оно включает их в себя. Жизнь, которую я завоевываю, не просто существование: это — жизнь, поддерживаемая трудом и жизнью; они составляют ее содержание, которое не только заботит ее, но и «занимает», «развлекает»; жизнь есть наслаждение этим. Но если содержание жизни обеспечивает мою жизнь, то средство тут же оказывается искомым в качестве цели и преследование этой цели, в свою очередь, становится целью. Таким образом, вещи являются чем-то большим, чем строгая необходимость, они — благодать жизни. Мы живем благодаря собственному труду, поскольку он поддерживает нашу субстанцию; но мы живем также своим трудом, потому что он наполняет (радостью или печалью) нашу жизнь. Именно к этому, второму, смыслу слов «жить трудом» обращен (если вещи — на своих местах) их первый смысл. Объект, который мы видим, занимает жизнь в качестве объекта, но видение объекта составляет «радость» жизни.

Речь не о том, что существует видение видения; отношение жизни к собственной зависимости от вещей есть наслаждение, а оно, как счастье, является независимостью. Течение жизни не прямолинейно, не ориентировано на конец. Мы живем в осознании сознания, но это осознание сознания не является рефлексией. Оно не знание, а — наслаждение и, как мы сейчас покажем, даже эгоизм самой жизни.

Итак, говорить, что мы живем содержаниями, не значит утверждать, будто мы прибегаем к ним как к условиям обеспечения нашей жизни, рассматриваемой как голый факт существования. Чистая фактичность жизни никогда не является обнаженной. Жизнь не есть простое желание быть, онтологическая забота (*Sorge*) [45] жизни. Отношение жизни к условиям самой жизни становится пищей этой жизни и ее содержанием. Жизнь — это любовь к жизни, отношение к содержаниям, не являющимся моим бытием, но они мне дороже, чем мое бытие: мыслить, есть, спать, читать, работать, греться под солнцем. Отличные от моей субстанции и вместе с тем образующие ее, эти содержания определяют цену моей жизни. Сведенная к голому существованию, подобному существованию теней, увиденных Улиссом в аду, жизнь превратилась бы в тень. Жизнь — существование, не предшествующее собственной сущности. Сущность — это цена существования, ценность же здесь конституирует бытие. Реальность жизни находится уже на уровне счастья и в этом смысле — за пределами онтологии. Счастье — это не акциденция бытия, поскольку мы рискуем бытием ради счастья.

Если «жить чем-то» не является простым представлением какой-либо вещи, то оно не входит и в число определяющих аристотелевскую онтологию категорий деятельности и возможности. Аристотелевское действие тождественно бытию. Помещенный в систему целей и средств, человек реализовал себя, выходя посредством действия за свои видимые пределы. Человеческая природа, как и всякая другая, осуществляла себя, то есть становилась полностью самой собой, функционируя, вступая в отношения. Всякое существо есть осуществление бытия, и тождество мышления и действия, следовательно, не является метафорическим. Если «жить чем-то...», наслаждение, заключается в том, чтобы вступать в отношение с чем-то иным, то такое отношение не выступает в плане чистого бытия. Более того, само действие, разворачивающееся в плане бытия, является составляющей нашего счастья. Мы живем действиями, в том числе и действиями бытия, так же, как мы живем мыслями и чувствами. То, что я делаю, и то, что я есмь, вместе составляют то, чем я живу. Отношение, связывающее нас с этим, не является ни теоретическим, ни практическим. За теорией и практикой следует наслаждение теорией и практикой — эгоизм жизни. Наслаждение, счастье — это наивысшие отношения.

Наслаждение — это не психологическое состояние, одно из многих, не эмоциональная тональность, как говорит эмпирическая психология; оно — дрожь, мое внутреннее содрогание. Мы постоянно находимся здесь на второй ступени, но это еще не уровень рефлексии. Счастье, к которому мы устремляемся просто в силу самого факта жизни, на деле всегда по ту сторону бытия, где создаются вещи. Счастье — это завершение; но память о вдохновении сообщает ему характер осуществления, который стоит большего, чем невозмутимость духа. Чистое существование — это невозмутимость духа, счастье — осуществление. Наслаждение состоит из воспоминания о жажде, оно — утоление жажды. Наслаждение — это акт, который помнит о своем «могуществе». Оно не выражает, как полагает Хайдеггер, способа моего укоренения — моего расположения — в бытии, тонуса моего пребывания в нем. Оно — не пребывание мое в бытии, а уже — преодоление бытия; само бытие «достигает» того, кто способен искать счастья как нового сияния по ту сторону субстанциальности; само бытие есть содержание, составляющее счастье или несчастье того, кто не только реализует свою природу, но ищет в бытии невыносимой победы над субстанциальным порядком. Субстанции есть только то, что они есть. Независимость счастья отличается, таким образом, от независимости, которой, с точки зрения философов, обладает субстанция. Как если бы сущий, не удовлетворяясь полнотой бытия, стал претендовать на новые победы! Конечно же, нам могут возразить, что только несовершенство существования, свойственного существу, делает такую победу возможной и дорогой и что победа эта всегда лишь соответствует полноте существования. Но на это надо ответить, что возможность, которой лишено неполное бытие, уже есть открытость навстречу счастью и выкуп этой обещанной независимости, более высокого порядка, чем субстанциальность.

Счастье является условием деятельности, если деятельность означает начальный момент длительности, длительности непрерывной. Конечно же, действие предполагает бытие: но в анонимном бытии, где начало или конец лишены смысла, оно отмечает начало и конец. Так что наслаждение осуществляет независимость по отношению к непрерывности в лоне самой этой непрерывности: счастье всегда приходит впервые. Исток субъективности — в независимости и суверенности наслаждения.

Платон говорит, что душа вскармливается истинами [46]. В трезвом мышлении, где проявляется суверенитет души, он выделяет отношение к объекту — отношение, которое является не просто созерцанием, а утверждением суверенитета мыслящего, то есть Самождественного. На лугах, где находится «пастбище для лучшей стороны души», «природа крыла, поднимающего душу, этим и питается» [47]. То, что позволяет душе подниматься к истине, питается самой истиной. На протяжении всей данной работы мы выступаем против проведения полной аналогии между истиной и пищей именно потому, что метафизическое Желание парит над жизнью, и здесь нельзя говорить о насыщении. Однако платоновский образ описывает, в плане мышления, отношение, осуществляемое жизнью, когда связь с наполняющими ее содержаниями придает ей наивысшее содержание. Само потребление пищи — эго. в свою очередь, пища жизни.

3. Наслаждение и независимость

Мы уже говорили, что «жить чем-то» не означает просто черпать в чем-то жизненную энергию. Жизнь состоит не в том, чтобы находить и потреблять горючее, поставляемое дыханием и пищей, а в том, чтобы, если можно так выразиться, вкушать пищу земную и небесную. Если, таким образом, жизнь зависит от того, что ею не является, то такая зависимость имеет свою оборотную сторону, которая, в конечном счете, эту зависимость устраняет. То, чем мы живем, не угнетает нас — оно дает нам наслаждение. Нужда не должна толковаться ни как простая нехватка чего-либо, как это свойственно психологии Платона, ни как чистая пассивность, о чем говорит кантовская мораль. Человек рад своим нуждам, он счастлив ими. Парадокс ситуации «жить чем-то», или, как говорит Платон, необузданная жажда удовольствий [48], заключается именно в том, что мы потворствуем тому, что делает нашу жизнь зависимой. Речь идет не о том, что на одной стороне находится господство, а на другой — зависимость, а о том, что господство существует в самой этой зависимости. Может быть, это даже и есть определение потворства и удовольствия. «Жить чем-то» говорит о зависимости, которая превращается в суверенность, в эгоистическое по своей сути счастье. Нужда — эта ничем не примечательная Венера — одновременно, в каком-то смысле, дитя Пороса и Пении [49]; нужда — это бедность, жаждущая богатства, в противоположность желанию, являющемуся бедностью в богатстве. То, чего ей недостает, является истоком ее полноты и богатства. Нужда, будучи счастливой зависимостью, способна к удовлетворению, как пустота — к заполнению. Психология, изучающая свой предмет извне, утверждает, что нужда — это нехватка. То, что человек может быть счастлив нуждой, свидетельствует о том, что в человеческой нужде психологический план преодолевается, что, испытывая нужду, мы оказываемся вне категорий бытия, пусть даже в формальной логике структура счастья — то есть независимость в зависимости, или «я», или человеческое существо — не может быть выражена без противоречия.

Нужда и наслаждение не соответствуют понятиям активности и пассивности, даже если они сливаются в понятии конечной свободы. Наслаждение, получаемое от принятия пищи, являющейся «иным» в жизни, есть независимость *sui generis*, независимость счастья. Жизнь, являющаяся жизнью «чем-то», есть счастье. Жизнь — это эмоция, чувство. Жить значит

наслаждаться жизнью. Разочарование в жизни имеет смысл лишь потому, что жизнь изначально является счастьем. Страдание — это внезапная утрата счастья, но было бы неверно говорить, что счастье это отсутствие страдания. Счастье состоит не в отсутствии нужды, за которой обязательно признают тиранический, насильственный характер, а в удовлетворении всех потребностей. Лишение, лежащее в основе нужды, — это не просто лишение, а утрата, которая постигает бытие, знавшее избыток счастья, утрата в лоне полного бытия. Счастье — это свершение: оно живет в душе, получившей удовлетворение, а не в душе, искоренившей в себе потребности, не в оскопленной душе. А поскольку жизнь — это счастье, она носит личностный характер. Личностность личности, самость "Я». в них более, чем в свойствах атомов или индивидов, заключена особенность получаемого от наслаждения счастья. Наслаждение завершает атеистическое отделение: оно лишает формальности понятие отделения, которое является не собственной частью абстракции, а существованием автохтонного «я» в его собственном доме. Душа не является тем, что, по Платону, «ведает всем неодушевленным»[50]; она, конечно же, живет в том, что не является душой, но именно благодаря тому, что она живет в «ином» (а не противостоя «иному», если следовать логике), душа достигает своей идентичности.

4. Нужда и телесность

Наслаждение, будучи как бы коловращением Тождественного, не игнорирует «иное», а эксплуатирует его. Инаковость этого «иного», каковым является мир, преодолевается посредством нужды, о которой наслаждение помнит, которая его разжигает. Нужда — это первое проявление Самождественного; разумеется, нужда является и зависимостью от иного, но это — зависимость во времени, зависимость, являющаяся не мгновенным предательством по отношению к Самождественному, а приостановкой или отсрочкой зависимости и, стало быть, возможностью с помощью труда и экономики уничтожить в самом начале инаковость, от которой зависит нужда.

Платон, разоблачая иллюзорность удовольствий, которые сопровождают удовлетворение потребностей, сформулировал негативное понятие потребности: это — минус, нехватка, которую удовлетворение способно восполнить. Так, сущность ее можно обнаружить в потребности больного чесоткой почесаться, иными словами, в болезни. Но надо ли нам оставаться на точке зрения философии потребности, которая видит последнюю в бедности? Бедность — это одна из опасностей, которых избегает человек в своем освобождении, порывая с растительным и животным состоянием. Сущность нужды в этом разрыве, как бы рискован он ни был. Считать нужду простым лишением значит рассматривать ее внутри дезорганизованного общества, не оставляющего для ее удовлетворения ни времени, ни доброй воли. Именно расстояние, вклинивающееся между человеком и миром, от которого он зависит, образует сущность нужды. Существо, изолированное от мира, которым оно кормится! Частица бытия, оторванная от всего, что составляло ее корни, располагающая своим бытием, — теперь ее отношения с миром есть не что иное, как нужда. Бытие освобождается от любого давления со стороны мира, от непосредственных, непрерывных контактов с ним. Оно дистанцируется от мира. Это расстояние между ним и миром может превратиться во время и подчинить мир высвободившемуся, но нуждающемуся существу. Здесь налицо — двусмысленность, и ее выражением является тело. Животное в своей нужде

свободно от той зависимости, которая свойственна растительному миру, но эта свобода оборачивается зависимостью и неуверенностью. Нужда хищника неотделима от борьбы и от страха. Внешний мир, от которого он освобождается, остается для него угрозой. Однако нужда — это вместе с тем и открывшееся для труда время; она — отношение к иному, выдающему свою инаковость. Мерзнуть, испытывать чувство голода и жажды, быть нагим, искать пристанище — все эти виды зависимости от мира, становясь нуждой, вырывают живущее инстинктами существо из безымянной угрозы, чтобы создать существо, независимое от мира, подлинный субъект. способный удовлетворять свои потребности, признанные материальными, то есть поддающимися удовлетворению. Потребности находятся в моей власти, они создают меня в качестве Самождественного, а не в качестве того, кто зависит от Иного. Мое тело — это не только возможность для субъекта попасть в рабство, стать зависимым от того, чем он не является: тело есть способ обладать, трудиться, располагать временем, преодолевать инаковость того, чем я должен жить. Тело — это владение самим собой, помогающее «я», освободившемуся посредством нужды от мира, преодолевать нищету, сопутствующую освобождению. К этому мы вернемся ниже.

Таким образом «я», признавшее свои потребности материальными, то есть такими, которые могут быть удовлетворены, в состоянии обратиться к тому, что не входит в круг его насущных нужд. Оно проводит различие между материальным и духовным, оно открыто для Желания. Труд между тем уже нуждается в слове, словесном общении и тем самым в верховенстве Иного, отличного от Самождественного, в присутствии Другого. Естественной религии нет, и человеческий эгоизм выделяется из чистой природы благодаря человеческому телу, устремленному вверх, познавшему чувство высоты. Это — не эмпирическая иллюзия, а онтологическое творение, неизгладимое свидетельство. «Я могу» ведет начало от этого возвышения.

Скажем еще несколько слов о различии между потребностью и Желанием. Испытывая потребность, я могу вкушать от самой реальности и испытывать удовлетворение, усваивая «иное». В Желании нет ни «вкушения» бытия, ни сытости: в нем передо мной — будущее без вех. Ибо время, которое предполагается потребностью, мне дано Желанием. Человеческая потребность уже основана на Желании. Следовательно, у потребности есть время, трудясь, обратить «иное» в «Тождественное». Я существую в качестве тела, то есть как некая надстройка, как орган, способный закрепиться и расположиться в этом мире, от которого я завишу, по отношению к технически достижимым целям. Телу, которое трудится, не дается все это сразу, готовым; так что быть телом значит обладать временем в мире фактов, быть «я», постоянно живя в «ином».

Обнаружение расстояния исполнено двусмысленности, поскольку время и разрушает прочность мгновенного счастья и позволяет справиться с выявленной таким образом хрупкостью. И именно отношение к Иному, заложенное в тело как его возвышение, делает возможным преобразование наслаждения в сознание и труд.

5. Эмоциональность как самость Я

Мы уже говорили о возможности сделать интеллигибельной единичность «я». Единичность Я говорит об отделении. Отделение это по преимуществу одиночество, а наслаждение — счастье или несчастье — есть сама изолированность.

Я не уникально, как уникальны, например, Эйфелева башня или Джоконда. Единичность «я» заключается не просто в том, что оно существует и единственном экземпляре, а в том, что «я» существует, не представляя собой тот или иной род, не будучи индивидуацией того или иного понятия. Самость «я» состоит в том, что оно остается вне различения между индивидуальным и всеобщим. Отказ от понятия не есть сопротивление, оказываемое обобщению со стороны тебе тѣ, находящегося в одном поле с понятием и благодаря которому понятие определяется словно посредством антитетического термина. Отказ от понятия в данном случае — не только один из аспектов бытия самости «я»; в этом — все его содержание, каковой является интериорность. Этот отказ от понятия движет отказывающееся от него бытие в направлении интериорности. Оно — «у себя». Таким образом, «я» есть способ, каким конкретно осуществляется разрыв тотальности, способ, определяющий присутствие абсолютно иного. Я — это одиночество. Сокрытость «я» гарантирует сохранность тайны тотальности.

Эта абсурдная с точки зрения логики структура единичности, это неучастие в роде выражает эгоизм счастья. Счастье в его отношении к «инаковости» пищи самодостаточно; оно достигается благодаря отношению к Другому: счастье в данном случае — в удовлетворении потребностей, а не в их устранении. Счастье самодостаточно благодаря тому, что не удовлетворяет потребность. Нехватка наслаждения, о которой говорит Платон, не снимает момента достаточности. Противопоставление мимолетного и вечного не выявляет истинного смысла удовлетворения. Удовлетворение — это сокращение его, существование для-себя (*pour soi*), которое, однако, понимается не с точки зрения его существования и не как само-восприятие «я». Оно есть «для себя» в том смысле, в каком говорят: «каждый за себя» или «голодное брюхо к учению глухо», или «готов убить за кусок хлеба»; так, «сытый голодного не разумеет», — он относится к последнему как филантроп, глядит на него как на горемыку, как на нечто чужеродное. Удовлетворение, получаемое от наслаждения, подчеркивает эгоизм, самость Его и Самождественного. Наслаждение — это возвращение в «я», попятное движение. То, что называют эмоциональным состоянием, — это не гнетущая монотонность, а взволнованное возбуждение, из которого рождается «я». На деле «я» не является носителем наслаждения. Здесь совершенно иная «интенциональная» структура. «Я» — это укрощение чувства, виток спирали, расслабление и напряжение которой отражены в наслаждении: при этом причина, вызывающая сжатие спирали, находится внутри самой спирали. Наслаждение представляет собой именно такое «сжатие», движение к себе. Теперь понятно, в каком смысле мы говорили выше, что «я» — это апология: держащее речь «я» выступает в защиту счастья, конкретизирующего эгоизм, каковы бы ни были последствия речи для этого эгоизма.

Разрыв тотальности, осуществляемый благодаря наслаждению одиночеством — или одиночеству наслаждения, — радикален. Когда критическое присутствие Другого поставит эгоизм под вопрос, оно не разрушит его одиночества. Одиночество можно будет вновь распознать в заботе о знании, которая формулируется как проблема истока (непостижимого применительно к тотальности): ее нельзя решить с помощью понятия причинности,

поскольку речь идет о «я», об абсолютно изолированном существе, чью изолированность причинность нарушит, включив его в серию. Соразмерным этому вопросу было бы лишь понятие творчества, сохраняющее одновременно и абсолютную новизну «я», и его связь с принципом, возможность ставить его под вопрос. Одиночество субъекта распознавалось бы и в доброте, которой завершается апология.

Возникновение «я» из наслаждения, когда субстанциальность «я» обнаруживается не как субъект к глаголу «быть», а как нечто, заключенное в счастье, то есть относящееся не к онтологии, а к аксиологии, — это попросту возвеличение сущего. Сущий не может быть понят исходя из «понимания бытия», или онтологии. Субъектом бытия становятся не потому, что принимают на себя бытие, а потому, что наслаждаются счастьем, превращая в свое внутреннее достояние наслаждение, являющееся и неистовством, и чем-то таким, что стоит «над бытием». Сущий «автономен» по отношению к бытию. Он свидетельствует о причастности не бытию, а счастью. Сущий — это и есть человек.

«Я», отождествленное с разумом, понимаемым как способность к тематизации и объективации, теряет собственную самость. Представлять себя значит лишать себя своей субъективной субстанции и притуплять чувство наслаждения. Опасаясь окончательной потери чувствительности, Спиноза отказывается от идеи отделения. Однако радость, возникающая из этого самоотождествления с интеллектом, и свобода этого подчинения намечают линию разрыва достигнутого таким образом единства. Разум делает возможным человеческое общество; однако общество, члены которого окажутся лишь разумом, перестанет существовать в качестве общества. Каким образом тогда совершенно разумное существо может говорить с другим столь же разумным существом? Поскольку разум не имеет множественного числа, то каким образом станут различаться между собой многочисленные разумы? Каким образом возможно существование кантовского царства целей, если составляющие его разумные существа не смогли сохранить в качестве принципа индивидуации собственное требование счастья, чудесным образом избежавшее крушения, которое постигло чувственную природу? Кантовское «я» обретает себя в этом требовании счастья.

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

6. «Я» наслаждения не имеет ни биологического, ни социологического характера

Индивидуация посредством счастья индивидуализирует «понятие», в котором совпадают понимание и протяжение. Индивидуация понятия с помощью самоидентификации «я»

является содержанием этого понятия. Понятие отдельной личности, к которому мы вплотную подошли при описании наслаждения и которое полагает себя в не зависимости счастья, отличается от понятия личности, как его сформулировала философия жизни или философия расы. В неистовстве биологической жизни личность рождается как продукт рода или безличностной жизни, которая прибегает к индивиду, чтобы обеспечить себе безличную победу [51]. Единичность «я», его внепонятийный статус индивида растворились бы в этой причастности тому, что их превосходит.

Пафос либерализма, к которому мы, в каком-то отношении, присоединяемся, направлен на то, чтобы стимулировать появление самодостаточной личности, то есть именно «я». Поэтому множественность может воспроизводить себя, только если индивиды сохраняют собственную тайну, если отношения, объединяющие их во множественность, не доступны наблюдению извне, если они связывают одного индивида с другим. Если бы множественность можно было во всей ее полноте наблюдать извне, будь с внешней точки зрения видима окончательно сформировавшаяся реальность множественности, последняя образовывала бы тотальность, к которой индивиды были бы причастны. Связь между личностями не может сохранять множественность, свойственную объединению. Для поддержания множественности необходимо, чтобы отношение, идущее от меня к Другому — позиция личности по отношению к другой личности, — было более значительным, чем формальное соединение, в котором всякое отношение находится под угрозой. Эта значительность конкретно утверждает себя в том, что отношение, идущее от «я» к Другому, не может быть включено в сеть отношений, зримых для третьего лица. Если бы это отношение Я к Другому можно было полностью постигать извне, — оно уничтожилось бы во взгляде, который включал бы его в множественность, связанную с этим отношением. Индивиды являлись бы как причастные к тотальности; «другой» сводился бы ко второму экземпляру «я», и оба они были бы объединены в одном понятии. Плюрализм не является численной множественностью. Для возникновения плюрализма в себе, который не мог бы быть выражен законами формальной логики, необходимы глубинное движение от «я» к «другому», позиция «я» по отношению к Другому (позиция, которая была бы уже определена как любовь или ненависть, повиновение или управление, ученичество или обучение и т. п.), которая не относилась бы к разряду отношения «вообще»: это означает, что движение «я» к другому не может быть темой для объективного взгляда, не участвующего в этом столкновении лицом к лицу с Другим, не может быть темой рефлексии. Плюрализм предполагает радикальную инаковость другого, которого я не просто постигаю по отношению к себе, а с которым сталкиваюсь с позиции моего эгоизма. Инаковость Другого сосредоточена в нем самом, а не в отношении к моему «я», она обнаруживает себя, но доступ к ней я получаю, только исходя из собственного «я», а не путем сравнения себя с Другим. Я получаю доступ к инаковости Другого, опираясь на общение, чтобы поразмыслить над обозначающими его понятиями. Сексуальность дает пример такого отношения, складывающегося до того, как оно становится предметом размышления: другой пол — это инаковость, принадлежащая тому или иному бытию как его сущность, а не как обратная сторона его идентичности; однако она не может затронуть бесполое «я». Другой как господин также может служить примером инаковости, которая существует не только по отношению к «я»: однако эта инаковость, принадлежащая сущности Другого, заметна только с позиций «я».

Б. Наслаждение и представление

То, чем мы живем и наслаждаемся, не совпадает с самой жизнью. Я ем хлеб, слушаю музыку, слежу за ходом своих мыслей. Но хотя я живу своей жизнью, жизнь, которую я проживаю, и сам факт жизни остаются отличными друг от друга, даже если верно, что сама эта жизнь по существу постоянно становится собственным содержанием.

Можно ли определить это отношение? Не является ли наслаждение как способ, каким жизнь соотносится с собственными содержаниями, формой интенциональности в гуссерлевском ее понимании, то есть в очень широком ее толковании как универсальной данности человеческого существования? Любой момент жизни (сознательной и даже бессознательной, в той мере, в какой ее угадывает сознание) связан с иным, нежели этот момент. Известно, каким образом излагается это положение: любое восприятие есть восприятие воспринятого, любая идея есть идея об *ideatum*, любое желание есть желание желаемого, любая эмоция есть эмоция по поводу того, что вызывает эмоцию; но любая, даже неясная наша мысль направлена на что-то. Всякое настоящее, в своей временной оголенности, устремляясь к будущему и возвращаясь в прошлое или продолжая это прошлое, является проспекцией и ретроспекцией. Между тем одновременно с формулированием интенциональности как философской идеи повышается роль представления (*représentation*). Тезис согласно которому любая интенциональность либо есть представление, либо основывается на представлении, занимает главенствующее положение в «Логических исследованиях» и с неотступностью навязчивой идеи воспроизводится во всех последующих работах Гуссерля. Каково же отношение между теоретической интенциональностью объективирующего акта, по определению Гуссерля, и наслаждением?

1. Представление и конституирование

Чтобы ответить на этот вопрос, мы попытаемся проследить за движением самой объективирующей интенциональности.

Эта интенциональность есть необходимый момент события отделения в себе, которое мы описываем в данном разделе и которое выражается, исходя из наслаждения, получаемого от жизни и от обладания [52]. Разумеется, способность представлять и вытекающая отсюда возможность идеализации говорят о метафизическом отношении и об отношении к абсолютно Другому, но они свидетельствуют об отделении внутри самой этой

трансценденции (не сводясь, однако, к простому отголоску трансценденции). Чтобы описать представление, рассмотрим его сначала в отрыве от его истоков. Взятое само по себе, как бы не укорененное ни в чем, представление, по-видимому, ориентировано в направлении, противоположном наслаждению, — и в силу этой противоположности поможет нам представить «интенциональный» рисунок наслаждения и восприимчивости (хотя в действительности представление соткано из них и повторяет их событие, событие отделения).

Гуссерлевский тезис о примате объективирующего акта — в котором сказалась чрезмерная привязанность Гуссерля к теоретическому познанию, что послужило предлогом для обвинения его в интеллектуализме, как если бы это действительно было обвинением! — ведет к трансцендентальной философии, к утверждению — весьма удивительному, если иметь в виду реалистические темы, казалось бы, затронутые идеей интенциональности, — что объект сознания, отличный от сознания, является чуть ли не продуктом познания, как «предложенный» последним «смыслом», как результат *Sinngebung*. Объект представления отличается от акта представления — таково основное и наиболее плодотворное утверждение гуссерлевской феноменологии, которое усердно объявляют реалистическим. Но разве теория мыслительных образов, отраженное в ней смешение акта и объекта познания, основывается исключительно на ложном описании сознания, следующем предрассудкам психологического атомизма? В определенном смысле объект представления вполне имманентен мышлению: несмотря на свою независимость, он рушится под воздействием мышления. Мы здесь имеем в виду не берклианскую двойственность ощущающего и ощущаемого внутри ощущения и не ограничиваемся чувственно воспринимаемыми объектами. Речь, напротив, идет о том, что, согласно картезианской терминологии, становится ясной и отчетливой идеей. В условиях ясности внешний объект предстает как творение воспринимающей его мысли. Интеллигибельность, для которой характерна ясность, означает полную адекватность мыслящего мыслимому, понимаемую как господство, осуществляемое мыслящим по отношению к мыслимому: утрачивается сила сопротивления объекта как внешнего бытия. Такого рода господство тотально и является как бы творческим; оно осуществляется как придание смысла: объект представления сводится к нозмам. Интеллигибельное — это именно то, что полностью сводится к нозмам; все его отношения с разумом сводятся к тем, которые устанавливает ясность. В интеллигибельности представления стирается различие между «я» и объектом — между внутренним и внешним. У Декарта ясная и отчетливая идея проявляет себя как истинная и как полностью имманентная мышлению: она дана вся — в ней нет ничего сокрытого, и даже ее новизна не содержит в себе ничего таинственного. Интеллигибельность и представление — равнозначные понятия: это экстериторность, отдающая мышлению в полной ясности, открыто все свое бытие, то есть экстериторность, полностью присутствующая, — так, что ничто не шокирует мышления, оно не чувствует себя при этом нескромным. Ясность — это исчезновение того, что можно было бы задеть. Интеллигибельность, сам факт представления — это возможность для Иного определять себя через Тождественное, не определяя его, не вводя в него инаковость; это свободное проявление Тождественного, исчезновение в Тождественном «я», противостоящего «не-я».

Таким образом, представление занимает в деятельности интенциональности особое место. Интенциональное отношение представления отличается от любого другого отношения —

будь то механическая причинность либо аналитическое или синтетическое отношение формальной логики, — от любой интенциональности. отличной от представления, вот чем: Тождественное здесь находится в отношении с Иным таким образом, что не Иное определяет Тождественное, а всегда Тождественное определяет Иное. Разумеется, представление есть местопребывание истины: собственное движение истины заключается в том, что объект, предстающей перед мыслящим субъектом, определяет его. Но он определяет его, не соприкасаясь с ним, не оказывая на него давления; он определяет его таким образом, что мыслящий субъект, подчиняясь объекту, делает это как бы «охотно», словно объект был предвосхищен субъектом во всем, вплоть до неожиданностей, которые он таит в себе для познания.

В то время как любая деятельность распространяется на уже известные области и так или иначе освещается представлением, само представление — это движение, исходящее из Самотождественного, без какого-либо предварительного освещения. Согласно Платону, «...душа...есть нечто в высшем»[53]. Существует абсолютная, творческая свобода, предшествующая непредсказуемым деяниям человеческой руки и устремляющаяся к цели, которую преследует, поскольку для нее, по меньшей мере, видение этой цели уже есть пробивание прохода, проецирование. Представление есть сам этот проект, выдвигание цели, которая путем действий, совершаемых еще «наощупь», заявит о себе в качестве априорного завоевания. «Акт» представления, собственно говоря, не открывает перед собой ничего нового.

Представление — это чистая спонтанность, хотя она — по эту сторону любой деятельности. Так, экстериторность представляемого объекта предстает перед рефлексией в качестве смысла, который субъект представления приписывает объекту, сведенному к продукту деятельности мышления.

Разумеется, «я», размышляющее о сумме углов треугольника, тоже детерминировано этим объектом. Оно — это тот, кто мыслит именно об этой сумме, а не о ядре атома. Он детерминирован тем обстоятельством, что у него были предпосылки для того, чтобы мыслить о сумме углов, и он мог вспомнить эти предпосылки или забыть о них. Именно так увидит дело историк, для которого представляющее себя «я» уже является представляемым. В сам момент восприятия «я» не отменено прошлым, оно его использует в качестве представляемого объективного момента. Что это — иллюзия? Незнание того, чем мы обладаем? Восприятие является причиной такого рода иллюзии и забывчивости. Представление — это чистое настоящее. Позиция чистого присутствия, не связанного, пусть даже косвенным образом, со временем, является чудом представления. Пустота времени, которая истолковывается как вечность. Но, конечно же, «я», предающееся мышлению, становится (или, скорее, стареет) во времени, где последовательно распространяются его мысли, которыми оно мыслит в настоящем. Однако такое становление во времени выступает не в плане представления: представление не допускает никакой пассивности. Самотождественный при общении с Другим отказывается от всего внешнего по отношению к его собственному мгновению, к собственной идентичности, чтобы обнаружить в этом беспредпосылочном мгновении — чистая необоснованность — все то, что было отвергнуто: обнаружить в качестве «вложенного смысла», поэмы. Его первое движение негативно: цель его в том, чтобы в себе самом отыскать и исчерпать смысл экстериторности, способной быть

обращенной в ноэму. Таково движение гуссерлевского эпохи [54] характеризующее, строго говоря, представление. Сама его возможность определяет представление.

Тот факт, что в представлении Самождественный определяет Другого, не будучи сам определен Другим, подтверждает кантовскую концепцию единства трансцендентальной апперцепции, остающейся пустой формой внутри синтетической деятельности. Мы далеки от мысли исходить из представления как из ничем не-обусловленного условия!

Представление связано с совсем иной «интенциональностью», к которой мы стремимся приблизиться в ходе всего этого анализа. Его вызывающая удивление конституирующая деятельность возможна главным образом в рамках рефлексии. Ибо мы анализировали представление, «лишенное корней». То, как представление соотносится с «совсем иной» интенциональностью, отлично от того, как объект соотносится с субъектом или субъект — с историей.

Неограниченная свобода Самождественного в представлении имеет позитивное условие в Ином, который является не представляемым, а Другим. Остановимся на мгновение на том положении, что структура представления как определения Другого Самождественным, который в то же время не определяется Другим, является для Самождественного фактом его автономного присутствия, а для Другого — фактом его присутствия перед Самождественным. Мы называем его самождественным, поскольку в представлении «я» утрачивает противоположность своему объекту; противоположность стирается, способствуя выявлению идентичности «я» вопреки множественности его объектов, то есть именно — неизменного характера «я». Оставаться тем же значит представлять себя. «Я мыслю» — это пульсирование рассудочного мышления. Идентичность Самождественного, неизменного и неизменяемого в его отношениях с Другим, это и есть «я» представления. Субъект, мыслящий, опираясь на представление, — это субъект, вслушивающийся в свое мышление: мышление мыслит себя по аналогии с восприятием звука, а не света. Его собственная спонтанность является как бы неожиданностью для субъекта, как если бы «я» удивлялось тому, что происходит вопреки его полному господству над собой. Эта особенность является структурой самого представления; возвращение мышления в «настоящем» к его прошлому, принятие прошлого в настоящее; преодоление и прошлого, и настоящего, как в платоновском воспоминании, когда субъект возвышается до вечности. Частное «я» смешивается с Тождественным, вступая в союз с «демоном», который, будучи универсальным мышлением, говорит с ним с помощью мышления. «Я» представления — это естественный переход от частного к всеобщему. Универсальное мышление есть мышление от первого лица. Вот почему конституирование, которое, согласно идеализму, переустраивает вселенную, исходя из субъекта, не является свободой «я», которое, переживя это конституирование, остается свободным и как бы парит над сотворенными им законами. Конституирующее «я» растворяется в творении, которое оно объемлет, и вступает в вечность. Идеалистически понимаемое творчество — это и есть представление.

Но это истинно только для «я» представления, вырванного из обстоятельств, в которых оно обретает скрытую жизнь. Наслаждение, также отделенное от конкретных условий, представляет собой совершенно иную структуру. Мы вскоре это покажем. Теперь же подчеркнем сущностную связь между интеллигибельностью и представлением. Быть интеллигибельным значит быть представленным и, в силу этого, априорным. Сводить

реальность к ее мыслительному содержанию значит сводить ее к Самождественному. Мыслящее мышление — это место, где непротиворечивым образом сочетаются полная идентичность и реальность, которая должна была бы ее отрицать. Самая весомая реальность, рассматриваемая в качестве объекта мышления, порождается в немотивированной спонтанности мышления, которое ее мыслит. Все предшествование данного сводится к мгновенности мышления и одновременно с ним возникает в настоящем. Тем самым оно обретает смысл. Представлять значит не только делать «заново» настоящее, но и обращать к настоящему осуществляющееся сейчас восприятие. Представлять не значит сводить прошлый факт к нынешнему образу: это значит сводить к мгновенности мышления все, что кажется независимым от него. Именно в этом смысле представление является конституирующим. Значение трансцендентального метода и его причастность вечной истине основываются на универсальной способности редуцировать представляемое к его смыслу, сущее — к нозме, на удивительнейшей способности сводить к нозме само бытие сущего.

2. Наслаждение и пища

Интенциональность наслаждения можно описать, противопоставляя ее интенциональности представления. Интенциональность наслаждения заключается в признании экстериторности, которую содержащийся в представлении трансцендентальный метод «отстраняет». Признавать экстериторность не значит просто утверждать существование мира, это значит полагать себя в нем в качестве тела. Тело — это возвышение, но вместе с тем вся весомость позиции. Нагое, испытывающее нужду тело устанавливает центр воспринимаемого им мира, но, будучи обусловлено собственным представлением о мире, оно тем самым словно вытолкнуто из центра, из которого исходило, — так происходит, когда вода бьет ключом из-под камня, увлекая этот камень за собой. Нагое и испытывающее нужду тело — это не вещь среди других вещей, которую я «конституирую» или которую в связи с мыслью о ней я вижу в Боге; оно не является и инструментом мышления с помощью жестов, которому теория полагала бы границы. Нагое и испытывающее нужду тело есть несводимое к мышлению преобразование представления в жизнь, представляющей субъективности — в жизнь, которая поддерживается этими представлениями и которая ими живет; его нужда — его потребности — утверждают «экстериторность» как не-конституированную, существующую до всякого утверждения.

Сомневаться в том, что вырисовывающаяся на горизонте или в темноте форма существует, делать из листа железа нож, преодолевать трудности или уничтожать врага: сомневаться, делать, разрушать, убивать, — все эти акты отрицания означают взять на себя существующую вовне объективность, а не конституировать ее. Взять на себя внешний мир значит вступить с ним в отношение, где Самождественный детерминирует другого, подвергаясь вместе с тем его воздействующей силе. Но способ, каким он детерминирован другим, не просто говорит об общности, о которой идет речь в третьей кантонской категории — категории отношения. Способ, каким Самождественный детерминируется другим и благодаря которому вырисовывается план, где находятся сами акты отрицания, и есть способ, который выше мы обозначили как «жить в чем-то». Он осуществляется посредством тела, сущность которого — в том, чтобы воплощать мою позицию в мире, то

есть в том, чтобы давать мне, если так можно выразиться, видение, которое поддерживается наблюдаемыми мною образами. Полагать себя телесно значит соприкоснуться с землей, но при этом само соприкосновение уже обусловлено позицией, когда ногами уже стоишь в реальном мире, который в ходе деятельности очерчивается или конституируется — как если бы художник вдруг заметил, что он сходит с картины, которую собрался рисовать.

Представление заключается в способности видеть объект таким образом, как если бы он был создан мышлением, как если бы он был ноэмой. В итоге мир сводится к необусловленному мгновению мыслительного акта. Процесс конституирования, происходящий повсюду, где есть представление, преобразуется в «жить чем-то». То, чем я живу, в моей жизни не является тем представляемым, которое имманентно представлению в вечности Тожественного или в необусловленном размышлении, протекающем в настоящем. Если бы здесь и можно было говорить о конституировании, то следовало бы отметить, что конституированное, сведенное к своему смыслу, выходит за пределы своего смысла, становится, внутри конституирования, условием существования того, кто конституирует, или, точнее, его пищей. Такого рода переполненность смысла может быть выражена с помощью термина «питание». Избыточность смысла не является, в свою очередь, смыслом, понимаемым просто-напросто в качестве условия — что сводило бы продукт питания к некоему его корреляту. Пища обуславливает само мышление, которое мыслит ее в качестве условия. Дело не в том, что такого рода обусловленность обнаруживается исключительно задним числом: своеобразие ситуации заключается в том, что обусловленность имеет место внутри отношения представляющего к представляемому, конституирующего к конституируемому, отношения, которое, на первый взгляд, присуще любому факту осознания. Прием пищи, например, не сводится к химическому аспекту питания. Но он не сводится и к совокупности вкусовых, обонятельных, двигательных и иных ощущений, которые дают представление о приеме пищи. Откусывание, преимущественно составляющее акт приема пищи, отмеряет излишек этой реальности пищи по отношению ко всей представляемой реальности, и это не количественный излишек: это способ, каким «я», как абсолютное начало, отделяюсь от «не-я». Телесность живого существа, его незащищенность как нагого и испытывающего чувство голода тела является осуществлением этих структур (описанных в абстрактных терминах как утверждение экстериорности, которое, однако, не является утверждением теоретическим) и как бы положением на земле, которое тем не менее не является положением одной массы относительно другой. Разумеется, в ходе удовлетворения потребностей чуждость основывающего меня мира теряет спую инаковость: в процессе насыщения реальность, которой я, откусывая, касаюсь, усваивается мною, силы, принадлежавшие «иному», превращаются в мои силы, становятся мною (удовлетворение любых потребностей в какой-то мере является насыщением). С помощью груди и усвоения инаковость пищи проникает в Тожественное. Однако всегда ли это отношение радикально отличается от особенности представления, о которой мы говорили выше? В данном случае отношение переворачивается, как если бы конституирующее мышление упорствовало в осуществлении своей свободной игры, как если бы свобода в качестве абсолютного начала оказалась обусловленной собственным творением, как если бы это творение не получало своего смысла от сознания, которое дает смысл бытию. Тело постоянно оспаривает привилегию, приписываемую сознанию, привилегию «создавать смысл» всему на свете. Тело живет

именно в качестве этого оспаривания. Мир, в котором я живу, это не то, что просто-напросто находится передо мною, или то, что осуществляется одновременно с мышлением и с его конституирующей свободой: мир — это то, что обуславливает и предшествует. Мир, который я создаю, кормит меня и окружает со всех сторон. Он — моя пища и моя «среда». Нацеленная вовне интенциональность в ходе своей нацеленности меняет направление, становясь внутренней по отношению к конституируемой ею интериорности, исходит, в определенном плане, из точки, куда она направлялась, признавая себя уже свершившейся в своем будущем, живет тем, что она мыслит.

Если интенциональность состояния «жить чем-то», то есть наслаждения, не обладает конституирующей способностью, то это не потому, что ускользающее, непостижимое, необратимое (в смысле мышления), несводимое к настоящему и, следовательно, недоступное представлению содержание способно подорвать идею универсальности представления и трансцендентального метода. Здесь само движение конституирования меняет свое направление. Не встреча с иррациональным останавливает ход конституирования — меняется сам его смысл. Нагое и испытывающее голод тело — вот изменение смысла. Именно в этом заключалась глубокая интуиция Декарта, когда он отказывался возводить чувственные данности в ранг ясных и отчетливых идей, соотнося их с телом и причисляя к полезным вещам. В этом — его превосходство над гуссерлевской феноменологией, которая не ставит ноэматизации никаких пределов. Здесь вырисовывается радикально иное движение мышления, когда конституирование посредством мышления находит свою обусловленность в том, что оно свободно принимало либо отвергало, когда представленное поворачивается к прошлому, которое не проходило через «настоящее» представления и, как абсолютное прошлое, не получало свое содержание из памяти.

Мир, которым я живу, не создается на следующей стадии после того, как представление натянет перед нами задник из данной нам реальности, а «аксиологические» интенции сообщат этому миру ценность, которая сделает его пригодным для обитания.

«Превращение» конституированного в условие совершается с того момента, как я открываю глаза: открывая их, я уже наслаждаюсь зрелищем. Объективация, исходящая некоторым образом из центра мыслящего существа, при своем контакте с землей свидетельствует о децентрализации.

То, что субъект содержит в себе в качестве представления, питает и поддерживает его активность субъекта. То, что представлено, настоящее — уже свершилось, оно принадлежит прошлому.

3. Среда и вещи: подручное

Но каким образом мир наслаждения противится описанию, которое хотело бы изобразить его коррелятивным представлению? Это универсально возможное переворачивание прожитого и познанного, которым питается философский идеализм, — может ли оно потерпеть неудачу в случае с наслаждением? Что делает пребывание человека в мире, которым он наслаждается, несводимым к познанию этого мира и предшествующим ему?

Зачем говорить об интериорности человека по отношению к миру, который его обуславливает, то есть содержит его в себе и обеспечивает ему существование? Не равнозначно ли это утверждению о внеположности мира вещей относительно человека?

Чтобы ответить на эти вопросы, надо тщательнее проанализировать сам способ, каким нам даются вещи, которыми мы наслаждаемся. В наслаждении мы относимся к ним именно не как к вещам. Вещи доходят до представления из каких-то глубин, где они возникают и куда возвращаются при нашем наслаждении ими.

При наслаждении вещи не погружаются в некий технический мир, который организует их в систему. Они проступают в среде, откуда мы их берем. Они существуют в пространстве, в воздухе, на земле, на дороге, на улицах. Среда остается главной для вещей, даже если они относятся к разряду собственности; ее структуру, делающую вещи вещами, мы опишем в дальнейшем. Эта среда не сводится к системе оперативных связей и не совпадает ни с тотальностью этой системы, ни с той тотальностью, где взгляд или рука имели бы возможность выбирать, с возможным существованием вещей, которое выбор всякий раз бы реализовывал. У среды есть собственная плотность. Вещами можно обладать, их можно отнять — они способны к перемещению; среда, исходя из которой вещи предстают передо мной, образует как бы выморочное имущество или общее пространство, по существу, ничейное: это — земля, море, свет, город. Всякое отношение или обладание находится внутри того, чем нельзя обладать, того, что может включать в себя или содержать в себе что-то, само же оно не может быть включенным или содержаться в чем-то. Мы называем это стихией.

Мореплаватель, использующий море и ветер, господствует над этими стихиями, но он тем не менее не может превратить их в вещи. Они сохраняют недетерминированность стихии несмотря на то, что подчиняются вполне определенным законам, которые можно познавать и использованию которых можно обучать. Стихия не имеет форм, которые содержали бы ее в себе. Это — содержание без формы. Или, скорее, у стихии всего одна сторона: поверхность моря или равнины, сила ветра; среда, из которой выступает эта сторона, не состоит из вещей. Стихия разворачивается в собственном измерении — глубине, не переходящей в ширину и длину; именно здесь простирается ее поверхность. Конечно, вещь тоже дается через одну-единственную поверхность, но мы можем обойти ее вокруг, она — та же со всех сторон. Все точки зрения здесь равноценны.

Глубина стихии продолжает ее: она теряется, уходя в землю и в небо. «Ничто не начинается, ничто не кончается».

По правде говоря, у стихии вообще нет лица. Оно недоступно. Отношение, тождественное сущности стихии, представляет ее именно в качестве среды: все погружено в нее. Для стихии я всегда существую внутри. Человек сумел победить стихию, только преодолев эту безысходную интериорность, благодаря жилищу, которое сделало его экстерриториальным. Он обосновался в стихии через уже освоенное: через обработанное им поле, море, где он ловит рыбу или ставит на якорь судно, лес, в котором он рубит деревья, и через многое другое; вся эта деятельность соотносится с жилищем. Человек погружается в стихию, имея точку опоры в жилище — первом владении, о чем мы будем говорить дальше. Он

интериорен по отношению к тому, чем владеет, и мы можем утверждать, что жилище, это условие любого обладания, делает возможным внутреннюю жизнь. «Я» в определенном смысле находится у себя. Благодаря дому наше отношение к пространству — отношение как расстояние, как протяженность — сменяется простым «погружением в стихию». Но «погружение» и есть адекватное отношение к стихии. Интериорность погружения не обращается в экстериорность. Чистое свойство стихии не цепляется за субстанцию, чтобы она его поддерживала. Погружаться в стихию значит находиться на обратной стороне мира, но здесь это не тождественно лицевой стороне. Вещь предстает перед нами через свою поверхность, как призыв, исходящий от ее субстанциальности, прочности (которая, благодаря собственности, уже оказывается под вопросом), она как бы обращается с просьбой о помиловании. Конечно, мы можем представить себе и что-то жидкое или газообразное как множественность твердых тел; можем, но в этом случае мы абстрагируемся от нашего пребывания в стихии. Жидкость демонстрирует свое жидкое состояние, свойство, не имеющее основы, прилагательное без того, к чему оно прилагается при погружении в нее купальщика. Стихия открывает нам как бы изнанку реальности, не имеющую истока в бытии, хотя последнее открывается нам в непринужденности наслаждения, как если бы мы пребывали в недрах бытия. Так что мы можем утверждать, что стихия приходит к нам как бы ниоткуда. За ликом, который она нам демонстрирует, не стоит никакого объекта, лик этот остается полностью анонимным. Он — лик ветра, земли, моря, неба, воздуха. Недетерминированность не тождественна здесь бесконечности, преодолевающей границы. Лик предшествует разделению на конечное и бесконечное. Речь не идет о чем-то, о сущем, неподвластном качественной определенности. Качество проявляется в стихии как го, что ничего не определяет.

Таким образом, мышление не фиксирует стихию в качестве объекта. Она, будучи чистым качеством, пребывает вне разделения на конечное и бесконечное. Вопросы о том, чтобы узнать, какова «другая сторона» той, которую она нам демонстрирует, не возникает в отношениях со стихией. Небо, земля, море, ветер — самодостаточны. Стихия так или иначе ограничивает бесконечность, по отношению к которой стихию следовало бы мыслить и относительно которой ее фактически помещает научное мышление, воспринявшее идею бесконечности. Стихия отделяет нас от бесконечности.

Любой объект может стать предметом наслаждения (это — универсальная категория эмпирического мира), даже если речь идет об объекте-инструменте, если я им умело пользуюсь как *Zeug* [55]. Обращение к инструментам и умение ими пользоваться, применение всего того, что составляет инструментальное оснащение жизни, — имеется ли в виду его использование для создания других орудий или для овладения вещами, — завершается наслаждением. Объекты, находящиеся в нашем повседневном пользовании — инструменты, приборы — тесно связаны с наслаждением: зажигалка, которой мы пользуемся при курении, вилка для еды, стакан для питья. Вещи соотносятся с моим наслаждением. Это — самый банальный вывод, какой только можно сделать; анализ *Zeughaftigkeit* [56] не позволяет обойтись без него. Само обладание и все связи с абстрактными понятиями — все обращается в наслаждение. Скупой рыцарь Пушкина испытывает наслаждение от того, что обладает самой возможностью владения миром.

Наслаждение как высшая форма взаимоотношения с субстанциальной полнотой бытия, с его материальностью, распространяется на все отношения с миром вещей. Структура Zeus и система связей, включающая его в себя, конечно же, не сводятся к тому, как они видятся заботливому обращению; но они не заключают в себе субстанциальности объектов, они всегда — вовне. Впрочем, мебель, дом, продукты питания, одежда не являются Zeus в собственном смысле слова: одежда служит защите тела или его украшению, дом дает приют, продукты питания восстанавливают силы. Но наслаждение ими или страдание — вот цели. Сами инструменты, вещи, «предназначенные для...», становятся предметами наслаждения. Наслаждение вещью — будь то инструмент — состоит не только в том, что ее используют по назначению (перо, чтобы писать; молоток, чтобы забивать гвозди), но и в том, что используя ее, мы огорчаемся или радуемся. Вещи, не являющиеся инструментами (кусочек хлеба, огонь в камине, сигарета), также доставляют наслаждение. Такого рода наслаждение сопровождает любое использование вещей, даже если речь идет о сложном деле, когда поиск нацелен на завершение работы. Использование вещи «в виду чего-либо», эта соотнесенность с целым, принадлежит к числу ее атрибутов. Можно любить свое дело, испытывая наслаждение от тех или иных физических телодвижений и от вещей, позволяющих их осуществлять. Можно превратить в увлечение труд, воспринимаемый вначале как проклятье. Деятельность не заимствует свой смысл и свое значение у конечной, единственной цели — как если бы мир образовывал систему полезных отношений, касающуюся самого нашего существования. Мир соответствует совокупности автономных, не ведающих друг о друге целей. Наслаждаться, отвлекаясь от всякой полезности, даже терпя поражение, наслаждаться без видимой причины, ни на что не ссылаясь, только теряя, — вот что значит быть человеком. Речь идет о беспорядочном нагромождении занятий и склонностей, одинаково далеких как от порядка разума, когда встреча с Другим открывает бесконечность, так и от порядка инстинкта, предшествующего отделившемуся бытию, — бытию подлинно родившемуся, отделившемуся от своей основы, природы.

Можно ли утверждать, что подобное скопление имеет своим условием представление о полезности, совпадающее с заботой о существовании? Но забота о пропитании не связана с заботой о существовании. Сама «инверсия» инстинкта питания, утратившего свое биологическое значение конечной цели, указывает на незаинтересованность человека. Отстранение конечной цели или ее отсутствие имеет свою позитивную сторону — это бескорыстная радость игры. Жить значит играть вопреки конечной цели и давлению инстинкта, жить чем-то, что не было бы целью или онтологическим средством, жить, играя и наслаждаясь жизнью. Эта беззаботность по отношению к существованию имеет положительное значение. Она выражается в том, чтобы в полную меру вкушать земных благ, принимать мир со всеми его богатствами, давая ему возможность проявить свою сущность стихии. В наслаждении мы как бы обращаем вещи вновь к их свойствам стихии. Наслаждение, раскрывая сущность восприимчивости, возникает именно как способность жить; чувство голода не связывается с заботой о самосохранении. В этом — перманентная истина морали гедонистов: не искать за удовлетворением потребности некий порядок, по отношению к которому удовлетворение только и обретает смысл, а видеть цель в самом удовлетворении, составляющем суть наслаждения. Потребность в пище имеет своей целью не существование, а пищу. Биология связывает питание с существованием, простирает его вплоть до существования — однако потребность наивна. В наслаждении я живу исключительно «для-себя». Эгоист, не думающий о «другом», — я одинок, хоть не нахожусь

в одиночестве, — непредумышленно эгоистичен и одинок. Не то, чтобы я был против «других» и твердил: «я, только я»; но я абсолютно глух по отношению к «другому», я не знаю и не хочу знать никакого общения; я глух, как на пустой желудок.

Мир как совокупность подручных инструментов, образующих систему и привязанных к заботе о существовании, мир, интерпретируемый как онтология, опирается на труд, проживание, дом, хозяйство — и, более того, на особую организацию труда, при которой «питание» приобретает значение горючего в хозяйственном механизме. Любопытно отметить, что Хайдеггер не принимает во внимание отношение наслаждения. Подручное у него полностью заслоняло использование и конечный исход — чувство удовлетворения. Dasein у Хайдеггера никогда не испытывает чувства голода. Пища может толковаться как инструмент только в мире эксплуатации.

4. Восприимчивость

Однако, признавая стихию свойством без субстанции, не утверждаем ли мы тем самым, что такого рода явлениям соответствует ущербное, невнятное «мышление»? Разумеется, бытие-в-стихии свидетельствует о бытии, слепо и глухо причастном целому, но оно отлично от мышления, устремляющегося вовне. Здесь, напротив, движение постоянно накатывает на меня, как волна, накрывает с головой и топит; это — постоянный, не знающий передышки прилив, всеобъемлющее соприкосновение, где нет зазора, нет пустоты, сквозь которые могло бы проникнуть осознанное движение мысли. Быть внутри, быть внутри чего-то... Эта ситуация не похожа на представление — даже на смутное представление. Речь идет о восприимчивости, являющейся способом наслаждения. Именно когда восприимчивость понимают как представление или зачаточное мышление, приходится ссылаться на конечность нашего мышления, чтобы разобраться в этих «неясных» мыслях.

Восприимчивость, которую мы описываем, отправляясь от наслаждения стихией, принадлежит не сфере мышления, а сфере чувства, то есть эмоциональности, где ощущается трепет эгоизма «я». Здесь мы не познаем, а переживаем доступные ощущению свойства: зелень листьев, багровый цвет заката. Объекты доставляют мне чувство удовольствия в их конечности, — не являясь мне на фоне бесконечности. Конечное без бесконечного возможно лишь в качестве чувства удовлетворения. Конечное как удовлетворение — это восприимчивость. Она не образует мир, поскольку функцией мира, называемого чувственным, не является формирование представления; он формирует удовлетворение, испытываемое существованием, поскольку его рациональная недостаточность не проникает в сферу наслаждения, которое он мне доставляет.

Чувствовать значит находиться внутри, причем так, что обусловленный и, следовательно, неосновательный «в-себе» характер этой среды, тревожащий рациональное мышление, никоим образом не включается в ощущение. Наивное по своей сути ощущение является самодостаточным в мире, который мышление считает не самодостаточным. Существующие в мире объекты мышление видит пребывающими в пустоте, в то время как ощущению (и жизни) они предстают на горизонте, полностью скрадывающим эту пустоту.

Восприимчивость касается их «изнанки», не задаваясь вопросом о их лицевой стороне: именно это находит свое отражение в чувстве удовлетворения.

Глубина картезианской философии ощущения, как мы уже говорили, заключается в том, что в ней утверждается иррациональный характер ощущения, которое никогда не переходит в смутную, безотчетную идею, относясь к миру полезных вещей, а не к миру истинного. Точно так же и сила кантовской философии ощущения состоит в том, что в ней проводится разделение чувственности и понимания и утверждается, пусть только в негативной форме, независимость «материала» познания от синтезирующей деятельности представления. Постулируя вещь в себе, во избежание абсурдности явления без того, что является, Кант, конечно, выходит за рамки феноменологии ощущения, но тем самым он признает, что чувственно воспринимаемое есть само по себе явление, даже если при этом не является ничего.

Восприимчивость связывает нас с чистым свойством, не имеющим основы, — со стихией. Восприимчивость — это наслаждение. Обладающее восприимчивостью бытие, то есть тело, конкретизирует этот способ бытия, заключающийся в нахождении условий в том, что в другом случае может казаться объектом мышления, чем-то конституированным.

Восприимчивость описывается, следовательно, не как момент представления, а как факт наслаждения. Его интенция, если здесь уместно употребление этого слова, не осуществляется в плане представления. Здесь недостаточно творить, что ощущению не хватает ясности и отчетливости, как если бы оно было того же самого плана, что и представление. Восприимчивость, будучи тесно связана с эмоциональными состояниями, не является, однако, теоретическим познанием низшего уровня: в самом своем *gnose* ощущение является наслаждением, оно довольствуется данным, оно удовлетворено. Чувственное «познание» состоит не в преодолении бесконечной регрессии, головокружения от рассудочных операций, — они ему незнакомы. Оно конечно, оно тут же завершается, не соотносясь с бесконечностью. Завершение безотносительно к бесконечности, окончание без ограничений — это отношение к концу как к цели. Чувственное данное, питающее восприимчивость, всегда удовлетворяет ту или иную потребность, отвечает тому или иному стремлению. И не потому, что вначале было чувство голода: одновременность голода и пищи составляет райское, изначальное условие наслаждения, и платоновское учение о дурных удовольствиях касается лишь формальной стороны наслаждения, игнорируя своеобразие структуры, которая не проявляет себя в формальном, а конкретно образует ситуацию «жить чем-то». Существование, которому свойственна такая ситуация, это — тело, одновременно отделенное от своей цели (потребности), но при этом движущееся к ней, хотя ему неведомы средства, необходимые для ее достижения; это действие, вызванное целью, но совершаемое при незнании средств, то есть без подручных инструментов. Чистая финальность, не сводимая ни к какому результату, осуществляемая лишь деятельностью тела, ничего не знающего о законах собственной физиологии. Однако тело — это не только то, что погружено в стихию, но и то, что обитает, то есть живет и обладает. Уже в ощущении, независимо от мышления, заявляет о себе неуверенность, ставящая под сомнение кажущуюся извечной древность стихии, вызывающей беспокойство в качестве «иного», с которой ощущение освоится, укрывшись в жилище.

Наслаждение, как представляется, затрагивает «иное» в той мере, в какой в стихии проступает будущее и, угрожая, порождает чувство незащищенности. В дальнейшем мы коснемся этого чувства незащищенности, относящегося к сфере наслаждения. Сейчас же

нам важно показать, что восприимчивость принадлежит к области наслаждения, а не опыта. Понимаемая таким образом восприимчивость не тождественна еще только зарождающимся формам «сознания о...». Она не отделяется от мышления в качестве иного его уровня, ни даже в силу различия, касающегося возвышенного характера или степени развития его объектов. Восприимчивость не нацелена на объект, пусть даже простейший. Она касается форм, разработанных сознанием, но собственное ее назначение — в наслаждении, когда любой объект растворяется в стихии, где разлито наслаждение. Ведь на самом деле чувственно воспринимаемые объекты, которыми мы наслаждаемся, уже претерпели некую обработку. Чувственно воспринимаемое качество уже цепляется за субстанцию, так что в дальнейшем нам предстоит анализировать значение чувственно воспринимаемого объекта как вещи. Но за отношением к вещи скрывается, во всей своей наивности, чувство удовлетворения. Этой земли, на которой я нахожусь, откуда воспринимаю чувственные объекты иди устремляюсь к ним, мне достаточно. Эта земля поддерживает меня, так что я могу не задаваться вопросом, что же поддерживает эту землю. Этот край света, вселенная моего повседневного существования, город или квартал, улочка, на которой я вырос, горизонт, ограничивающий мою жизнь, — я удовлетворяюсь стороной, какой они ко мне повернуты, и не пытаюсь их обосновать через структуру. Это они меня обосновывают. Я принимаю их без раздумий. Я наслаждаюсь этим миром вещей как чистой стихией, как свойствами без основы, без субстанции.

Но разве это «для-меня» не предполагает представление о «я» в его идеалистическом понимании? Мир для меня — это вовсе не означает, что я представляю мир существующим для меня и представляю, одновременно с ним, собственное «я». Такое отношение «я» к «я» осуществляется, когда я нахожусь в мире, который предшествует мне как абсолют невообразимой древности. Я не могу, разумеется, мыслить горизонт, где я нахожусь в качестве абсолютно сущего, — но я нахожусь там как в абсолюте. «Находиться» коренным образом отличается от «мыслить». Почва, служащая мне опорой, не является для меня всего лишь объектом: на ней основывается мое познание объекта. Земля, которую я топчу своими ногами, не сопротивляется мне — она меня поддерживает. Отношение к моему месту, выраженное словом «находиться», предшествует и мышлению, и труду. Тело, положение, факт нахождения — все то, что вырисовывается в изначальном отношении к «я-сам», в совпадении «я» с самим собой, — никоим образом не походит на идеалистически трактуемое представление. Я — это я-сам, здесь, у себя, это мое жилище, моя внутренняя присущность миру. Здесь — моя восприимчивость. В моей позиции — не чувство локализации, а локализация моей чувственности. Позиция, в которой полностью отсутствует трансценденция, несколько не походит на понимание мира, выраженное в хайдеггеровском *Da*. Здесь нет ни заботы о бытии, ни отношения с сущим, ни даже отрицания мира — а только его доступность в наслаждении. Есть восприимчивость и даже ограниченность жизни, наивность нерелексивного «я» — по ту сторону инстинкта, по сию сторону разума.

Но разве обращенный к нам «лик вещей», выступающий в качестве стихии, не отсылает подспудно к другому лику? Подспудно — конечно.

И с точки зрения разума удовлетворение, получаемое при восприятии, выглядит смешным. Однако восприимчивость не является ни слепым разумом, ни безумием. Она предшествует разуму. То, что мы воспринимаем с помощью чувств, не соотносится с тотальностью, на

которой оно бы замкнулось. Восприимчивость осуществляет отделение бытия, делает его отдельным и независимым. Позиция «находиться непосредственно» ни к чему не сводится, она не означает упадка способности диалектически прояснять предпосылки непосредственного, приводить их в движение и снимать, сублимируя. Восприимчивость не есть не понимающее себя мышление. Чтобы перейти от имплицитного к эксплицитному, нужен учитель, который привлечет внимание. Привлекать внимание не есть вспомогательное действие. Во внимании «я» совершает акт трансцендирования, но для внимания требуется отношение с экстериторностью учителя. Разъяснение предполагает эту трансценденцию.

Ограничение чувства удовлетворения без соотнесения с неограниченным предшествует различению конечного и бесконечного, как оно предстает в мышлении. В описаниях современной психологии, делающих из ощущения островок, выступающий из липкой, темной бездны бессознательного (по отношению к которому осознание восприятия не может не утратить своей искренности), игнорируется фундаментальная, ни к чему не сводимая самодостаточность восприимчивости, из-за факта пребывания в рамках, ограниченных его горизонтом. Но чувствовать — это как раз означает искренне удовлетворяться ощущаемым, наслаждаться, отказываясь от продолжения в бессознательном, быть бездумным, иными словами, свободным от подоплек, двусмысленности, от любых зависимостей, — быть у себя. Освободившееся от всяческого рода противоречий, от любого продолжения, навязываемого мышлением, осуществление всех мгновений нашей жизни становится возможным именно потому, что жизнь обходится без рассудочного вмешательства в необусловленное. Размышлять над каждым из этих актов, несомненно, означало бы располагать их по отношению к бесконечности: однако лишь нерелеферирующее, наивное сознание составляет специфику наслаждения. Наивность сознания характеризовалась как дремлющее мышление, а из такого состояния никак нельзя извлечь мышление. Это — жизнь в том смысле, в каком мы говорим: наслаждаться жизнью. Мы наслаждаемся окружающим до того, как думаем о его продолжении: мы дышим, ходим, видим, прогуливаемся и т. п...

Описание наслаждения, каким оно было дано до сих пор, разумеется, не выражает конкретного человека. В действительности человек уже имеет идею бесконечного: он живет в обществе и представляет себе вещи. Отделение, которое осуществляется в виде наслаждения, то есть в виде интериорности, становится осознанием объектов. Вещи фиксируются с помощью слов, которые их представляют, дают сведения о них и тематизируют их. И эта новая устойчивость, которую вещи обретают благодаря языку, означает гораздо больше, чем простое прибавление звука к вещи. За наслаждением — благодаря жилищу, обладанию, обобществлению — вырисовывается высказывание о мире. Овладение и представление добавляют к наслаждению новое событие. В языке они обосновываются в качестве отношения между людьми. Вещь обладает именем и идентичностью — изменения происходят с вещью, которая остается собой: так, камень уменьшается, но остается тем же камнем; я нахожу ручку и кресло теми же, это все — в том же дворце Людовика XIV, где был подписан Версальский договор: тот же поезд — это поезд, отправляющийся в то же самое время. Стало быть, мир восприятия есть мир, где вещи обладают идентичностью; очевидно, что продолжение существования этого мира возможно только благодаря памяти. Самоидентичность людей и преемственность их деятельности

накладывают на вещи сетку, где мы обнаруживаем вещи в их идентичности. Земля, на которой обитают владеющие речью люди, заполнена устойчивыми вещами.

Но идентичность вещей нестабильна, она не препятствует их возвращению в стихию. Вещь существует в среде своего разрушения. Когда дерево превращается в дым и пепел, идентичность моего стола исчезает. Обломки уже неразличимы, дым исчезает неизвестно куда. Если моя мысль следит за трансформацией вещей, я очень скоро (как только они лишаются своего содержания) теряю приметы их идентичности. Рассуждения Декарта о куске воска [57] напоминают о пути, на котором любая вещь теряет свою идентичность. Для вещи существенно различие материи и формы — так же, как растворение формы в материи. В таком случае место мира восприятия занимает физика с ее количественной мерой.

Различие между формой и материей характерно не для любого опыта. Лицо, например, не имеет формы, которая бы на него накладывалась; но оно не предстает как нечто бесформенное, которому недостает формы и которое в ней нуждается. Вещи обладают формой, их можно наблюдать — видеть в свете их профиль, силуэт. Лицо же само себя обозначает. Вещь как силуэт и профиль сохраняет свой характер перспективы, помещаясь относительно определенной точки зрения; таким образом, положение вещи составляет ее бытие. Она не обладает идентичностью в собственном смысле этого слова; способная к превращению во что-либо иное, она, например, может стать деньгами. У вещей нет лица. Конвертируемые, «реализуемые», они имеют цену. Они представляют деньги, поскольку причастны стихийному богатству. Тем самым подтверждается их укорененность в стихийном, их доступность физическому, их значение подручного. Эстетическая окраска, которую человек придает своему миру в целом, означает в самом высоком смысле возвращение к наслаждению и к стихийному. Мир вещей взывает к искусству, где интеллектуальный доступ к бытию осуществляется в наслаждении, где Бесконечность, достояние идеи, обожествлена в конечном, но самодостаточном образе. Любое искусство пластично. Инструменты и средства, уже предполагающие наслаждение, в свою очередь открываются наслаждению. Это, по существу, игрушки — красивая зажигалка, красивый экипаж. Они являются предметами декоративного искусства, они буквально купаются в красоте, где каждый миг пережитого наслаждения вновь ведет к наслаждению.

5. Мифический характер стихии

Чувственный мир, выходя за пределы свободы восприятия, говорит не о поражении свободы, а о наслаждении миром, миром, который «для-меня», который меня удовлетворяет. Стихии не относятся к человеку как к месту ссылки, унижая его и ограничивая его свободу. Человек вовсе не пребывает в мире абсурда, куда он якобы брошен {geworfen ist}. Это — абсолютная истина. Беспокойство, которое проявляется в наслаждении стихией, в переливании через край мгновения, ускользающего от нежной опеки, компенсируется, как мы увидим в дальнейшем, благодаря труду. Труд восполняет отставание ощущения от стихии.

Однако эта избыточность, преобладание стихии над ощущением, обнаруживающееся в неопределенности, с какой стихия отдается моему наслаждению, носит черты временности. Свойство, о котором речь идет в наслаждении, не является свойством чего-либо. Твердость земли, служащей мне опорой, голубизна неба над моей головой, дуновение ветра, волнение моря, вспышка света не связаны ни с какой субстанцией. Они приходят ниоткуда. Сам факт этого «появления ниоткуда», появления «чего-то», что не существует, явления при том, что ничто не является, — и, следовательно, сам факт неизменного появления, при том, что источник его мне неизвестен, — свидетельствует в пользу будущего восприятия и наслаждения. Опять-таки речь не идет о представлении такого будущего, где угроза отодвинута, снята. Именно благодаря представлению наслаждение, посредством труда, становится единоличным властелином мира, интериоризируя его относительно своего местопребывания. Будущее, как тревожная неопределенность, уже заключено в этом чистом свойстве, в котором отсутствует категория субстанции, отсутствует это «ничто». Дело не в том, что я действительно ничего не знаю об источнике: в наслаждении качество растворяется в «нигде». Это — апейрон [58], отличный от бесконечности и, в противоположность вещи, выступающий как качество, не поддающееся идентификации. Качество не противится идентификации, поскольку оно представляет собой течение, длительность: его характер стихии, его возникновение из «ничего» составляют, напротив, его хрупкость, непрочность в процессе становления — этого времени, предшествующего представлению; оно являет собой угрозу и разрушение.

Характер стихии вполне созвучен мне — он вызывает во мне чувство наслаждения; потребность, какой он соответствует, есть сам способ этого соответствия, или счастья. Одна только неопределенность будущего сообщает потребности характер неуверенности, скудости: вероломная стихия и дается в руки, и ускользает. Так что вовсе не отношение потребности к радикальной инаковости определяет несвободу потребности. Соппротивление материи не является абсолютным.

Уже сломленное сопротивление, уступающее труду, вырывает бездну в самом наслаждении. Наслаждение соотносится не с бесконечностью, по ту сторону того, что его питает, а с возможным исчезновением того, что его вызывает, с непрочностью счастья. То, что питает его, возникает как счастливая случайность. Эта двусмысленность того, что питает наслаждение, что, с одной стороны, предлагает себя и вызывает чувство удовлетворения, а с другой — уже исчезает, чтобы затеряться в «нигде», отличается от присутствия бесконечного в конечном и от структуры вещи.

Возникновение из «ниоткуда» противопоставляет стихию тому, что мы описываем как «лицо», где именно сущий предстает в качестве личности, персонально. Эмоционально воспринимать возникший ниоткуда лик бытия, в его непроницаемой плотности, значит открываться ничем не гарантированному будущему. Будущее стихии как тревожная неопределенность конкретно переживается в виде мифического божества стихии. Божества, не имеющие лица, то есть безликие, к которым никто не обращается, свидетельствуют о небытии, окружающем эгоизм наслаждения там, где оно вполне освоилось со стихией. Но именно таким образом наслаждение и осуществляет отделение. Отделившееся бытие рискует впасть в язычество, которое свидетельствует о его отделении, где отделение совершается вплоть до того момента, как гибель этих божеств приведет его

к атеизму и подлинной трансценденции.

Небытие будущего обеспечивает отделение: стихия, какой мы наслаждаемся, находит свое завершение в небытии, которое отделяет. Стихия, в которой я обретаюсь, граничит с ночью. То, что скрывает лик обращенной ко мне стихии, не является «чем-то», что можно было бы обнаружить; это — постоянно обновляющаяся глубина отсутствия, существование без того, кто существует, безличное как таковое. Этот способ существовать, не обнаруживая себя, быть вне бытия и вне мира следует назвать мифическим. Продолжение стихии в ночи — это царство мифических богов. Наслаждение не имеет никаких гарантий. Но такого рода будущее не носит характера *Geworfenheit*, поскольку отсутствие гарантий угрожает наслаждению, уже счастливому в самой стихии, и только это делает его способным испытывать беспокойство.

Мы описали это ночное измерение будущего, прибегнув к выражению *il y a*. Стихия продолжает свое существование в *il y a* наслаждение, являясь интериоризацией, сталкивается с чуждостью самой земли.

Однако оно получает поддержку в труде и обладании.

В. «Я» и зависимость

1. Радость и ее развитие

Движение к себе, свойственное наслаждению и счастью, свидетельствует о самодостаточности «я», хотя образ закручивающейся спирали, который мы использовали, не позволяет видеть причину этой самодостаточности в недостаточности ситуации «жить чем-то». «Я» — это счастье, и, конечно же, пребывание «у себя». Однако, будучи самодостаточным в условиях собственной недостаточности, «я» остается в «не-я»: «я» — это наслаждение чем-то «иным», а не собой. «Я» автохтонно, то есть укоренено в том, чем само не является, однако в этой укорененности «я» остается независимым и отделенным. Отношение «я» к «не-я» как счастье, которое приводит в движение «я», заключается не в принятии на себя «не-я» и не в отказе от «не-я». Между «я» и тем, кем оно живет, нет абсолютной дистанции, разделяющей Самождественного и Иное. Принятие того, чем мы живем, либо отказ от него предполагает предварительное согласие, которое одновременно и дано, и обретено, согласие на счастье. Изначальное согласие — согласие жить — не отчуждает, а поддерживает «я», составляя его «у себя». Вопреки анонимному *il y a*, вызывающему ужас, вопреки вызванному им трепету и головокружению, потрясению «я», живущему в разладе с собой, счастье, обусловленное наслаждением, утверждает Я в его пребывании «у себя». Но если «я» в своем отношении к «не-я» мира, где «я» обитает, выступает самодостаточным, пребывает в мгновеньи, вырванном из непрерывности времени, избавленное от необходимости принимать прошлое или отказываться от него, то этим избавлением оно обязано отнюдь не привилегии на вечность. Истинная позиция «я» во времени заключается в способности прервать его ход и вновь шаг за шагом пройти его с самого начала. Именно это и происходит в рамках той или иной деятельности. Началом в течении непрерывности может быть только деятельность. Однако время, когда «я» может начать свою деятельность, возвещает о непрочности его независимости. Отравляющая наслаждение неуверенность в будущем напоминает о том, что независимость наслаждения несет в себе и его зависимость. Счастью не удастся скрыть этот недостаток его суверенности, который заявляет о себе как о «субъективном», «психическом», как о «сугубо внутреннем». Отнесение всех способов бытия к «я», к неискоренимой субъективности, формирующейся в счастливом наслаждении, не делает субъективность абсолютной, независимой от «не-я». «Не-я» питает наслаждение, «я» нуждается в мире, который его вдохновляет. Свобода наслаждения, таким образом, ощущает свою ограниченность. Ограничение свободы связано не с тем, что «я» не вольно было в своем рождении и существует в уже данной ситуации: ограничение свободы обусловлено тем, что полнота момента наслаждения не может оградить себя от неведомого в самой стихии, которой «я» наслаждается, что радость остается случайностью, счастливой встречей. Тот факт, что наслаждение — всего лишь пустота, которую предстоит заполнить, никоим образом не

ставит под сомнение качественную полноту наслаждения. Наслаждение и счастье не исчисляются тем, сколько бытия — или небытия — взаимно уравнивают друг друга либо образуют нехватку. Наслаждение — это неистовство, высшая точка, в которой преодолевается простое отправление бытия. Однако счастье, испытываемое при наслаждении, удовлетворение потребностей (а также и то, что последовательность «потребность — удовлетворение» не нарушается) могут быть омрачены заботой о завтрашнем дне, живущей в бездонных глубинах стихии, где мы черпаем наслаждение. Счастье наслаждения процветает, питаясь «нехваткой», свойственной потребности, и находясь в зависимости от «другого», то есть от счастливой встречи, от везения. Но такого рода зависимость не дает основания ни для изобличения иллюзорности удовольствия, ни для признания заброшенности живущего в мире человека. Не следует смешивать нужду, которая угрожает жизни как способности «жить чем-то» — поскольку того, чем живет жизнь, она может лишиться, — и недостаток желания, уже заключенного в наслаждении, способного через удовлетворение превратить ничем не приметное бытие в ликование. С другой стороны, «нехватка», свойственная потребности, ни в коем случае не говорит об иррациональности чувственно данного, как если бы оно покушалось на автономию разумной личности. Страдая от «нехватки», лежащей в основании потребности, разум не смущается обнаружением предсуществующей свободе данности: поскольку нельзя сначала прижать «я», а затем задаваться вопросом, не ущемляют ли его потребность и наслаждение иди. быть может, они его ограничивают, наносят ему ущерб или отрицают его. В наслаждении «я» становится самим собой.

2. Любовь к жизни

Вначале это — щедро, райски одаренное бытие. Ощущение «пустоты» предполагает, что осознающая его потребность уже присутствует в наслаждении — будь то наслаждение воздухом, которым мы дышим. Эта пустота предваряет радость удовлетворения, которая значительно лучше, чем невозмутимость духа. На горизонте наслаждения вырисовывается Странствие, ни в коей мере не ставя под вопрос чувственную жизнь, вырисовывается на ее горизонте, сопрягаясь с радостью жить. Отныне жизнь любима. «Я», конечно, может восставать против данных ему условий, поскольку, живя «у себя», оно себя не теряет и остается дистанцированным от того, чем живет. Но это расхождение между «я» и тем, что его питает, не допускает отрицания пищи как таковой. Если даже данное расхождение и может перерасти в противостояние, оно будет сохраняться исключительно в рамках той самой ситуации, которую оно отрицает и которой питается. Любое противостояние жизни протекает внутри жизни и соотносится с ее ценностями. Такова любовь к жизни, предустановленная гармония с тем, чему еще только предстоит с нами случиться.

Любовь к жизни не похожа на заботу о жизни, которую можно было бы свести к пониманию бытия, или к онтологии. Любовь к жизни любит не бытие, а счастье быть. Жизнь, которую мы любим, это наслаждение жизнью, чувство удовлетворения, уже ощущаемое в отрицании его, в отказе от удовлетворения во имя удовлетворения. Отношение жизни к жизни, любовь к жизни не являются ни представлением о жизни, ни размышлением о жизни. Расхождение между мной и моим чувством радости не оставляет места для тотального отказа. В бунте нет радикального отказа, нет даже намека на него — это походит на отношение к жизни со

стороны искателя наслаждений. Известное притупление чувств не дает разыгаться свободе, которая свела бы их на нет. Gnose чувства — это уже наслаждение. То, что можно попытаться представить как отрицаемое наслаждением либо как дающее ему пищу, не утверждается в себе, а отдается нам сразу. Наслаждение непосредственно затрагивает мир, в котором нет ни тайны, ни действительной чуждости. Врожденная позитивность наслаждения, в котором нет ни грана греховности, ничему не противостоит и в этом смысле изначально самодостаточна. Наслаждение — это миг или промедление, достижение *carpe diem* [59], суверенный принцип: «после нас хоть потоп». Эти притязания представляли бы собой чистейший абсурд, а не извечное искушение, если бы миг наслаждения не был в состоянии полностью вырваться из слабеющих пут длительности.

Следовательно, потребность нельзя охарактеризовать ни как свободу, поскольку она есть зависимость, ни как бездействие, поскольку она живет тем, что. утратив свою таинственность и став привычным, не порабощает ее, а радует. Философы существования, твердящие о заброшенности, впадают и заблуждение, говоря о противоречии между Я и его радостью, — происходит ли это противоречие из беспокойства, сопутствующего наслаждению и вызванного страхом перед неопределенностью будущего, или из страдания, неразрывно связанного с трудом. Бытие в своей тотальности ни от чего этого не отказывается. Противостоя бытию, «я» ищет прибежища в самом бытии. Самоубийство трагично, поскольку смерть не приносит с собой решения всех тех проблем, которые возникают с нашим рождением, она неспособна также и дискредитировать ценности земной жизни. В этом — смысл последнего восклицания Макбета [60], бросающего вызов смерти, побежденного, поскольку мир не рухнет одновременно с его смертью.

Страдание в одно и то же время приходит в отчаяние, поскольку оно накрепко связано с бытием, и любит бытие, к которому приковано. Нет никакой возможности выйти из жизни. Вот вам трагедия! И вот — комедия! *Taedium vitae*[61] погружено в любовь к жизни, которую оно отвергает. Отчаяние не порывает связи с идеалом радости. В действительности этот пессимизм имеет своей основой экономику: в нем говорит страх перед завтрашним днем и перед тяжестью труда, на роли которых в метафизическом желании мы остановимся ниже. Марксистская точка зрения сохраняет здесь все свое значение, даже если рассматривать ее в иной перспективе. Страдание, вызванное потребностью, смягчается не потерей желания, а удовлетворением потребности. Потребность себялюбива, и человек счастлив тем, что имеет потребности. Тот, кто свободен от потребностей, не более счастлив, чем тот, кто их ощущает: это справедливо, если только это вне счастья и несчастья. Пусть радость удовлетворения отмечена нуждой, пусть вместо того, чтобы обладать неисчерпаемой полнотой, мы достигаем наслаждения через нужду и труд, — эта ситуация связана с самой структурой отделения. Отделение, совершающееся из эгоизма, было бы пустым звуком, если бы отделившееся и самодостаточное бытие, его, не слышало глухого рокота небытия, куда возвращаются и где теряются стихии.

С помощью труда можно преодолеть нужду, вызываемую не потребностью, а неуверенностью в завтрашнем дне.

Как мы увидим дальше, небытие будущего находится во временном интервале, где пребывают также обладание и труд. Переход от мгновенного наслаждения к созданию

вещей соотносится с жилищем, с экономикой, которая основывается на принятии другого. Пессимизм одиночества излечим — человек владеет средствами от собственных недугов, более того, эти средства опережают неудачи.

Однако сам труд, благодаря которому я живу свободно, защищая себя от превратностей жизни, не придает ей высшего смысла. Он тоже становится тем, чем я живу. Я живу всем тем, что содержит в себе жизнь, — в том числе и трудом, который обеспечивает мое будущее. Я живу моим трудом так же, как живу воздухом, светом, хлебом. Крайняя ситуация, когда гнетущая нужда не имеет ничего общего с наслаждением, а именно, условия жизни пролетария, обрекающие его на проклятый труд, когда потребности физического существования не могут найти удовлетворения, — вот где мы встречаемся с абсурдным миром заброшенности (Geworfenheit).

3. Наслаждение и отделение

В наслаждении чувствуется трепет эгоистического бытия. Наслаждение отделяет, втягивая нас при этом в содержания, которыми оно живет. Отделение совершается в качестве позитивного действия этого втягивания. Оно не означает простого отрыва, в отличие от пространственного отдаления. Быть отдельным означает быть «у себя». Однако быть «у себя» это и есть «жить чем-то», наслаждаться стихией. «Неудача» при конституировании объектов, которыми мы живем, — не в иррациональности или непроницаемости этих объектов: она заключена в их функционировании в качестве пищи. Пища — это не то, что невозможно себе представить, она способна быть представленной; однако в ней «я» находит себя. Двусмысленность конституирования, при котором представленный мир обуславливает факт представления, заключается в самом способе бытия того, что не только является положенным, но и само себя полагает. Абсолютная пустота, «нигде», в котором теряется и откуда возникает стихия, лепит со всех сторон островки «я», живущий внутренней жизнью. Интериорность, открываемая наслаждением, не добавляется к «наделенному» сознательной жизнью субъекту в качестве атрибута, одного из психологических свойств. Интериорность наслаждения — это отделение «в себе», способ, благодаря которому в экономике бытия может произойти такое событие, как отделение.

Счастье есть принцип индивидуации, но индивидуация сама по себе постигается только изнутри, с помощью интериорности. В счастье наслаждения осуществляется индивидуация, самоперсонификация, субстанциализация «я», которое обретает независимость, забывая о бездонных глубинах прошлого и о том инстинкте, который хранит их в себе. Наслаждение — это создание самого бытия, существа, которое рождается, разрывает невозмутимую вечность своего зародышевого или внутриутробного существования, чтобы стать личностью, которая, живя окружающим миром, живет «у себя». Нескончаемое превращение экстатичного представления в наслаждение, которое мы совершали изо дня в день, ежеминутно возрождает предшествование того, что я конституирую, самому конституированию. Это — прожитое и ныне живущее прошлое, если подразумевать под этим не живое или очень близкое нам воспоминание и даже не прошлое, которое налагает на нас свой отпечаток, держит нас и тем самым поработачивает, а прошлое, закладывающее фундамент того, что отделяется и освобождается от этого прошлого. Освобождение,

искрящееся в безоблачности счастья, — это отделение. Его свободный полет, его грация, непринужденность ощущаются — и осуществляются — как легкость и свежесть утра. Свобода, соотносящаяся со счастьем, созданная из счастья, сравнима с существом сотворенным, не являющимся *causa sui*.

Мы попытались сформулировать понятие наслаждения, в котором зарождается и пульсирует «я»; при этом мы не стали определять «я» через свободу. Свобода как возможность начала, соотносящаяся со счастьем, с чудом звездного часа, вырывающегося из преемственности времен, — это творение Я, а вовсе не одно из испытаний, «выпадающих» на его долю. Отделение, атеизм — эти негативные понятия появляются как следствия вполне позитивных событий. Быть «я», быть атеистом, быть «у себя», быть отдельным, счастливым, сотворенным — все это слова- синонимы.

Эгоизм, наслаждение, как и всё измерение интериорности (все они выражают отделение), являются необходимыми для идеи Бесконечного, или для отношения к Другому, пробивающему себе путь, исходя из отдельного и конечного бытия. Итак, метафизическое желание, которое может зародиться только в отдельном бытии, то есть у того, кто наслаждается, кто эгоистичен и удовлетворен, не вытекает из наслаждения. Но если отдельное бытие, то есть бытие чувствующее, необходимо для зарождения в лоне метафизики бесконечности и экстериорности, то, диалектически конституируя себя в качестве тезиса или антитезиса, оно разрушило бы экстериорность. Бесконечное не порождает конечное в качестве собственной противоположности. Так же как интериорность наслаждения не выводится из трансцендентного отношения, последнее не выводится (под видом диалектической антитезы) из отдельного бытия, чтобы соответствовать субъективности, подобно тому, как единство соответствует различию между двумя терминами какого-либо отношения. Отделение и трансцендирование совершаются на разных уровнях. Мы находимся за пределами диалектического примирения «я» и «не-я» — в вечности представления (или в самоидентичности «я»).

Ни отдельное бытие, ни бытие бесконечное не возникают как антитетичные термины. Необходимо, чтобы интериорность, обеспечивающая отделение (которое при этом не должно быть абстрактным противовесом понятию связи), породила абсолютно замкнутое в себе бытие, изолированность которого не была бы диалектическим следствием его противостояния Другому. И надо, чтобы эта замкнутость не препятствовала выходу вовне, за пределы интериорности, чтобы то, что находится вне ее, могло непредсказуемым образом обнаруживать себя и общаться с ней и не толкало — в силу простого контраста — отделившееся бытие к изоляции. Надо, чтобы в отделившемся бытии дверь в экстериорность была одновременно и открыта, и закрыта. Следовательно, надо, чтобы закрытость отдельного бытия была достаточно неоднозначной, чтобы, с одной стороны, интериорность, необходимая для зарождения идеи бесконечного, оставалась реальной, а не только кажущейся, чтобы путь внутреннего бытия продолжился в эгоистическом атеизме, который не могло бы опровергнуть ничто внешнее, и продолжился таким образом, чтобы в каждый момент ниспадения в интериорность бытие, погружающееся в себя, не соотносилось, в чисто диалектической игре и в форме абстрактной корреляции, с экстериорностью. Но с другой стороны, необходимо, чтобы в самой интериорности, углубляемой наслаждением, возникло нечто гетерономное, толкающее навстречу другой

судьбе, отличной от этого самоугождения, животного по своей сути. Если измерение интериорности не в состоянии опровергнуть собственную интериорность путем появления, в ходе этого погружения в себя по наклонной плоскости наслаждения, чужеродного элемента, необходимо, чтобы в процессе этого погружения произошел толчок, который, не меняя направления движения интериоризации и не разрывая ткани внутренней субстанции, предоставил бы случай для возобновления связи с внешним окружением. Интериорность должна быть одновременно и закрытой, и открытой. Так и только так может быть охарактеризована возможность вырваться за пределы животного состояния.

На эту специфическую задачу наслаждение реагирует своей фундаментальной необеспеченностью. Такая необеспеченность не является следствием чужеродности мира по отношению к наслаждению, которая, если можно так выразиться, ставила бы под удар суверенность «я». Счастье, обусловленное наслаждением, весомее любого беспокойства, но беспокойство может его нарушить (чувство тревоги), — вот в чем расхождение между человеком и животным. Счастье, обусловленное наслаждением, сильнее любого беспокойства: как бы мы ни тревожились по поводу завтрашнего дня, ощущение счастья жить — дышать, видеть, чувствовать («Ещё минуточку, господин палач!»), — сохраняющееся и в беспокойстве, является преградой, встающей на пути тех, кто решил покинуть этот мир, будучи одолеваем невыносимой тревогой. Мы бежим от жизни к жизни. Мысль о самоубийстве возникает у человека, уже находящегося в отношении к Другому, уже способного жить для другого. Все это говорит о возможности метафизического существования. Только способное к самопожертвованию существо может решиться на самоубийство. Прежде, чем говорить о человеке как о способном на самоубийство животном, его следует определить как существо, способное жить для другого и быть, отталкиваясь от другого, внешним по отношению к себе. Однако трагический характер самоубийства и самопожертвования свидетельствует о радикальном характере любви к жизни. Исконное отношение человека к материальному миру — не отрицание, а наслаждение, приятие жизни. Только в отношении этого приятия, лишь с точки зрения удовлетворения, которое не преодолевается в интериорности, поскольку само ее создает, мир может оказаться враждебным, вызывая необходимость отрицать его и завоевывать. Если ненадежность мира, вполне допустимая при наслаждении, мешает наслаждению, то ей все же не дано устранить фундаментальное согласие с жизнью. Эта ненадежность намечает внутри наслаждения пограничную черту, которая связана не с обнаружением Другого и не с неким чужеродным содержанием, а в некотором роде с небытием. Она зависит от способа, каким стихия, которой довольствуется и наслаждается отдельное бытие, является этому бытию, — от мифологической насыщенности, в которой стихия находит свое продолжение и теряется. Эта ненадежность, очерчивающая таким образом контуры небытия вокруг внутренней жизни, подтверждая ее островное положение, переживается в миге наслаждения как забота о завтрашнем дне.

Но именно так в интериорности обнаруживается измерение, позволяющее ей открыть для себя трансценденцию. В заботе о завтрашнем дне проявляется изначальный феномен сущностно неопределенного будущего чувственности. Чтобы возникло это будущее с его характером «отсрочки» и промедления, благодаря которому труд, побеждая неопределенность и ненадежность будущего и восстанавливая власть над ним, представляет отделение в виде экономической не зависимости, отдельное бытие должно

уметь сосредоточиться в себе и быть представленным. Сосредоточение и представление конкретно осуществляются как обитание в жилище, или как Дом. Однако интерьерность дома создана из экстерриториальности в самих элементах наслаждения, которыми питается жизнь. И эта экстерриториальность имеет определенное положительное лицо. Оно проявляется в интимности, полной нежности и тепла. Это — не субъективное состояние души, а событие в ойкумене бытия — восхитительная «непоследовательность» в онтологической упорядоченности. Сама интенциональная структура нежности такова, что она касается отдельного бытия, исходя от Другого, который проявляет себя — именно в силу своей инаковости — не в порыве отрицания «я», а в качестве врожденного феномена нежности.

Данная работа в целом направлена на то, чтобы выявить отношение к Другому, отвергая не только логику противоречия, согласно которой другое А есть не-А, отрицание А, но и диалектическую логику, в соответствии с которой Самодостаточный диалектически присутствует в Другом и соединяется с ним в Единстве системы. Отношение лица, заведомо мирное, поскольку оно отвечает неутолимой Жажде Бесконечного, где сама война — всего лишь возможность, но отнюдь не условие — изначально осуществляется в нежности женского лица: в этой нежности отдельное бытие может сосредоточиться, благодаря ей оно живет и осуществляет отделение в месте своего обитания. Таким образом, жилище с его интимностью, делающее возможным отделение человеческого существа, предполагает первое явление Другого.

Так, идея бесконечности, являющая себя в лице, нуждается не только в отделившемся бытии. Для отделения необходим свет, излучаемый лицом. Однако, создавая основу для близости, царящей в доме, идея бесконечного вызывает отделение не с помощью каких-то сил противоречия либо требования диалектики, а посредством женской благодати своего излучения. Сила противоречия, диалектического постулата уничтожила бы трансценденцию, интегрируя, синтезируя ее.

Г. Жилище

1. Обитание

Можно интерпретировать обитание как использование человеком одного «инструмента» среди прочих. В таком случае дом служил бы для обитания, как молоток — для забивания гвоздей или перо — для написания письма. В самом деле, дом относится к тому, что необходимо для жизни человека. Он дает человеку приют, укрывает от непогоды, ограждает от врагов и докучливых людей. Однако в той системе целесообразности, в которой проходит человеческая жизнь, дом занимает особое место. Речь здесь не идет о конечной цели. Если бы дом составлял для нас высшую цель, если бы мы «наслаждались» своим домом, это не выявляло бы его специфичности. Ведь все «инструменты», помимо своей полезности в качестве средств для выполнения определенной задачи, представляют для нас еще и непосредственный интерес. В самом деле, мне может нравиться держать в руках какой-либо инструмент, работать им выполнять с его помощью те или иные операции: разумеется, они необходимы для решения определенной задачи, однако эта цель удалена от меня гораздо более, чем удовольствие или огорчения, доставляемые мне самими этими движениями, которые, во всех случаях, наполняют или питают мою жизнь. Особая роль дома заключается не в том, что он является целью человеческой деятельности; он — ее условие и, в этом смысле, начало. Сосредоточенность, необходимая для того, чтобы природа могла быть нами представлена и обработана, чтобы она выступила перед нами в качестве мира, реализуется в виде дома. Человек пребывает в мире, как если бы он пришел к нему из некоей особой сферы, в которой он «у себя», в которую он может в любой момент удалиться. Он приходит в мир не из межзвездного пространства, где, предположим, он уже освоился, откуда может всякий раз приступать к опасному приземлению. Однако нельзя сказать, что он насильственно заброшен в мир и покинут. Находясь одновременно и внутри и вовне, человек движется вовне, исходя из интимности.

Но, с другой стороны, эта интимность раскрывается в доме, который расположен вовне. Действительно, жилище, как строение, принадлежит миру объектов. Но такая принадлежность не умаляет значения того факта, что любое рассмотрение объектов — в том числе и строений — осуществляется, отправляясь от жилища. Конкретно, не жилище располагается в мире объектов, а мир объектов располагается относительно моего жилища. Идеалистический субъект, а priori создающий свой объект и даже место, где он сам находится, строго говоря, создает все это не a priori, а задним числом, после того, как сам обосновался там в качестве конкретного существа — помимо знания, мышления, идеи, в которые он хотел бы затем заключить факт обитания, не имеющий ничего общего со знанием.

Анализ наслаждения и состояния «жить чем-то» показал, что бытие не растворяется ни в эмпирических событиях, ни в мыслях, отражающих эти события или «интенционально» направленных на них. Характеризовать обитание как понимание определенной совокупности человеческих тел и строений значит забывать, оставляя в стороне вопрос о проникновении сознания в вещи: последнее заключается не в том, что сознание воспроизводит вещи, а в специфической интенциональности, конкретизации. Сформулировать это можно следующим образом: сознание о мире уже есть сознание, проходящее через мир. Так, уже та или иная вещь наблюдаемого нами мира есть орган или необходимое средство видения: голова, глаз, очки, свет, лампа, книги, школа. Цивилизация труда и обладания вообще возникает как конкретизация отдельного бытия, осуществляющего свое отделение. Однако эта цивилизация говорит о воплощении сознания и об обитании — о существовании, исходящем из интимности дома; это и есть самая первая конкретизация. Само понятие идеалистического субъекта рождено непониманием этой расширенной конкретизации. «Для-себя» субъекта полагалось в некоей разреженной атмосфере, и его полагание ничего не прибавляло к этому самопредставлению, включающему в себя данную позицию. Созерцание с его претензией на конституирование, задним числом, и самого жилища, разумеется, свидетельствует об отделении, иди. точнее, является необходимым моментом его осуществления. Но жилище не должно теряться среди прочих условий представления, даже если представление обусловлено таким образом, что «поглощает» условия собственного возникновения. Ибо это «поглощение» совершается лишь задним числом, и *posteriori*. Субъект, созерцающий мир, как бы «подменяет» событие жилища, возвращение к стихийному (то есть к непосредственному, правда, уже озабоченному завтрашним днем наслаждению), сосредоточенность в интимности дома.

Изоляция как атмосфера дома не порождает уже тем самым, словно по мановению волшебной палочки, сосредоточенность, человеческую субъективность. Здесь необходимо поменять местами термины: сосредоточенность, эта работа по отделению, конкретизируется как существование в месте обитания, как экономическое существование. Поскольку «я» существует в сосредоточении, оно практически укрывается в доме. Строение обретает значение жилища лишь на основе этого сосредоточения. Однако «конкретизация» отражает не только возможность, которую она конкретизирует, чтобы выявить в ней скрытые связно Интериорность, конкретно осуществляемая домом, переход к действию — энергия — сосредоточения благодаря жилищу открывает новые возможности, которые возможность сосредоточения, собственно, не содержала в себе, но которые, будучи присущи ее энергии, проявляют себя при ее развертывании. Каким образом обитание, актуализирующее эту сосредоточенность, эту интимность, эту теплоту, эту нежность, делает возможными труд и представление, являющиеся конечным звеном в структуре отделения? Мы это сейчас увидим. Но прежде необходимо описать «интенциональные импликации» самого сосредоточения и нежности, в атмосфере которой оно живет.

2. Обитание и женское начало

Сосредоточенность, в общепринятом смысле, указывает на то, что непосредственные реакции, вызываемые у человека внешним миром, сдерживаются в результате более внимательного всматривания в себя, в свои возможности и ситуацию. Сосредоточенность

совпадает уже с направлением внимания, ставшего независимым от непосредственного наслаждения, поскольку оно больше не черпает свою свободу в ликовании стихии. В чем же внимание черпает свободу? Каким образом целостная рефлексия дается бытию, которое никогда не может стать голым фактом существования, чье существование — это жизнь, такая жизнь, о которой говорят: «жить чем-то»? Каким образом в лоне жизни, суть которой выражена в словах «жить чем-то», наслаждающейся стихией и занятой преодолением тревожности наслаждения, может возникнуть некая дистанция? Означает ли сосредоточенность пребывание в зоне безразличия, в пустоте, в одном из «междумирий», где живут боги Эпикура [62]? Теряет ли тем самым «Я» свое подтверждение, которое оно, как «живущее чем-то», «наслаждающееся чем-то», получает в питающей его стихии и не может получить ни в каком ином месте? Во всяком случае, если дистанция по отношению к наслаждению означает не холодную пустоту, а переживается положительно, как измерение интимности, берущее начало в привычной интимности, в которую погружена жизнь?

Близость мира, свикнутость с ним — это не только следствие усвоенных нами в этом мире привычек, сглаживающих его шероховатости, являющихся мерой приспособления живого существа к миру, которым оно наслаждается и который его питает. Привычность и интимность рождаются как нежность, распространяющаяся на лик вещей. В этом — не только соответствие природы потребностям отделившегося бытия, которое сразу наслаждается этим и конституирует себя в этом наслаждении в качестве отдельного, то есть в качестве «я», — но и нежность дружелюбия в отношении этого «я». Интимность, которую предполагает подобная свикнутость, — это интимность, которую мы делим с кем-то. Внутренняя сущность сосредоточенности — это одиночество в мире, уже человеческом. Сосредоточенность соотносится с согласием.

Но каким образом отделенность одиночества, интимность могут проявляться перед лицом Другого? Не является ли само присутствие Другого уже языком и трансценденцией?

Чтобы во вселенной бытия могла осуществиться сокровенность сосредоточенности, необходимо, чтобы присутствие Другого обнаруживалось не только в его лице, прорезывающем его пластический облик, но обнаруживалось, одновременно с этим присутствием, при удалении, отсутствии Другого. Подобная одновременность — не абстрактное диалектическое построение, а сама сущность тайны. Этот Другой, чье присутствие тайным образом является и отсутствием, откуда, по преимуществу, и берет начало позиция гостеприимной расположенности, которая очерчивает поле интимности, — Женщина. Женщина — условие сосредоточения, внутренней жизни Дома, обитания.

Сама по себе ситуация «жить чем-то», непосредственное наслаждение стихией еще не является обитанием. В свою очередь обитание еще не является трансценденцией языка. Другой, приемлющий в сокровенности согласия, не есть Вы лица, обнаруживающего себя в высоком измерении; он есть именно «ты» — обращение, свойственное интимности, язык без назидания, язык молчаливый, согласие, не требующее слов; выражение, хранящее свою тайну. Отношение «я — ты», в котором Бубер усматривает выражение межлического общения, в действительности является отношением не к собеседнику, а к женской инаковости. Эта инаковость расположена в ином плане, нежели план языка; она ни в коей мере не представляет также скудный, лепечущий, примитивный язык. Напротив,

сдержанность, тайна этого присутствия заключает в себе все возможности трансцендентного отношения к другому. Такая инаковость осуществляет свою функцию интериоризации и постигается исключительно на основе развернувшейся человеческой личности; но именно в женщине последняя может сдерживаться, чтобы приоткрыться в качестве инаковости. Вот — новая, неустранимая возможность, восхитительная слабость бытия, источник нежности как таковой.

Интимность — это осуществление, en-ergie отделения. На ее основе отделение конституируется как жилище и обитание. Итак, существовать значит обитать. Обитание — это не просто фактичность анонимной реальности существа, заброшенного в существование, как бросают камень через плечо. Оно является сосредоточением, встречей с собой, углублением в себя как в прибежище, где «я» ожидают гостеприимство, человеческое участие. Участие, существеннейшей особенностью которого остается молчаливый язык. Эти безмолвные движения женского существа, чья поступь отдается в скрытых глубинах бытия, — это не волнующее таинство вкрадчивого животного начала, странную двусмысленность которого любит подчеркивать Бодлер.

Отделение, которое конкретизируется в интимности дома, намечает новые отношения со средой.

3. Дом и обладание

Дом не укореняет отделившееся бытие в почве, чтобы дать ему возможность общаться со средой на растительном уровне. Дом живет, как бы отступая от анонимности земли, света, леса, дороги, моря, реки. У дома есть «собственное место» и притом — своя тайна. Благодаря жилищу отделившееся бытие порывает свои связи с природным существованием, погружаясь в среду, где судорожное, беспокойное наслаждение переходит в заботу. Обращаясь между видимым и невидимым, это бытие в любую минуту готово вернуться в собственные глубины, преддверием в которые служат его дом, его угол, шатер, пещера. Исконная функция дома состоит не в том, чтобы придать бытию направление с помощью архитектуры здания, обозначить место, а в том, чтобы разорвать целостность среды, дать там место утопии, где «я» может сосредоточиться, будучи «у себя». Отделение не изолирует «я», как если бы «я» было просто вырвано из среды. Отделение делает возможными труд и обладание.

Экстатическое, непосредственное наслаждение, которому «я» — в каком-то смысле увлекаемое смутной бездной стихии — могло бы предаться, в доме задерживается, приостанавливается. Однако эта приостановка не устраняет моего взаимоотношения со стихией. Жилище остается по-своему открытым стихии, от которой оно отделяется. Окно лишает расстояние, которое само по себе двусмысленно, поскольку является одновременно и удалением, и приближением, этой двойственности, чтобы сделать возможным доминирующий взгляд, взгляд того, кто сам невидим, взгляд созерцающий. Среда остается в распоряжении «я» — оно может ее принять либо не принять. Вследствие этого труд смог вырвать вещи из стихии и тем самым совершить открытие мира. Этот естественный захват, осуществляемый трудом, который порождает вещи и преобразует природу в мир,

предполагает, так же как и созерцательность взгляда, сосредоточение «я» в своем жилище. Движение, которым бытие создает свое «у себя», открывает и обеспечивает для себя интериорность, становится движением, приводящим отдельное бытие к сосредоточенности. В жилище совершается сокрытое рождение мира.

Отсроченность наслаждения открывает доступ к миру, иными словами, к ничейному бытию, готовому, тем не менее, принадлежать тому, кто вступит во владение им. Здесь не существует причинной связи: мир не возникает из этой отсрочки. на которую решилось абстрактное мышление. Единственный конкретный смысл отсрочки наслаждения заключается именно в этом предоставлении в распоряжение, являющемся ее en-ergie.

Для развертывания этой en-ergie нужна новая ситуация в бытии: она создается не абстрактным мышлением, а пребыванием в жилище. Это пребывание в жилище, обитание обуславливает любую эмпиричность и структуру самой фактичности до того, как становится эмпирическим фактом, представая в качестве объекта созерцания. Пребывание «у себя» значительно сложнее той внешней простоты, какую в нем усматривает абстрактный анализ «для-себя».

На последующих страницах мы опишем отношение, которое дом устанавливает с миром, подлежащим овладению, завоеванию, освоению, интериоризации. Первый шаг экономики на деле является эгоистичным — он не является ни трансценденцией, ни выражением. Труд, вырывающий вещи из стихии, в которую я погружен, обнаруживает прочные субстанции, но он сразу же ставит под вопрос независимость их прочного бытия, овладевая ими в качестве движимости, которую можно транспортировать, держать про запас, переносить в дом.

Дом, лежащий в основании овладения, не является владением в том же смысле, что движимое имущество, которое он может собрать под своей крышей и охранять. Дом — находится во власти, поскольку он теперь гостеприимен по отношению к своему владельцу. Это отсылает нас к его сущностной интериорности и к тому, кто обитает в нем до любого обитания, кто преимущественно приемлет, к приемлющему как таковому — к женскому бытию. Стоит ли добавлять, что речь здесь идет не о том, чтобы, рискуя быть смешным, защищать эмпирическую истину (или ее противоположность), согласно которой дом фактически предполагает присутствие в нем женщины? Женское начало встречалось в данном анализе в качестве одной из важнейших вех, обозначающих горизонт внутренней жизни, — и эмпирическое отсутствие в доме человеческого существа «женского пола» ничего не меняет в измерении женственности, которое остается открытым как сама гостеприимность дома.

4. Обладание и труд

Подступ к миру начинается с движения, которое, исходя из утопии жилья, пробегает некое пространство, чтобы осуществить его изначальный захват, овладение, присвоение. Тем самым бывает положен конец неопределенному будущему стихии. Стихия, ограниченная четырьмя стенами дома, умиротворяется, став предметом обладания. Здесь она выступает в качестве вещи, говоря о которой, как мне кажется, можно употребить слово «покой», как

если бы речь шла о nature morte. Подобное овладение стихийным — это труд.

Достижимое с помощью труда, начинающееся с дома обладание вещами отличается от непосредственной связи с «не-я», переживаемой в наслаждении, обладание, в основе которого не лежит присвоение: такое обладание свойственно чувственности, которая «владеет», не беря. В наслаждении «я» ничем не овладевает. Оно с самого начала «живет чем-то». Овладение через наслаждение совпадает с самим наслаждением. Чувственности не предшествует никакая деятельность. Но зато обладать в наслаждении означает одновременно быть во власти, быть беззащитным перед лицом неисчерпаемой глубины — тревожащим будущим стихии.

Обладание, в основе которого лежит жилище, отличается от содержания обладания и от наслаждения этим содержанием. Захватывая ради обладания, труд приостанавливает в стихии, увлекающей, но поглощающей наслаждающееся «я», независимость стихии: ее бытие. Вещь свидетельствует об этом схватывании, или постижении, то есть об онтологии. Обладание нейтрализует это бытие: вещь как обладание — это сущее, утратившее свое бытие. Тем самым обладание, путем этого приостановления, объемлет (com-prend) бытие сущего, и только таким образом возникает вещь. Онтология, которая схватывает бытие сущего, онтология как отношение к вещам, как их проявление — это спонтанная деятельность любого живущего на земле, предшествующая теоретическому познанию. Обладание подчиняет себе, приостанавливает, отсрочивает будущее стихии — ее независимость, ее бытие. «Будущее непредвидимо» не потому, что оно превосходит возможности видения, а потому что, безликое, теряющееся в небытии, оно является частью неизмеримых глубин стихии, выступая из непроницаемой, не имеющей истока толщи, из дурной бесконечности, или из неопределенности, из areiron. Будущее не имеет истока, поскольку оно лишено субстанции и не может зацепиться за «что-то»; оно — качество, которое ничего не определяет, у него нет нулевой отметки, где проходила бы та или иная ось координат; это — абсолютно недетерминированная первоматерия. Приостановить путем обладания эту независимость бытия, эту материальность стихийного «не-я» не означает ни мыслить такое прекращение, ни добиться с его помощью какой-либо формулы. Приблизиться к неисчерпаемой тайне материи возможно не с помощью идеи бесконечного, а с помощью труда. Обладание достигается через усилие по овладению или труд, являющийся уделом руки человека. Рука — это орган, предназначенный для того, чтобы схватывать и удерживать, изначально вслепую, в общем кишении; чтобы «я» могло достичь своих эгоистических целей, рука поставляет вещи, вырванные из стихии, стихии без начала и конца, в которую погружено отдельное бытие. Однако рука, приспособлявая стихийное к задачам потребностей, может создавать вещи, только если она отвлекается от непосредственного наслаждения ими, собирает их в жилище, сообщает им статус имущества. Труд — это сама en-ergie благодаря которой возможно приобретение. Оно было бы немислимо, не будь у человека жилища.

Рука выполняет свойственную ей функцию до того, как будет разработан какой бы то ни было план, намечен проект, до любой цели, которая выводила бы человека вовне. Сугубо экономическое движение руки, направленное на схватывание и на приобретение, замаскировано следами, «обломками», «произведениями», которые это приобретение оставляет за собой на обратном пути, ведущем в интериорность дома. Эти произведения —

города, поля, сады, ландшафты — вновь начинают свое стихийное существование. Изначальная интенция труда — это подобное приобретение, движение к себе. Труд не есть трансценденция.

Труд связан со средой стихии, из которой он вырывает вещи. Он схватывает материю как сырье. При этом первоначальном захвате материя, вещество одновременно утверждает свой анонимный характер и отрицает его. Она утверждает его, поскольку труд, как овладение материей, не является ни видением, ни мышлением, при которых материя, уже детерминированная, определялась бы через отношение к бесконечности: в этом пленении материя как раз остается абсолютно неопределенной и, в познавательном отношении, непостижимой. Но она вместе с тем порывает с анонимностью, поскольку овладевший ею труд вводит ее в мир, где возможна идентификация, осваивает и отдает в распоряжение существу, способному к сосредоточению и самоидентификации до какого бы то ни было гражданского состояния, до какого бы то ни было положения в обществе, существу, берущему начало лишь в самом себе.

Овладение неопределенностью с помощью труда нисколько не походит на идею бесконечного. Труд «определяет» материю, не обращаясь к идее бесконечного. Зарождающаяся техника не воплощает в себе предварительное «знание»; она непосредственно воздействует на материю. Сила руки, которая хватает или вырывает, дробит или месит, направляет стихию не к бесконечному, по отношению к которому определялась бы вещь, а к конечной цели, к цели потребности. Бездонная глубина, предчувствовавшаяся наслаждением в стихии, покоряется труду, который овладевает будущим и умиряет анонимное шуршание и у а, эту не поддающуюся контролю сумятицу стихии, тревогу, проникающую в глубь самого наслаждения. Беспредельная непроницаемость материи предстает по отношению к труду как сопротивление, а не как ситуация лицом-к-лицу. Речь идет не об идее сопротивления, не о сопротивлении, выражающем себя через идею или претендующем на абсолютность как лицо — а о первоначальном соприкосновении с рукой, которая обращается с материалом как с побежденным. Человек добьется своего: материя оказывает не лобовое сопротивление, она как бы отступает перед рукой, ищущей в ней уязвимое место; рука, уже будучи хитростью и промыслом, овладевает материей обходным путем. Труд сталкивается с обманчивым сопротивлением безмянной материи — с бесконечностью ее небытия. Так что в конечном счете труд нельзя назвать насилием. Он прилагается к тому, что не имеет лица, к сопротивлению небытия. Он осуществляет свою деятельность в плоскости феномена. Он атакует лишь безликость языческих богов, изобличая отныне их небытие. Прометей, похитивший у небес огонь, в своем безбожии символизирует предприимчивый, изобретательный труд.

Труд покоряет или приостанавливает *sine die* [63] не-детерминированное будущее стихии. Присваивая вещи, трактуя бытие как подвижность, как то, что подлежит перемещению в дом, он получает в свое распоряжение непредсказуемое будущее, в котором предвещалась власть бытия над нами. Он оставляет это будущее за собой. Обладание лишает бытие возможности изменяться. Устойчивое по существу, обладание длится не просто как состояние души. Оно распространяет свою власть на время, на то, что никому не принадлежит, — на будущее. Обладание полагает продукт труда как то, что не меняется с

течением времени, — как субстанцию.

Вещи предстают прочными, с четко очерченными контурами. Наряду со столом, стулом, конвертом, тетрадью, ручкой, то есть с созданными предметами, камни, крупы соли, комья земли, куски льда, яблоки также являются вещами. Кажется, что формы, обрисовывающие контуры вещей, отделяющие их друг от друга, их и создают. Вещи различаются между собой в силу существующего между ними промежутка. Однако каждая часть вещи, в свою очередь, также является вещью: например, спинка, ножка стула. То же можно сказать и о какой-нибудь части ножки, то есть обо всем том, что можно отделить от целого и унести. Контуром вещи обозначена возможность отделять ее от других вещей, передвигать независимо от них, уносить. Вещь — это то, что можно передвигать. Она в той или иной мере пропорциональна человеческому телу. Пропорция говорит о соразмерности руке, не только — наслаждению. Рука предоставляет стихийные свойства наслаждению — и берет и сохраняет их для будущего. Рука чертит мир, вырывая власть над ним у стихии, обрисовывая вещи, сущее в их определенности, обладающие формой, то есть прочностью; придавать форму бесформенному значит придавать ему прочность, делать его таким, чтобы его можно было схватить, сделать сущим, то есть носителем свойств. Субстанциальность, таким образом, заключается не в чувственной природе вещи, поскольку чувственность совпадает с наслаждением, наслаждающимся «прилагательным» без существительного, чистым качеством, качеством, не имеющим носителя. Абстракция, превращая чувственно воспринимаемое в понятие, не может сообщить ему субстанциальность, которой нет у чувственного содержания. В крайнем случае можно говорить не о содержании понятия, а о скрытом зарождении понятия, возникающего при изначальном освоении посредством труда. Интеллигибельность понятия в таком случае означает его соотнесенность с хваткой труда, дающей начало обладанию. Субстанциальность вещи заключается в ее твердости, с которой сталкивается рука, берущая вещь и перемещающая ее.

Итак, рука — это не только некая «оконечность», точка, через которую мы передаем матери какое-то количество силы. Рука преодолевает неопределенность стихии, предупреждает всякого рода неожиданности, откладывает наслаждение там, где уже есть угроза. Рука берет и постигает, она признает бытие сущего, поскольку схватывает добычу, а не призрак, и одновременно она — это бытие, так как бытие — предмет ее обладания. И тем не менее это пребывающее в подвешенном состоянии и прирученное бытие сохраняет себя, оно не истощается в наслаждении. На какое-то время это бытие предстает как твердость, как субстанция. В определенной мере вещи — это нечто несъедобное, это орудия, то, что можно использовать, рабочие инструменты, имущество. Рука постигает вещь не потому, что касается всех ее сторон одновременно (этого не происходит), а потому, что не является ни органом осязания, ни чистым наслаждением, ни чистым ощущением: рука — это освоение, господство, распоряжение, то есть то, что не относится к порядку чувственного. Будучи органом овладения, приобретения, рука срывает плод, но держит его подальше от рта; она сохраняет его, приберегает, владеет им в доме. Дом обуславливает груд. Добывающую руку стесняет собственная власть. Сама по себе она не порождает обладания. Вдобавок, план приобретения требует сосредоточенности в стенах дома. Бутру говорит, что обладание есть продолжение нашего тела. Но тело — обнаженное тело — еще не является предметом обладания, оно пока — вне сферы обладания, как и не-обладания. Мы располагаем собственным телом постольку, поскольку споим обитанием прервали бытие омывающей нас

стихии. Тело становится моей собственностью по мере того, как бытие протекает в доме, на грани интериорности и экстериорности. Экстерриториальность дома обуславливает мое владение телом.

Субстанция отсылает к жилью, к экономике в этимологическом значении этого слова. Обладание улавливает в объекте бытие, но улавливая, оно его тем самым оспаривает. Помещая объект в мой дом в качестве имущества, обладание сообщает ему бытие как чистейшую видимость, феноменальное бытие. Вещь, принадлежащая мне или кому-либо другому, не есть вещь в себе. Одно только обладание затрагивает субстанцию вещи, все другие отношения с вещью имеют дело лишь с ее атрибутами. Функция инструмента, то есть значение вещи, воспринимается непосредственным сознанием не как субстанция, а как один из атрибутов вещей. Вещи обретают значения благодаря их использованию, разнообразным манипуляциям, производству, которые основаны на обладании, на руке: рука берет, приобретает, присваивает. Субстанциальность вещи, соответствующая обладанию, не заключается для вещи в ее абсолютной предъявленности. Предъявляя себя, вещи тем самым предлагают себя, отдают себя.

Вещь, коль скоро она не является вещью в себе, может обмениваться и, следовательно, ее можно сравнивать, измерять количественно, тем самым она уже теряет самое свою идентичность, выражается в деньгах. Так что идентичность вещи не является ее изначальной структурой. Она исчезает, как только к вещи подходят как к материалу. Только собственность устанавливает постоянство в чистом качестве наслаждения, но это постоянство сразу же исчезает в феноменальности, отражающейся в деньгах. Вещь как предмет обладания, как товар, который и продают и покупают, на рынке обнаруживает себя в качестве того, что может принадлежать, обмениваться, тем самым быть конвертируемым в деньги, растворяться в анонимности денег.

Однако обладание само по себе отсылает к более глубоким — метафизическим — отношениям. Вещь не сопротивляется тому, что ее приобретают: владельцы же — те, кем нельзя владеть, — вступают в спор друг с другом и тем самым освящают принцип обладания. Таким образом, владение вещами приводит к словесному общению. И действие, предполагающее. поверх труда, абсолютное сопротивление лица другого существа, это приказание и слово — либо насилие и убийство.

5. Труд, тело, сознание

Учение, где мир понимается как горизонт, на фоне которого вещи выступают в качестве рабочих инструментов, в качестве оснащения существования, озабоченного собственным бытием, игнорирует подобное размещение в преддверии интериорности, которое становится возможным благодаря дому. Любые операции с помощью системы орудий и инструментов, любой труд предполагают первичное овладение вещами, обладание, о зарождении которого подспудно свидетельствует дом, находящийся на грани интериорности. Мир — всегда возможное обладание, и любые преобразования мира с помощью индустрии это трансформация системы собственности. Начиная с жилья, обладание, осуществляемое почти чудесным захватом вещи в ночи, в лоне апейрона,

неопределенности материи, открывает мир. Схватывание вещи озаряет светом самую ночь апейрона: не мир делает возможным существование вещи. С другой стороны, интеллектуалистская концепция мира как зрелища, открывающегося безучастному созерцанию, не признает и факта сосредоточенности, осуществляемой внутри жилища, без которой нескончаемое коловращение стихии остается недоступным хватающей руке, поскольку рука как таковая не может возникнуть в теле, погруженном в стихию, без сосредоточения в жилище. Созерцание — это не прекращение человеческой активности; созерцание наступает при приостановлении хаотического, то есть независимого, бытия стихии — и после встречи с Другим, что ставит под вопрос само обладание. Во всяком случае, созерцание предполагает уже обращение в движимость самой вещи, которую схватывает рука.

В изложенных нами рассуждениях тело выступает не как объект среди прочих объектов, а как сам порядок, условие отделения, как его способ; если угодно, оно здесь скорее — в роли наречия, чем существительного. Как если бы в круговороте отдельного существования образовался узел, в котором сходились бы движение интериоризации, с одной стороны, и, с другой — ориентация на труд и на приобретение, устремленная в неизмеримые глубины стихии, что поместило бы отделившееся бытие между двумя пустотами, в некоем «где-то», где оно именно утверждалось бы как отдельное. Необходимо тщательно определить и описать эту ситуацию.

В райском наслаждении, не знающем ни времени, ни забот, активность и пассивность сливаются в полном согласии. Наслаждение всю свою пищу получает извне, но его характер говорит о том, что оно суверенно; его суверенность одинаково чужда свободе как *causa sui*, которую неспособно затронуть ничто внешнее, так и хайдеггеровской заброшенности (*Geworfenheit*), которая, будучи рассматриваема в другом, ограничивающем и отвергающем ее, страдает от этой инаковости, как страдала бы от нее идеалистически трактуемая свобода. Отдельное бытие — отдельно, самодостаточно в своем чувстве радости оттого, что оно дышит, видит, ощущает. Иное, где ликует это бытие, то есть стихия, изначально не выступает ни за, ни против него. Это первичное отношение наслаждения не выражено никакими определениями, в нем нет желания ни уничтожить иное, ни примириться с ним. Однако вибрирующая в этом наслаждении суверенность «я» отличается тем, что пребывает в определенной среде и, следовательно, испытывает влияния. Своеобразие такого влияния заключается в следующем: автономное бытие наслаждения может обнаружить себя в самом этом наслаждении в качестве детерминированного тем, чем оно не является: по при этом наслаждение не прерывается, не совершается насилие. Это бытие появляется как продукт среды, в которую, однако, оно, самодостаточное, погружено. Его автохтонность является одновременно атрибутом и суверенности, и подчинения. Суверенность и подчинение существуют одновременно. То, что влияет на жизнь, просачивается в нее как сладкая отравка. Жизнь отчуждается от самой себя, но даже в страдании отчуждение воспринимается как идущее изнутри, из самой жизни. Это всегда возможное превращение жизни нельзя представить в понятиях ограниченной, конечной свободы. Свобода выступает здесь как одна из возможностей врожденной двусмысленности, свойственной автохтонной жизни. Тело и есть существование этого противоречия. Суверенность наслаждения питает свою независимость зависимостью по отношению к иному. Суверенности наслаждения грозит опасность предательства: инаковость, которой оно живет, уже изгоняет его из рая.

Жизнь — это тело, и не только собственно тело, в котором сконцентрирована ее самодостаточность, но и пересечение физических сил: это тело как следствие, жизнь в своем глубинном страхе, подтверждает постоянную возможность превращения тела из господина в раба, здоровья — в болезнь. Быть телом означает, с одной стороны, держать себя в руках, владеть собой, а с другой стороны, находиться на земле, пребывать в другом и, следовательно, быть отягощенным телом. Но — скажем еще раз — подобного рода отягощение не возникает в виде чистой зависимости. Оно составляет счастье тех, кто наслаждается им. Все, что необходимо для моего существования, живо затрагивает мое существование. Я перехожу от зависимости к радостной для меня независимости, и даже в страдании я черпаю мое существование из внутренней глубины, из интериорности. Быть у себя в чем-то другом нежели ты сам; быть самим собой, живя чем-то другим, не собой; жить чем-то... — все это конкретизируется в моем телесном существовании. «Воплощенное мышление» зарождается не как мышление, воздействующее на мир, а как отдельное существование, которое утверждает свою независимость, испытывая счастливую зависимость от потребностей. Речь вовсе не о том, что в этой двойственности чередуются две точки зрения на отделение: их одновременность и составляет тело. Ни одному из поочередно обнаруживающихся аспектов не принадлежит решающее слово.

Жилище, обитание отводит, или откладывает, это предательство, делая возможными приобретение и труд. Жилище, преодолевающее необеспеченность жизни, представляет собой постоянную отсрочку платежа, который жизнь рискует не выплатить. Сознание смерти — это осознание постоянной отсрочки смерти при абсолютном неведении относительно ее даты. Наслаждение как предающееся труду тело стоит в ряду этой отсрочки, открывающей само измерение времени.

Страдание сосредоточившегося в себе бытия, которое, по существу, есть претерпевание, чистая пассивность, является одновременно открытием длительности, задержкой в этом страдании. В претерпевании совпадают друг с другом неизбежность поражения и некоторая дистанцированность по отношению к нему. Двойственность тела есть сознание.

Иными словами, не существует дуализма собственного тела и тела физического, который необходимо было бы разрешить. Жилище, которое размещает жизнь и продолжает ее, мир, который жизнь осваивает и использует в своем труде, — это одновременно и физический мир, где труд выглядит как игра анонимных сил. Для сил внешнего мира жилище — это не что иное, как отсрочка. Обретшее жилище бытие выделяется среди вещей лишь тем, что оно получает отсрочку, что оно «отодвигает итог», что оно трудится.

Мы не ставим под сомнение спонтанный характер жизни. Напротив, мы свели проблему взаимодействия между телом и миром к жилищу, к «жизни чем-то...», где уже не действует схема свободы как *causa sui*, неизвестно чем ограниченной. Свобода как отношение жизни к иному, которое дает этой жизни приют и благодаря которому она пребывает у себя, не является конечной свободой, она в принципе — несвобода. Свобода — как бы побочный продукт жизни. Ее связь с миром, в котором она рискует потерять себя, есть именно то, с помощью чего она защищается и одновременно пребывает у себя. Это тело, звено стихийной реальности, является одновременно тем, что позволяет овладеть миром, трудиться. Быть свободным значит конституировать мир, в котором можно быть свободным.

Труд исходит от существа, которое есть вещь среди вещей, оно находится в контакте с ними: но к этому контакту оно приходит, идя от себя. Сознание не попадает в тело — не воплощается: оно — развоплощенность или, точнее, приостановка телесности тела. Это происходит не в разреженной сфере абстракции, а в совершенно конкретной области жилища и труда. Иметь сознание значит быть в связи с тем, что есть, но так, как если бы настоящее время этого «что» еще не завершилось полностью, а было бы только предметом обладания сосредоточившегося в себе бытия. Иметь сознание как раз означает иметь время. Не выходить за пределы настоящего времени в проекте, предвосхищающем будущее, а сохранять дистанцию по отношению к самому настоящему, соотноситься со стихией, в которой мы находимся, как с чем-то, чего еще здесь нет. Вся свобода проживания связана со временем, которым всегда располагает живущий. Неизмеримость, иными словами, недоступный масштаб среды дает нам время. Неизбежная дистанция «я» по отношению к стихии угрожает «я» в его жилище только в будущем. Настоящее в данный момент — это всего лишь осознание опасности, страх, чувство прежде всего. Неопределенность стихии, ее будущее становится сознанием, возможностью использовать время. Труд — это свойство не свободы, оторвавшейся от человеческого бытия, а воли: речь идет о человеческом бытии, находящемся под угрозой, но имеющем время, чтобы эту угрозу отвести от себя.

В общей экономике бытия воля обозначает точку, в которой окончательный характер проявляется как неокончательный. Сила воли не является силой более могущественной, чем препятствие. Но вместо того, чтобы упираться в это препятствие, она постоянно находится на расстоянии от него, наблюдая дистанцию между собой и неминуемостью препятствия. Проявлять волю значит предупреждать опасность. Постигать будущее значит предупреждать. Трудиться значит отсрочивать собственный крах. Однако труд доступен только существу, обладающему телесной структурой, постигающему другие существа, то есть существу, сосредоточившемуся в себе, только в соотнесенности с не-я.

Однако время, проступающее в сосредоточении в жилище — об этом мы будем говорить в дальнейшем, — предполагает отношение с иным, не открывающееся через труд, отношение с Другим, с бесконечным, предполагает метафизику.

Эта двойственность тела, в силу которой «я» вовлечено в иное, но приходит как бы отсюда, рождается в труде. Труд не является первопричиной в непрерывной цепи причин, как воспринимает его уже просвещенное мышление, причиной, которая начинала бы действовать, когда мышление, пятась от конца, останавливалось бы у этой самой причины, наиболее близкой к нам — поскольку она совпадает с нами. Разные причины, тесно связанные, образуют механизм, сущность которого выражена машиной. Колеса механизма прекрасно взаимодействуют друг с другом, образуя непрерывный ряд, без единого сбоя. Относительно машины мы с полным основанием можем утверждать, что результат здесь — и конечная цель начального движения, и его следствие. Напротив, движение тела, приводящее в действие механизм, рука, которую мы протягиваем к молоту или к гвоздю, чтобы его забить, не являются просто ближайшей причиной, ведущей к этой цели, цели, которая была бы одновременно конечной целью этого начального движения. Ведь движением руки в какой-то мере осуществляется поиск цели, схватывание ее со всем, что может этому сопутствовать. Расстояние, намеченное и пройденное телом относительно машины или механизма, которые оно запускает, может быть более или менее

значительным; его пределы могут быть существенно сдвинуты силой привычки. Но для того, чтобы жест стал действительно привычным, требуются сноровка и ловкость.

Другими словами, воздействие тела — о котором постфактум можно будет говорить в терминах причинности, — происходит в момент акта, совершаемого под воздействием конечной, в подлинном смысле слова, цели, когда еще не найдены опосредующие звенья, которые, автоматически воздействуя друг на друга, помогли бы это расстояние преодолеть, когда рука движется наугад и достижение цели отчасти — дело удачи, то есть рука может и промахнуться. Рука по существу действует на ощупь и стремится завладеть. Действие на ощупь не есть технически несовершенное действие, оно является условием любой техники. Цель не воспринимается как цель беспредметного желания, где участь выступает в качестве определенной причины. Детерминизм цели не превращается в детерминизм причины потому, что понятие цели неотделимо от ее реализации: цель не «притягивает», она, в каком-то смысле, не является неизбежной, — однако ее можно «схватить», и здесь предполагается тело, а конкретно — рука. Только существо, снабженное органами, способно мыслить технический результат, отношение между целью и инструментом. Цель — это результат, к которому стремится рука, рискуя потерпеть поражение. Тело как возможность руки — и вся способная заменить руку телесность — существуют в качестве возможности этого движения к инструменту.

Поиски ощупью — преимущественно деятельность руки, соответствующая апейрону стихийного первоначала, — делают возможной всю самобытность конечной цели. Если притяжение цели сводится исключительно к непрерывной серии толчков, к постоянному проталкиванию, то, как принято считать, причиной этого является сама идея цели, обуславливающая эту цепь толчков. Однако идея цели была бы неким эпифеноменом, если бы она не проявлялась в самом характере первого толчка: он осуществляется в пустоте, наугад. В действительности «представление» о цели и устремляющееся к ней сквозь неизведанные пространства движение руки — это одно и то же событие, оно определяет существо, которое, находясь в мире, куда оно внедрено, приходит в этот мир откуда-то из другого места — из измерения интериорности существа, которое обитает в мире, то есть пребывает там у себя. В движении на ощупь обнаруживается особое положение тела, которое одновременно интегрируется в бытие и существует в его промежутках и которому свойственно постоянное стремление пытаться наугад преодолеть эти расстояния, сохраняя за собой при этом одну-единственную привилегию — быть отдельным бытием.

6. Свобода представления и дарение

Быть отдельным означает находиться где-то. Отделение положительно осуществляется в локализации. Тело не возникает по отношению к душе как нечто случайное. Может быть, это внедрение души в протяженность? Но такая метафора ни о чем не говорит. В подобном случае надо было бы еще понять, каким образом происходит внедрение души в протяженность. В действительности тело, являющееся представлению как вещь среди вещей, есть способ, каким существо, не являющееся пространственным, но и не чуждое геометрической или физической протяженности, существует обособленно, отдельно. Оно само — условие отделения. «Где-то» обитания возникает как первоначальное событие:

только относительно него (а не наоборот) может быть понято развертывание физико-геометрической протяженности.

И тем не менее репрезентативное мышление, питающееся и живущее тем самым бытием, которое оно себе представляет, свидетельствует об особенной возможности и этого отдельного бытия. Дело не в том, что к так называемой теоретической интенции, лежащей в основании «я», присоединяются воля, желания, чувства, чтобы преобразовать мышление в жизнь. В сугубо интеллектуалистской позиции жизнь подчинена представлению. Считается, что для того, чтобы хотеть, надо предварительно представить себе это «что-то», чтобы желать, необходимо представить себе, что именно желать, чтобы чувствовать — представить себе предмет чувства, чтобы действовать — знать, что предстоит делать. Но каким же образом напряженность, заботы, свойственные жизни, могут родиться из бесстрастного представления? Противоположное утверждение содержит в себе не меньше трудностей. Может ли представление как предельный случай включения в реальность, как «остаток» несовершенного, отложенного в нерешительности акта, представление как неудавшееся действие — лежать в основании теории?

Если невозможно извлечь из безучастного созерцания объекта необходимую для деятельности целенаправленность, то тем более невозможно вывести из вовлечения, деятельности, заботы свободу созерцания, дающую начало представлению.

К тому же, философский смысл представления не вытекает из простого противопоставления представления деятельности. Разве может безучастность, противопоставленная вовлеченности, в достаточной мере характеризовать представление? А свобода, которой ее уподобляют, — является ли она отсутствием отношений, завершением истории, где не остается ничего другого, — и, следовательно, суверенностью в пустоте?

Представление обусловлено. Его трансцендентальное притязание постоянно опровергается жизнью, уже включенной в бытие, которое представление пытается конституировать. Представление хочет постфактум подменить собой в реальности эту жизнь, чтобы конституировать саму эту реальность. Необходимо при уяснении себе этой конституирующей обусловленности, диктуемой представлением, исходить из отделения: ведь представление возникает постфактум. Теоретическое, возникая постфактум, будучи по существу воспоминанием, разумеется, не является творцом: но его критическая сущность, поскольку оно устремляется «по эту сторону», не должна отождествляться ни с какой возможностью наслаждения или труда. Она свидетельствует о появлении новой энергии, устремленной ввысь, идущей против течения, так что бесстрастное созерцание напоминает ее лишь весьма отдаленно.

То, что представление обусловлено жизнью и что эта обусловленность может впоследствии претерпеть коренные изменения — в этом смысле идеализм вечен, — связано с самим событием отделения, которое ни в коем случае не следует толковать абстрактно как разрыв, осуществленный в пространстве. Постфактум, разумеется, свидетельствует о том, что представление с его конституирующей способностью не возвращает абстрактной вечности или мгновению привилегию быть мерой всех вещей: напротив, постфактум показывает, что событие отделения связано со временем и даже — что осуществление

отделения во времени совершается таким образом в нем самом, но также — и для нас.

Возможность конституирующего представления, которая уже основывается на наслаждении полностью конституированной реальностью, свидетельствует о радикальном характере этой утраты корней тем, кто сосредоточился в доме, где «я», по-прежнему погруженное в стихийную среду, помещается перед лицом Природы. Среда, в которой и благодаря которой живет «я», одновременно является и тем, чему «я» противопоставляет себя. То, что часть этого мира и ограничена и заперта, то, что доступ к среде, которой я наслаждаюсь, возможен через дверь и окна, реализует экстерриториальность и суверенитет мышления, предваряющего мир, которому оно постериорно. Это постериорное предшествование отделения выступает таким не в познании, оно совершается таким образом. Воспоминание — именно осуществление этой онтологической структуры. Это как бы вновь возвращающееся на свое место болото, которое буквально слизывает освободившийся от него кусок суши, судорога времени, вызывающая смутное воспоминание. Только так «я» может, подобно Гигесу, видеть, оставаясь невидимым, не быть более захваченным природой, не погружаться в окружающую среду или в атмосферу. Только так двойственная сущность дома вырывает промежутки в земной тверди. Хайдеггеровский анализ мира приучил нас думать, что «в виду самого себя», характеризующее Dasein, которое обусловлено «заботой в ситуации», в конечном счете определяет все человеческое. В «Бытии и времени» дом не отделяется от системы инструментов, подручного. Но может ли возникнуть это «и виду себя» заботы без выключения из ситуации, без сосредоточенности и экстерриториальности — словом, без «у себя»! В ситуации всегда присутствует инстинкт. Рука, действующая на ощупь, проходит сквозь пустоту.

Откуда получаю я эту трансцендентальную энергию, кто дает мне эту отсрочку, которая и есть время, это будущее, где память охватывает прошлое, бывшее до прошлого, «самые что ни на есть далекие глубины», — ведь эта энергия уже предполагает сосредоточенность в доме?

Мы определили представление как детерминацию Другого Само-тождественным, притом, что Самотождественный не определяется Другим. Такое определение исключало представление о взаимных отношениях, участники которых затрагивали и ограничивали бы друг друга. Представлять себе то, чем я живу, было бы равносильно тому, чтобы оставаться внешним по отношению к среде, в которую я погружен. Однако, если я не в состоянии покинуть пространство, в которое погружен, то я могу, отталкиваясь от жилища, лишь касаться этой среды, владеть вещами. Разумеется, я не могу полностью сосредоточиться внутри собственной жизни, для которой характерно «жить чем-то». Но только негативный момент этого обитания, которое определяет обладание, сосредоточенность, вырывающая меня из состояния погружения, не является простым отзвуком обладания. Это не реплика на присутствие «возле вещей», как если бы обладание вещами как «присутствие возле них» диалектически включало в себя и отступление от них. Такое отступление содержит в себе новое событие. Надо, чтобы я был в отношении с чем-то, чем я не живу. Таким событием является отношение с Другим, который принимает меня в Доме, неприметное присутствие Женского начала. Но чтобы я мог освободиться от чувства обладания, которое Дом своим приемом возрождает во мне, чтобы я мог видеть вещи как таковые, то есть представить их себе, отказавшись и от наслаждения и от обладания, необходимо, чтобы я умел отдавать то,

чем владею. Только при этом условии я смогу полностью возвыситься над своей вовлеченностью в «не-я». Однако для этого надо, чтобы я встретил несокрытое лицо Другого, который ставит меня под вопрос. Другой — абсолютно иной — парализует обладание, он его отвергает богопричастностью своего лица. Он может оспаривать мое обладание только потому, что соприкасается со мной, находясь не вне меня, а выше меня. Самотождественный не мог бы завладеть этим Другим — он мог бы только его уничтожить. Но непреодолимая бесконечность этого отрицания убийства выявляется именно через это измерение высоты, откуда нисходит ко мне Другой, конкретно, в этической невозможности совершить такое убийство. Я принимаю ступившего в мой дом Другого, открывая мой дом перед ним.

Оспаривание «я», возникающее вместе с проявлением Другого в лице, мы называем языком. Высоту, с которой нисходит язык, мы обозначаем словом «научение» (enseignement). Маевтика Сократа восторжествовала над педагогикой, внедрявшей идеи в сознание путем насилия над ним или соблазна (что, в принципе, одно и то же). Маевтика не исключает открытия измерения бесконечного: это то высокое, что проступает плече Учителя. Голос, идущий от другого, научает самой трансценденции. Научение означает бесконечность того, что находится вовне. Вся бесконечность экстернорного не осуществляется заранее, до научения, — само научение является ее производством. Первичное научение обучает этой высоте, равнозначной тому, что находится вовне, то есть этике. В силу их сношений с бесконечностью экстернорности, или высоты, естественный порыв, или естественность бытия, осуществляющего себя в качестве пребывающей в движении силы, начинает стыдиться своей естественности. Она видит в себе насилие, но тем самым переходит в новое измерение. Сношение с инаковостью бесконечного не ранит, как это может сделать мнение. Оно не ограничивает разум недопустимым для философа способом. Ограничение возможно лишь в условиях тотальности: между тем отношение к Другому прорывает тотальность, пробивает ее потолок. Операция эта носит вполне мирный характер. Другой не противостоит мне как некая другая свобода, похожая на мою свободу, а значит враждебная ей. Другой не является другой свободой, столь же самоуправной, что и моя свобода, в противном случае он мог бы сразу же преодолеть бесконечность, отделяющую его от меня, и стать таким же «я». Его инаковость проявляется в господстве надо мной, но это — господство не победителя, а учителя. Научение не есть некая разновидность того, что зовется господством, гегемония внутри тотальности: оно — присутствие бесконечности, разрывающее замкнутый круг тотальности.

Представление черпает свою свободу по отношению к питающему его миру из собственно морального отношения — отношения к Другому. Мораль не прибавляется к заботам «я», чтобы упорядочить их или представить на суд, — она ставит под вопрос и на дистанцию от себя само «я». Представление берет свое начало не перед лицом какой-то вещи, которая могла стать предметом насилия с моей стороны, однако на практике избегала этого: представление берет свое начало в моей способности ставить это насилие под вопрос, способности, порождаемой связью с бесконечностью или с обществом.

Позитивное развитие этого мирного, без границ, без какой-либо негативности, отношения к Другому осуществляется в языке. Язык не принадлежит к тем отношениям, которые можно обнаружить в структурах формальной логики: язык — это контакт, преодолевающий

расстояние, это отношение с тем, с чем не соприкасаются, отношение через пустоту. Место его внутри, в плоскости абсолютного желаяния, посредством которого Самоотжественный оказывается в отношении с иным, не являющимся чем-то просто утраченным им. Контакт, или видение, не выступают как некий архетип прямолинейности. Другой ни изначально, ни в конечном счете не является тем, что мы схватываем или делаем своей темой. Истина не в видении и не в схватывании; она не принадлежит сфере наслаждения, чувства или обладания. Она коренится в трансценденции, где абсолютная экстериторность предстает, выражая себя в движении, заключающемся в том, чтобы непрерывно принимать и расшифровывать знаки, которые от нее же и исходят.

Однако трансценденция липа не проявляет себя вне мира, как если бы экономика, требуемая для отделения, имела место ниже того уровня, на котором совершается своего рода благодатное созерцание Другого. (Оно могло бы превратиться в идолопоклонство, которое тайно зреет в любом созерцании.) «Видение» лица как лица есть определенный способ пребывания в доме, или, в более обычных выражениях, определенная форма экономической жизни. Никакое человеческое или межчеловеческое отношение не способно осуществляться вне экономики, никакое лицо не встречают с пустыми руками, закрыв двери на засов: сосредоточенность в доме, открытом для Другого, то есть гостеприимство, — это конкретный и изначальный факт человеческой сосредоточенности и отделения, он совпадает с Желанием абсолютно трансцендентного Другого. Дом выбранный прямо противоположен корню. Он говорит об освобождении, о блуждании, сделавших его возможным: и в сравнении с закрепленностью на месте это скитание — не минус, а избыточность в отношении к Другому или к метафизике.

Однако отдельное существо может замкнуться в собственном эгоизме, упрочивая свою изолированность. И эта способность забыть о трансцендентности Другого — безнаказанно изгнать из своего дома дух гостеприимства (то есть язык, речь), изгнать трансцендентное отношение, которое одно только позволяет «я» замкнуться в себе, — свидетельствует в пользу абсолютной истины и радикальности отделения. Отделение, если говорить на языке диалектики, не только коррелятивно трансценденции как ее противоположность. Оно осуществляется в качестве позитивного события. Отношение к бесконечности предстает как другая возможность существа, сосредоточившегося в своем жилище. Возможность открыть двери Другому так же принадлежит сущности дома, как закрытые окна и двери. Отделение не могло бы быть радикальным, если бы возможность закрыться у себя не осуществлялась как внутренне непротиворечивое событие в себе, если бы оно было лишь эмпирическим, психологическим фактом, иллюзией, подобно тому, как зарождается атеизм. Символом отделения может служить кольцо Гигеса. Гигес как бы играет на двух досках, двигаясь между явленностью своей миру и отсутствием, говоря с другими и уклоняясь от высказываний; Гигес — это сама участь человека, возможность несправедливости и радикального эгоизма, возможность принимать правила игры и мошенничать.

На протяжении всего данного труда мы стремимся освободиться от концепции, которая пытается соединить события существования, носящие противоположный смысл, в амбивалентной ситуации, приписывая ей одной онтологическое свойство, а самим событиям, имеющим то одно, то другое значение, — лишь эмпирический характер, в онтологическом плане не выражающий ничего нового. Используемый здесь метод направлен на то, чтобы

отыскать условия эмпирических ситуаций, но он отводит так называемым эмпирическим событиям, в ходе которых осуществляется обуславливающая их возможность, — то есть конкретизации, — онтологическую роль, которая уточняет смысл фундаментальной возможности, смысл, незримый в этих условиях.

Отношение к другому осуществляется не вне мира, но оно ставит мир, которым обладает, под вопрос. Отношение к другому, трансценденция, заключается в умении сообщить о мире Другому. Однако язык осуществляет изначальное обобществление, связанное с обладанием и предполагающее экономику. Универсальность, которую вещь получает благодаря слову, вырывающему ее из состояния *hic et nunc*, в этической перспективе языка лишается своего таинства. *Hic et nunc* само восходит к обладанию, где схвачена вещь, а язык, указывающий на нее другому, выступает как исконное отчуждение собственности, как самое первое дарение. Всеобщность слова созидает общий для всех мир. Этическое событие, лежащее в основании обобщения, является сущностной интенцией языка. Отношение к другому не только стимулирует, порождает обобщение, давая повод и возможность для его возникновения (этого никто и никогда не оспаривал): оно само есть это обобщение. Обобщение — это универсализация, однако универсализация — это не вход чувственно воспринимаемой вещи в *no man's land* идеала; она не предстает сугубо негативной, как бесплодное отрицание: она предлагает мир другому. Трансценденция — это не видение Другого, а изначальное дарение.

Язык не выносит вовне предсуществующее во мне представление — он делает общим мир, до сих пор принадлежавший мне одному. Язык осуществляет вхождение вещей в новую сферу, где они получают наименования, становясь понятиями; это — первое действие, возвышающееся над трудом, действие без действия, даже если речь требует усилия, если язык, будучи воплотившейся мыслью, включает нас в мир, в деятельность, полную риска и непредсказуемых событий. Он в каждое мгновение превосходит труд великодушным даром, в который превращает сам труд. В исследованиях, где язык рассматривается в качестве разумной деятельности наряду с любой другой, не принимается во внимание это приношение мира, приношение содержаний, отвечающее лицу другого или вопрошающее его и только открывающее путь к разумению.

«Видение» лица неотделимо от этого приношения, каковым является язык. Видеть лицо значит говорить о мире. Трансценденция является не точкой зрения, а первичным этическим жестом.

Д. Мир феноменов и выражение

1. Отделение — это экономика

Говоря отвлеченно об отделении, мы не превращаем конкретный образ пространственного промежутка, соединяющего свои крайние точки с помощью того самого пространства, которое их разделяет, в абстрактную формулировку. Отделение выступает вне этого формализма — как событие, которое, совершившись, не тождественно своей противоположности. Отделиться, выйти за рамки тотальности значит находиться в определенном месте, в доме, жить экономически. «Где-то» и дом выражают эгоизм, изначальный способ бытия, в ходе которого осуществляется отделение. Эгоизм — это онтологическое событие, действительный разрыв, а не мечта, не тень на поверхности бытия, которую можно рассеять. Разрыв тотальности может происходить только в содрогании эгоизма, который не является ни иллюзией, ни подчинением какой бы то ни было тотальности. Эгоизм есть жизнь, жизнь чем-то, или наслаждение. Наслаждение, открытое стихиям, которые поддерживают его и в то же время, сталкивая в «никуда», угрожают ему, удаляется от них в жилище. Какое множество противоположных движений: погруженность в стихию, предвещающая интериорность: счастливое и полное нужды пребывание на земле; время и сознание, разжимающие тиски бытия и обеспечивающие господство в мире, — все это соединяется в телесном бытии человека; нагота и бедность, подвергающиеся безымянному внешнему воздействию тепла и холода, но при этом — сосредоточение внутри дома, «у себя», и, отсюда — труд и обладание. Обладание в действии сводит к Самотождественному то, что первоначально выступает в качестве иного. Экономическое существование (так же, как животное существование), несмотря на вызванное им к жизни бесконечное расширение потребностей, пребывает в Самотождественном. Его движение центростремительно.

Но разве деятельность не выводит вовне эту интериорность? Разве не удастся ей просверлить кору в состоявшемся отделении? Разве действия, жесты, приемы, изобретенные и используемые инструменты ничего не говорят о их создателе? Разумеется, говорят, но только если они обретают языковые значения, образовавшиеся за пределами их деятельности. Опираясь только на свою деятельность, «я» не может выйти вовне; оно возвращается или же застывает там, как если бы оно не взывало к иному и само не отвечало ему, а укрывалось в своей деятельности, стремясь к комфорту, уюту, забвению. Смысловые линии, которые деятельность проводит внутри материи, тут же становятся расплывчатыми, как если бы деятельность, преследуя собственные цели, не интересовалась тем, что

находится вне ее самой, не уделяла этому никакого внимания. Взявшись за дело, я сделал много такого, о чем и не помышлял, — результат складывается и из брака в трудовом процессе. Рабочий не держит в своих руках все нити собственной деятельности. Он проецирует себя вовне с помощью действий, в каком-то смысле уже не удавшихся. Создавая произведения, он создает знаки, но расшифровать их можно и без его помощи. Если он участвует в расшифровке, то обращается к слову. Таким образом, продукт труда не есть неотчуждаемая собственность, он может быть узурпирован другим. Судьба продуктов труда не зависит от «я», они вступают во взаимодействие с другими продуктами труда: их можно обменивать, они существуют в анонимном мире денег. Интеграция в сферу экономики не затрагивает интериорность, из которой произведения берут начало. Эта внутренняя жизнь не умирает, не сгорает мгновенно, но она не узнает себя в существовании, которое ей предписывается в мире экономики. Об этом свидетельствует осознание человеком тирании со стороны Государства. Оно призывает его к свободе, которую тут же попирает. Государство, реализующее свою сущность через произведения, продукты труда, соскальзывает на путь тирании и вычеркивает мое имя из этих произведений: опосредованные экономической необходимостью, они возвращаются ко мне неузнанными. Если исходить из произведения, то я — только его производное, вдобавок я в нем скорее предан, чем выражен.

Я не проделываю далее отверстия в изоляции, примыкая к другому через его произведения, которые, как и мои, отданы анонимному миру экономической жизни, где я выступаю обособившимся, эгоистом, посредством труда и обладания идентифицируя себя в различном как Самотождественного. Другой заявляет о себе, но не предстает передо мной. Его символизируют произведения. Символизм жизни и труда выражается в том весьма своеобразном смысле, который обнаружил Фрейд во всех наших сознательных проявлениях и сновидениях и который составляет сущность и изначальную природу всякого знака: обнаруживая, он одновременно скрывает. В этом смысле знаки конституируют и защищают мой внутренний мир. Выражать себя в жизни, в своих произведениях означает именно отказываться от самовыражения. Труд остается экономическим. Он исходит из дома и в дом возвращается: это путь Одиссея, когда выпадающие в мире приключения — лишь события на обратном пути. Разумеется, в абсолютном плане истолкование символов может стать разгадыванием интенций, однако в этот внутренний мир мы проникаем как взломщики, не удостоверившись в том, что в нем никого нет. Это — отсутствие, которому может положить конец лишь слово, если оно очищено от всевозможных лингвистических наслоений.

2. Произведение и выражение

Вещи проявляют себя, отвечая на вопрос *quid* [64], по отношению к которому они имеют смысл. Этот вопрос требует нераздельных существительного и прилагательного. Подобному стремлению отвечает содержание понятия (будь оно чувственным или интеллектуальным), его «понимание». Автор произведения, если рассматривать его по отношению к произведению, будет выступать только в качестве содержания. Это содержание нельзя оторвать от контекста, от системы, в которую включены произведения; оно отвечает на вопрос самим своим местом в системе. Спрашивать «что?» значит спрашивать «в качестве чего?»: это значит не принимать проявление за таковое.

Но вопрос, задающийся относительно quid, бывает задан кому-то. Тот, кто должен на него отвечать, уже давно предстает отвечающим на вопрос, предваряющий любое вопрошание о сущности (quiddite). В действительности «кто это?» не является вопросом и не довольствуется знанием. Тот, кому адресован вопрос, уже представлен, не будучи содержанием. Он предстает в качестве лица. Лицо не является модальностью сущности, ответом на вопрос; оно коррелятивно тому, что предшествует любому вопрошанию. Тот, кто предшествует любому вопрошанию, в свою очередь, не является ни вопрошанием, ни априорным знанием; он есть Желание. «Кто», коррелятивный Желанию, «кто», которому задается вопрос, в метафизике является «понятием» столь же основополагающим и универсальным, что и сущность, и бытие, и сущее, и категории.

Конечно, «кто» это в большинстве случаев «что». Спрашивают: кто такой господин X? — и получают ответ: он председатель Государственного Совета, или: это господин Такой-то. В ответе речь идет о сущности, она соотносится с системой отношений. Ответом на вопрос «кто?» служит присутствие не поддающегося определению сущего, который предстает, не соотносясь ни с чем, и при этом отличается от любого другого сущего. Вопрос «кто?» предполагает лицо. Понятие лица отличается от любого представленного содержания. Если вопрос «кто?» не вопрошает в том же смысле, что и вопрос «что?», то это потому, что то, о чем спрашивают, и тот, кого спрашивают, совпадают. Обращаться к лицу значит задавать вопрос «кто?» лицу, которое само и есть ответ на данный вопрос. Отвечающий и то, что отвечают, совпадают друг с другом. Лицо, будучи по существу выражением, формулирует первые слова: означаемое возникает в начале знака, как глаза, которые смотрят на вас.

«Кто?» деятельности не выражен в деятельности, он в ней не представлен, он не присутствует при собственном проявлении, а всего лишь обозначен там знаком в системе знаков, то есть как существо, которое проявляет себя именно в качестве отсутствующего при своем проявлении: проявление в отсутствие бытия — это феномен. Когда пытаются понять человека через его произведения, он бывает скорее застигнут, чем понят. Его жизнь и его труд маскируют его. Они, будучи символами, требуют расшифровки.

Феноменальность, о которой идет речь, говорит не только об относительности познания, но и о способе бытия, где ничто не является предельным, где все есть знак, присутствие, лишенное собственного присутствия, и, стало быть, сновидение. С экстериторностью, которая не является экстериторностью вещей, исчезает символизация, вступает в силу порядок бытия, наступает день, из глубины которого уже не родится другой день. То, чего не хватает внутреннему существованию, не есть бытие в превосходной степени, продолжающее и усиливающее противоречия интериорности и ее символики: это — порядок, где все символы расшифровываются существами, предстающими абсолютным образом, то есть выражающими себя. Самотождественный не является Абсолютом, его реальность, выражающая себя в его работе, в работе отсутствует; его реальность в экономическом существовании не является тотальной.

Только соприкасаясь с Другим, я присутствую в себе самом. Это значит, что мое существование конституируется в мышлении других. Так называемое объективное существование, которое отражается в мышлении других и благодаря которому я что-то значу в мире, в Государстве, в истории, в тотальности, не выражает меня, а как раз скрывает. Лицо, которое я принимаю, дает мне перейти от феномена к бытию в ином

смысле: в словесном общении я предстаю перед вопрошанием Другого, и неотложность ответа — острый момент присутствия — делает меня способным на ответственность; становясь ответственным, я обретаю свою высшую реальность. Это предельное внимание не является актуализацией того, что пребывало в состоянии возможности, поскольку оно немислимо без Другого. Быть внимательным означает избыток совести, что предполагает зов Другого. Быть внимательным значит признавать господство Другого, получать от него повеления, или, точнее, получать от него повеление, призывающее повелевать. Мое существование как «вещь в себе» начинается с присутствия во мне идеи Бесконечного, когда я в себе ищу мою высшую реальность. Однако это отношение заключается в том, чтобы служить Другому.

Смерть не может стать таким господством. Всегда — в будущем, всегда непознаваемая, она служит причиной страха или бегства от ответственности. Мужество существует вопреки ей. Мужество сопряжено с идеалом — оно заставляет меня жить. Смерть, являясь источником всех мифов, предстает лишь в другом, и только в нем она напоминает мне о высшем назначении — о моей ответственности.

Чтобы полнота удовлетворения обнаружила свой феноменальный характер, свое несоответствие абсолюту, недостаточно заменить удовлетворение неудовлетворенностью. Неудовлетворенность все еще существует в горизонте тотальности — как нужда, предвосхищающая в потребности свое удовлетворение; так, люмпен-пролетарий жаждет лишь комфорта жизни буржуа и его филистерского кругозора. Полнота удовлетворения выявляет свою феноменальность, когда возникает экстериторность, которой чужда пустота, свойственная удовлетворенным или подавленным потребностям. Она выявляет свой феноменальный характер, когда эта экстериторность — несоизмеримая с потребностями — разрывает интериторность в силу самой несоизмеримости. Тогда интериторность обнаруживает свою недостаточность, притом эта недостаточность не говорит о каком-либо ограничении, налагаемом самой этой экстериторностью; недостаточность интериторности не превращается тотчас же в потребности, предчувствующие свое удовлетворение или страдающие от его неполноты; в горизонтах, обозначенных потребностью, не протупает вновь прерванная интериторность. Такого рода экстериторность обнаруживает недостаточность отдельного бытия — недостаточность без возможного удовлетворения. Речь идет не только о фактической удовлетворенности: это — вне перспективы удовлетворенности либо неудовлетворенности. Экстериторность, чуждая потребностям, выявила бы только недостаточность, полную самой этой недостаточности, а не надежды; она бы выявила дистанцию, более значимую, чем прикосновение, не-обладание, более ценное, чем обладание; голод, утоляемый не пищей, а самим голодом. Речь идет не о некоей романтической мечте, а о том, что с самого начала данного исследования было представлено как Желание. Желание не тождественно неудовлетворенной потребности, оно находится по ту сторону удовлетворения и неудовлетворения. Его реализует отношение к Другому, или идея Бесконечного. Каждый может его испытать в том странном желании Другого, которое никак не связано со сладострастием; последнее не может ни увенчать его, ни удовлетворить, ни унять, ни притупить. Благодаря этому отношению человек, вырвавшийся из объятий стихии, сосредоточившийся в доме, получает представление о мире. Человека, благодаря присутствию перед лицом Другого, не вводит в заблуждение собственное победное шествие в качестве живущего на земле; он, в отличие от животного,

способен познать разницу между бытием и феноменом.

осознать свою феноменальность и недостаточность своей полноты, недостаточность, не переходящую в потребность: она не может быть восполнена, поскольку находится по ту сторону и полноты, и пустоты.

3. Феномен и бытие

Явление экстерности, обнаруживающее недостаточность суверенной интерности отдельного бытия, не помещает интерность в тотальность в качестве части, ограниченной другой частью. Мы вступаем в сферу Желания и отношений, которые не могут быть сведены к тем отношениям, что управляют тотальностью. Противоречие между свободной интерностью и призванной ее ограничивать экстерностью разрешается в человеке, открытом научению.

Научение — это общение, в ходе которого учитель может сообщить ученику то, чего ученик еще не знает. Учитель не прибегает к маевтике, но по-прежнему стремится заронить в «я» идею бесконечного. Идея бесконечного предполагает идею души, способной содержать в себе больше того, что она может почерпнуть из самой себя. Она говорит о внутреннем бытии, способном вступать в связь с тем, что находится вовне, и которое не принимает свое внутреннее содержание за бытие в его тотальности. Вся настоящая работа направлена исключительно на то, чтобы представить духовное в этом картезианском плане, который предшествует плану сократическому. Ведь сократовский диалог заранее предполагает людей, уже готовых к дискурсу и, следовательно, принявших его правила, — тогда как научение ведет к логическому дискурсу без риторики, без лести, соблазна и, стало быть, насилия, сохраняя интерность того, кто согласился на общение.

Человек, живущий наслаждением, замкнувшийся в своем внутреннем мире и упрочивающий свою отделенность, может игнорировать собственный феноменальный характер. Такое незнание не говорит об ущербности сознания — оно является платой за отделение. Отделение как разрыв причастности было выведено из Идеи Бесконечного. Поэтому она является также отношением, существующим над неизмеримой бездной этого отделения. Если отделение можно охарактеризовать через наслаждение и экономику, это объясняется тем, что суверенность человека ни в коем случае не является оборотной стороной отношения к Другому. Отделение не сводится к простому аналогу отношения, Отношение к Другому не обладает тем же самым статусом, что отношения, доступные объективирующему мышлению, или отношение, где различие терминов означает одновременно связь между ними. Отношение между Я и Другим не имеет той структуры, какую формальная логика видит в любых отношениях. Его понятия абсолютны, не зависят от отношений, в которых они находятся. Отношение к Другому является единственным отношением, где с формальной логикой может произойти подобное. Отсюда становится понятным, что идея бесконечного, требующая отделения, в этом своем требовании доходит до радикального атеизма, в котором она может просто-напросто утратить себя. Забвение трансценденции в отдельном бытии происходит не случайно — возможность этого забвения является необходимым условием отделения. И дистанция и интерность полностью

сохраняются при возобновлении отношения, и когда в чуде научения открывается душа, научение оказывается столь же подлинным, что и свобода, которой обладают и учитель, и ученик, — хотя при этом отдельный человек и выходит за пределы сферы экономики и труда.

Мы уже говорили, что момент, когда отдельное бытие обнаруживает себя, себя не выражая, когда оно появляется, отсутствуя в своей явленности, — этот момент достаточно точно соответствует смыслу феномена. Феномен — это бытие, которое является, но остается отсутствующим: не видимость, а реальность, которой недостает реальности, еще бесконечно удаленная от своего бытия. В произведении мы угадываем чью-то интенцию, но судим о ней заочно. Бытие не устремилось на помощь самому себе (как об этом говорит Платон по поводу записанной речи), собеседник не присутствовал при своем обнаружении (*révélation*). Мы проникли в его внутренний мир, но сделали это в его отсутствие. Мы восприняли его как доисторического человека, оставившего нам свой топор и свои рисунки, но отнюдь не слова. Все происходит так, как если бы слово, которое может лгать и утаивать, было абсолютно необходимо для освещения деталей личного дела и выявления улик, как если бы только слово могло ассистировать судьям и представлять обвиняемого, как если бы только благодаря слову разнообразные конкурирующие возможности символа — символа действующего в тишине, в сумерках, — могли прийти к соглашению и привести к рождению истины. Бытие — это мир, в котором говорят и о котором говорят, а общество — присутствие бытия.

Бытие, вещь в себе, не является в отношении к феномену тем, что сокрыто. Его присутствие предстает в слове. Полагать вещь в себе сокрытой означало бы предположить, что по отношению к феномену она то же, что феномен по отношению к видимости. Истина разоблачения (*du dévoilement*) — не более чем истина феномена, скрытого за видимостью. Истина вещи в себе не обнаруживает себя. Вещь в себе выражает себя. Выражение же говорит о присутствии бытия и делает это отнюдь не путем простого устранения покрова феномена. Оно, как таковое, есть присутствие лица и, следовательно, призыв и обучение, вступление в отношение к «я» — этическое отношение.

Далее, выражение не выявляет присутствия бытия, идя от знака к означаемому. Оно представляет означающего. Означающий, тот, кто полагает знак, не является означаемым. Знак как таковой мог возникнуть только в обществе означающих. Означающий, следовательно, должен представить сам себя до всякого знака — должен представить лицо.

Слово — это, действительно, весьма специфическое проявление: оно не идет от знака к означаемому и означаемому. Слово позволяет отомкнуть то, что любой знак закрывает в тот момент, когда пролагает путь, ведущий к означаемому, давая означаемому присутствовать при этом проявлении означаемого. Этим присутствием измеряется избыточность устной речи по отношению к речи письменной, ставшей знаком. Знак — это безмолвный язык, язык прерванный. Язык не сводит символы в систему — он их расшифровывает. Однако в той мере, в какой это подлинное проявление Другого уже состоялось, в какой сущий предъявил себя и устремился себе на помощь, все другие знаки — не только словесные — могут выступать в качестве языка. Само же слово, напротив, не всегда встречает прием, какой следовало бы оказывать ему в качестве слова, поскольку оно

предполагает и не-слово и способно к выражению так же, как инструменты, одежда, жесты. Своим способом выражения, стилем слово обозначает, выступая как деятельность и как результат деятельности. Со словом как таковым, в его чистоте, оно соотносится так, как почерк, рассматриваемый графологом, — с письменным текстом. Слово в качестве деятельности обозначает, — как это делают домашняя обстановка или инструменты. Оно не обладает ни совершенной прозрачностью, с какой взгляд устремляется навстречу взгляду, ни абсолютной искренностью отношения лицом-к-лицу, содержащегося в глубине любого слова. Меня нет в этом моем слове-деятельности, как нет меня и во всех произведенных мною вещах. Однако я остаюсь неиссякаемым источником этой вечно возобновляющейся деятельности по расшифровке. И это возобновление и есть именно мое присутствие, мое ассистирование самому себе.

Существование человека остается феноменальным, поскольку оно интериорно. Язык, благодаря которому человек существует для другого человека, — это для него единственная возможность такого существования, которое значительнее внутренней жизни. Тот избыток, который содержит язык по сравнению со всеми произведениями и трудами человека, выражающими и представляющими его, является показателем того, как далеко ушел живой человек от человека мертвого: хотя последний — единственный, кого признает история, поскольку объективно она имеет дело с ним, через его труды, его наследие. Между замкнувшейся в своей интериорности субъективностью и субъективностью, недопонятой в истории, существует содействующая субъективность, которая говорит.

Возвращение от мира знаков и символов, мира феноменального существования к однозначному бытию заключается не в том, чтобы интегрироваться в некое целое, каким его видят мыслители и формируют политики. В этом случае независимость отдельного бытия оказывается утраченной, непризнанной, подавленной. Возвратиться к бытию, направленному вовне, к бытию, имеющему однозначный смысл, то есть не скрывающему никаких иных значений, значит вступить в открытость отношения лицом-к-лицу. Речь идет не об игре зеркальных отражений, а о моей ответственности, то есть о существовании, уже связанном обязательствами. Ответственность переносит центр тяжести отдельного бытия вне его. Преодоление феноменального, или внутреннего, существования состоит не в том, чтобы получить признание со стороны Другого, а в том, чтобы предложить ему собственное бытие. Быть в себе значит выражать себя: это уже значит служить другому. Основой выражения является доброта. Быть как'авто значит быть добрым.

Раздел III. Лицо и экстериорность

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 осязающей 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 осязающем 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 которого 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 y a 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 насмехался 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 Тожественному. Оно и в отношении остается абсолютным. Это — конец солипсистской диалектики сознания, всегда подозревающего, что оно находится в плену у Тожественного. 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 Тожественного, 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 Самождественного. 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 экстериторность Другого по отношению к Самождественному, невзирая на это отношение. Так что здесь осуществляется связь, аналогичная онтологическому доказательству: а именно, экстериторность 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 экстериторности), 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 ил 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 непроизвольного», — 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 изначальным 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 «иного». 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 сомнение. 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 межличностности

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 насилую 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 нисколько не схожа с неподвижной вечностью, или у Хайдеггера, у которого возможность как *ἄντις* [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 примет 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 экстериторности. 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 заключает 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 красою, 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 рефлексивность) 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 возможность 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 немислимо 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 распыляется 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, истекает 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 насмеются 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. Надежде 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 плодовитость 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.

Раздел IV. За пределами лица

А. Двойственность любви

Отношение к Другому не отменяет отделения. Это отношение возникает не внутри тотальности и, объединяя Я и Другого, не утверждается в ней. Далее, позиция «лицом-к-лицу» не предполагает существования универсальных истин, в которых могла бы раствориться субъективность и созерцания которых было бы достаточно, чтобы Я и Другой вступили в отношение общности. Что касается последнего, то здесь, скорее, следует утверждать обратное: отношение между Я и Другим начинается там, где существует неравенство субъектов, где один из них трансцендентен по отношению к другому, где инаковость не определяет другого формально как инаковость В по отношению к А, следуя просто из самоидентичности В, отличной от самоидентичности А. Здесь инаковость Другого не является следствием его самоидентичности — она ее конституирует: Другой есть Другой. Другой в качестве «иного» существует в измерении высоты и унижения — блистательного унижения: он имеет облик бедняка, чужестранца, вдовы, сироты, но одновременно и лик господина, призванного жаловать мне свободу и подтверждать ее. Неравенство не обнаруживается третьим лицом, которое бы вело нам счет. Оно как раз означает отсутствие третьего лица, способного объять меня и Другого таким образом, чтобы изначальная множественность была констатирована в самой образующей ее позиции «лицом-к-лицу». Она возникает для множества единичностей, а не для сущего, внешнего по отношению к этому множеству и ведущего ему подсчет. Неравенство коренится в этой невозможности существования внешней точки зрения, которая могла бы только уничтожить его. Складывающееся отношение — отношение научения, господства, транзитивности — есть язык, и оно возникает исключительно применительно к говорящему, который, следовательно, сам предъявляет себя как лицо. Язык не добавляется к безличностному мышлению, господствующему над Самотождественным и Другим; безличностное мышление образуется в ходе движения от Самотождественного к Другому — следовательно, в языке межличностном, а не только в безличностном. Общий для собеседников порядок возникает благодаря позитивному акту, который для одного из них состоит в том, чтобы отдать свой мир, свое владение другому; либо благодаря такому позитивному акту, в котором один оправдывается в своей свободе перед лицом другого, то есть путем апологии. Апология не является слепым утверждением «я» — она уже взывает к другому. Она, в своей непреодолимой двухполюсности, — изначальный феномен разума. Собеседники как уникальности, не сводимые к понятиям, которые они образуют в ходе передачи друг другу своих миров либо ставя свой мир под юрисдикцию Другого, руководят общением. Разум предполагает эти уникальности, или зги единичности, не в качестве индивидов, которых можно концептуализировать, лишить их особых черт ради их идентичности, а именно в качестве собеседников, в качестве незаменимых, единственных в своем роде сущих, в качестве лиц. Различие между двумя утверждениями: «разум создает отношения между Я и Другим» и «научение Я Другим создает разум», — не является чисто теоретическим. Осознание тирании Государства — будь оно даже разумно устроенным — делает актуальным это различие. Разве безличный разум, к которому восходит человек с помощью

третьего вида познания, выводит его за пределы Государства? Разве он защищает его от любой формы насилия? Разве заставляет его признать, что это принуждение стесняет в нем его животное начало? Свобода «я» не является ни произволом отдельного человека, ни согласием отдельного человека с разумным, универсальным законом, принудительным для всех.

Произвольная свобода прочитывает упрек в свой адрес в глазах, смотрящих мне в лицо. Она апологетична, то есть обращается уже из своего «я» к суду другого, который сама поддерживает и который, таким образом, не может ранить ее своим ограничением. Так свобода обнаруживает свою оппозиционность понятийности, для которой любая инаковость является оскорблением. Свобода не является урезанной, или, как принято говорить, конечной, *causa sui*. Поскольку, в случае ее частичного отрицания, она оказалась бы полностью уничтоженной. Так как моя позиция является апологетической, мое бытие не может явить себя в своей реальности: оно не равно своей явленности в сознании.

Однако мое бытие тем более не является тем, чем я являюсь для других с точки зрения безличного разума. Если «я» свести к его роли в истории, оно останется в той же мере непризнанным, в какой было ложным, являя себя в собственном сознании. Существование в истории заключается в том, чтобы вывести мое сознание за пределы моего «я» и разрушить мою ответственность.

Человеческая бесчеловечность, когда сознание находится за пределами «я», коренится в осознании насилия — внутри «я». Отказ от своей пристрастности как индивида осуществляется как бы силой тирании. Однако, если пристрастность индивида, понимаемая как сам принцип его индивидуации, является одновременно и принципом отсутствия связности, то с помощью какого волшебства простое сложение бессвязностей может привести к рождению связного безличного дискурса, а не к беспорядочному гомону толпы? Ведь моя индивидуальность это нечто совсем иное, чем та животная пристрастность, к которой попытались бы добавить разум, выведенный из противоречий враждебных друг другу сил, свойственных животному началу. Своеобразие моей индивидуальности существует на уровне ее разума, она — апология, то есть личностный дискурс «я», обращенный к другим. Мое бытие творит себя, творя себя в дискурсе для других, оно есть то, что обнаруживает себя перед другим и вместе с тем участвует, присутствует в собственном проявлении. Я существую в истине, созидая себя в истории, под знаком приговора, который выносится в моем присутствии, то есть оставляя за мной слово. Выше мы показали, что этот апологетический дискурс получает свое завершение в доброте. Отличие между «явить себя в истории» (без права на слово) и «явить себя другому, присутствуя в момент собственной явленности». есть вместе с тем отличие моего политического бытия от бытия религиозного.

В моем религиозном бытии я пребываю в истине. Делает ли невозможной эту истину насилие, вводимое в бытие смертью?

Не заставляет ли насилие со стороны смерти умолкнуть субъективность, без которой истина не могла бы ни заявить о себе, ни вообще существовать, — или, если прибегнуть к слову, столь часто используемому в данном исследовании, охватывающему понятия «являть себя»

и «быть», — без которой истина не могла бы производить себя? Разве что субъективность могла бы не только согласиться на молчание, возмущенная насилием разума, повергающим апологию в безмолвие, но и без всякого насилия отказаться от самой себя, добровольно остановить апологию — и это не было бы ни самоубийством, ни смирением: это была бы любовь. Подчинение тирании, покорность всеобщему закону, даже разумному, но останавливающему апологию, скомпрометировало бы истину моего бытия.

Теперь нам следует определить тот план, который одновременно и предполагает и трансцендирует эпифанию Другого в лице, план, где «я» обретается вне смерти и оказывается выше возврата к себе.

Это — план любви и плодovitости, где субъективность полагает себя в зависимости от этих феноменов.

А. Двойственность любви

Метафизическое событие трансценденции — приятие Другого и гостеприимство, Желание и язык — не совершается как любовь. Однако трансценденция дискурса связана с любовью. Мы покажем, каким образом через любовь трансценденция распространяется одновременно и дальше, и ближе, чем язык.

Имеет ли любовь иное назначение, кроме того, что выражено словом «личность»? У личности есть в этом отношении привилегия: любовное устремление бывает направлено на Другого, на друга, ребенка, брата, возлюбленную, родителей. Однако вещь, абстракция, книга также могут быть предметами любви. Ибо в сущностном своем аспекте любовь как трансценденция устремляется к Другому, выводит нас за пределы имманентности: она обозначает движение, посредством которого бытие ищет то, с чем оно связало себя еще до того, как начало поиск, и вопреки экстериторности, где оно это находит. Полный риска поиск оказывается и предопределением, выбором того, что не было избрано. Любовь как отношение к Другому может сводиться к этой врожденной имманентности, лишаться трансценденции, стремиться исключительно к бытию, имеющему с ней одну природу, к родственной душе, представлять как кровосмешение. Приведенный в «Пире» Платона миф Аристофана о том, что любовь соединяет две половины ранее единого существа, толкует это рискованное событие как возвращение к своей первоначальной природе. Наслаждение как бы подтверждает такое толкование. Оно выводит на свет двойственность события, происходящего на грани между имманентным и трансцендентным. Это желание — все возобновляющееся, нескончаемое движение к будущему, которое — все еще не-будущее — разбивается, удовлетворяется как самая эгоистическая, самая жестокая из всех потребностей. Как если бы безмерная отвага трансценденции любви оплачивалась ценой отбрасывания ее по сю сторону потребности. Однако даже это по сю сторону, в силу глубин постыдного, к которым оно ведет, в силу тайного воздействия, оказываемого им на все возможности бытия, свидетельствует об исключительной отваге. Любовь остается превращенным в потребность отношением к другому; эта потребность предполагает еще тотальную трансцендирующую экстериторность другого, любимого. Но любовь устремляется и за пределы того, кого она любит. Вот почему от лица исходит едва заметный свет, идущий

с «той стороны», со стороны того, чего еще нет, из будущего, которое все еще не будущее и находится дальше всего возможного. Любовь, будучи наслаждением тем, что трансцендирует, почти противоречивым, не говорит о себе правду ни на языке эротики, где она понимается как чувство, ни на языке духовности, возвышающем ее до жажды трансцендентного. Возможность Другого представлять в качестве объекта потребности, сохраняя при этом свою инаковость, или возможность иметь в своем распоряжении Другого, располагаться одновременно и по эту и по ту сторону дискурса — такая позиция по отношению к собеседнику, которая достигает и превосходит его, эта одновременность потребности и желания, вожеления и трансценденции, соприкосновение благовидного и постыдного составляют самобытность эротики, в этом отношении преимущественно двусмысленной.

Б. Феноменология эроса

Любовь обращена к Другому, она нацелена на него в его слабости. Слабость не является здесь низшей ступенью какого-либо свойства, относительным недостатком определения, общего для «я» и для Другого. Предшествующая проявлению свойств, она характеризует самое инаковость. Любить значит тревожиться за другого, быть подмогой в его слабости. В этой слабости, как в лучах солнца, предстает Любимый, Любимая. Эпифания Любимого — женское начало — не добавляется к объекту и к Ты, заранее данным или встретившимся в среднем роде (единственный род, который признает формальная логика). Эпифания Любимой составляет единое целое с ее свойством нежности. Феномен нежности состоит в исключительной хрупкости, в незащищенности. Нежность проявляется на грани между бытием и небытием как мягкое тепло — когда бытие растворяется в сиянии, как «слабый румянец ланит» нимф в «Послеполуденном отдыхе Фавна», который «парит в воздухе, застывшем в глубоком сне», — лишаясь индивидуальных черт и освобождаясь вообще от собственной тяжести бытия, обессилевшая, мимолетная, уходя в себя в самой своей явленности [89]. В этом бегстве Другой остается Иным, чужим в мире, слишком грубом, слишком оскорбительном для него.

И однако эта чрезмерная хрупкость сама располагается на грани «бесцеремонного», «откровенного», на грани «лишенной смысла» грубой плотности, непомерной сверхматериальности. Превосходная степень лучше всяких метафор выражает пароксизмы материальности. Сверхматериальность не означает ни простого отсутствия человека среди нагромождения скал и песков какого-нибудь лунного пейзажа, ни материальности, переполнившей самое себя, зияющей сквозь свои распавшиеся формы, предстающей в руинах и язвах: она свидетельствует о выставленной напоказ наготы избыточного присутствия, идущего из некоей лад и, оставляющего за собой искренность лица, — одновременно оскверняющая и оскверненная, словно она нарушила некий тайный запрет. Скрытое по своему существу устремляется к свету, не становясь смыслом. Это не небытие, а то, чего еще нет. Речь идет не об ирреальности, открывающейся на пороге реальности в качестве возможности, которую можно постичь, и не о сокровитом, свидетельствующем о том, что с бытием произошел некий «гносеологический» казус. «Еще не быть» не означает ни того, ни другого; сокровитость — такова сущность этого отсутствия сущности. Подполье непристойностью своего существования свидетельствует о ночной жизни, которая не просто отлична от жизни дневной, будучи жизнью без дневного света: подполье не является простой интериорностью одинокой жизни в ее интимности, стремящейся выразить себя, чтобы избежать вытеснения. Оно взывает к целомудрию, которое само же осквернило, не сумев превзойти его. Тайное являет себя, не являясь, и это не потому, что оно явило бы себя либо наполовину, либо осторожно, либо смутно. Осквернение определяется именно одновременностью тайного и явного. Тайное являет себя двусмысленно. Но именно осквернение порождает двусмысленность — по существу своему эротическую, — а не наоборот. Целомудрие, непобедимое в любви, составляет ее пафос. Выставленная напоказ

чувственная нагота всегда рискует быть уличенной в бесстыдстве; однако такого риска нет, если речь идет об обычном, нейтральном восприятии наготы, которое, например, свойственно врачу при осмотре больного. То, каким образом эротическая нагота проявляет себя — предъявляет себя и существует, — дает представление об изначальных феноменах бесстыдства и осквернения. Открываемые ими моральные перспективы оказываются уже в особом измерении, которое полагает этот непомерный эксгибиционизм как порождение бытия.

Отметим, между прочим, что эта глубина тайного измерения нежности не позволяет ей быть отождествленной с ласковостью, на которую она тем не менее похожа. Противоречивое, двусмысленное единство этой хрупкости и этой основательности не-значимого, основательности более весомой, чем тяжесть бесформенной реальности, мы называем женственностью.

Перед лицом этой женственной слабости позиция любящего — не просто сострадание и не безучастность: он погружается в упоение лаской.

Ласка как прикосновение — это чувственность. Однако ласка превосходит чувственное. Речь идет не о том, что она ощущает больше, чем свой предмет, что она распространяется дальше того, на что способны другие чувства, или питается чем-то высшим, неземным, сохраняя при этом в своем отношении к ощущаемому неутоленное чувство голода, направленное на пищу, которая ему обещана и дается и которая усугубляет голод, — словно ласка поддерживается собственной неутоленностью. Особенность ласки в том, что она ничем не насыщается, она домогается того, что, постоянно освобождаясь от своей формы, устремляется навстречу будущему, — все еще не наступающему, к тому, что ускользает, как если бы его еще не выло. Ласка ищет, стремится. Это интенциональность не обнаружения, а поиска, движение к невидимому. В определенном смысле ласка выражает чувство любви, но страдает от того, что неспособна мы сказать это. Она жаждет выражения — и эта жажда постоянно усиливается. Так ласка рвется за свои пределы, за пределы сущего — даже будущего, которое, именно как сущее, уже стучится в двери бытия. Возбуждающее ее желание, удовлетворяясь, вновь возрождается, питаясь в некотором роде тем, чего еще нет, и свидетельствуя о том, что чистота женственного всегда существует незапятнанной. Дело не в том, что ласка стремится овладеть чуждой ей свободой, сделать ее своим объектом или вырвать у нее согласие. Ласка ищет, независимо от согласия или сопротивления этой свободы, то, чего еще нет, то, что «меньше, чем ничто», что находится по ту сторону будущего, — в изоляции и бездействии, ничем не напоминающем бездействие возможного, того, что можно было бы предвидеть. Осквернение, сопровождающее ласку, вполне соответствует необычности такого рода отсутствия. Это отсутствие иного рода, нежели пустота абстрактного небытия: отсутствие, соотносящееся с бытием, но соотносящееся по-своему, как если бы отсутствующие измерения его «будущего» не были будущим, оставаясь все на одном уровне, в одном виде. Предвосхищение улавливает возможное; то же, что ищет ласка, не находится в плане и в свете возможного. Телесное — нежное по сути и отвечающее ласке — это не тело как объект физиолога и не собственное тело субъекта, когда он говорит «я могу»; это и не тело-выражение, помощь в собственном проявлении, то есть лицо. В ласке, в этом, с одной стороны, все еще чувственном отношении, тело уже освобождается от самой своей формы, чтобы предстать в качестве

эротической наготы. В телесном характере нежности тело лишается своего статуса сущего.

Любимая, ощущаемая, но в своей наготе остающаяся незапятнанной, по ту сторону объекта, лица и, следовательно, по ту сторону сущего, пребывает в чистоте. Женское, по сути своей одновременно и доступное насилию и неподвластное ему, «Вечно Женственное» — это девственность, или постоянно возобновляющая себя невинность, которая остается нетронутой даже в объятиях сладострастия в настоящем — будущем. Это не свобода в борьбе с поработителем, протестующая против своего овеществления и объективации: это — хрупкость на грани небытия, небытия, где пребывает не только то, что угасает и чего уже нет, но и то, чего еще нет. Непорочность остается неприкосновенной, умирая без убийства, обессиленная, укрываясь в собственном будущем, которое находится по ту сторону возможного, доступного предвидению. Рядом с ночью как анонимным шелестом il y a существует ночь эротики; за бессонной ночью скрывается ночь тайного, сокровенного, загадочного, убежище невинности, одновременно раскрываемое Эросом и отказывающее ему — тому, что иначе зовется осквернением.

Ласка не обращена ни к личности, ни к вещи. Она расточает себя в чем-то, что как бы развеивается в безличной мечте, без воли и даже без сопротивления: это пассивность, анонимность, почти животная или ребяческая, уже полностью относящаяся к смерти. Свойственная нежности воля пробивается сквозь собственное рассеивание, как если бы она была укоренена в животности, ничего не ведающей о своей смерти, погружена в обманчивую надежность стихии, принадлежала бы безмятежному детству. Вместе с тем это головокружительная глубина того, чего еще нет, того, чего нет, но подобное не-существование не имеет с бытием даже той связи, какую с ним имеют та или иная идея или проект; это — не-существование, которое ни в коем случае не претендует на изменение того, что есть. Ласка стремится к нежности, у которой нет более статуса «сущего», она вне «чисел и существ», у нее нет даже свойства сущего. Нежность означает способ, манеру держаться в *no man's land*, в промежутке между тем, что есть, и тем, чего-еще-нет. Способ, который даже не заявляет о себе как о значении, он никак не проявляет себя, он угасает и обесиливает, он — слабость Любимой, свидетельствующая об уязвимости и смертности.

Но именно потому, что нежность мимолетна и уязвима, субъект не устремляется в будущее возможного. То, чего-еще-нет, не находится в одном ряду с тем будущим, где все, что я могу осуществить, уже теснится, искрится в лучах света, требует моего предвидения, взывая к моим возможностям. То, чего-еще-нет, как раз не является возможным, находящимся просто далее других возможностей. Ласка не действует, ее нельзя понять исходя из возможного. Тайна, в которую она пытается проникнуть, не обогащает ее знанием: она разрушает отношение «я» с «я» и с «не-я». Аморфное «не-я» выносит «я» в абсолютное будущее, где оно исчезает, теряя свое значение субъекта. Ее «интенция» не устремлена более к свету, к разуму. Являясь целиком и полностью страстью, она совместима с пассивностью, страданием, изнеможением, свойственным нежности. Она умирает той же смертью, испытывает то же страдание. Будучи умилением, страданием без страдания, она утешается, находя удовольствие в страдании. Умиление — это жалость, потворствующая себе, удовольствие, страдание, ставшее счастьем, — сладострастие. В этом смысле чувственное наслаждение рождается уже в эротическом желании и остается желанием в каждое мгновение. Чувственное наслаждение не может удовлетворить желания, поскольку оно —

само это желание. Вот почему чувственное наслаждение не просто нетерпеливо — оно само нетерпение, оно дышит нетерпением, задыхаясь в нем, захваченное концом врасплох, поскольку не стремилось к концу.

Чувственное наслаждение, будучи осквернением, раскрывает сокровище как сокровище. Таким образом, это особое отношение осуществляется в условиях, которые с точки зрения формальной логики проистекают из противоречия: раскрытие не теряет при раскрытии своей тайны, сокровище не обнаруживает себя, тьма не рассеивается. Раскрытие-осквернение осуществляется в целомудрии, даже выглядя бесстыдством: раскрытое подполье не получает статуса раз-облаченного (*dévoilé*). Раскрыть здесь скорее означает совершить акт насилия, чем раскрыть тайну. Насилие не может оправиться от собственной дерзости. Стыд за осквернение заставляет опускать глаза, которые должны были бы пытливо всматриваться в то, что стало явным. Эротическая нагота говорит о том, чего нельзя высказать, но эта невысказанность неотделима от сообщения о ней — в отличие от того или иного таинственного объекта, недоступного выражению, который избегает пытающегося исказить его ясного высказывания. Здесь сам способ «высказывания» или «выражения» одновременно раскрывает и прячет, говорит и умалчивает, поддразнивает и провоцирует. «Говорение» — а не только то, что уже сказано, — двусмысленно. Двусмысленность возникает не между двумя смыслами слова, а в промежутке между слогом и отказом его произносить, между значимостью речи и не-значимостью сладострастия, прикрывающегося молчанием. Оскверняющее сладострастие слепо. Разоблачение, будучи незрячей интенциональностью, не проливает света: то, что оно раскрывает, не предстает в качестве значения и не высвечивает никаких горизонтов. Женственное — это лицо, устремленное за пределы лица. Лицо любимой не выдает тайны, которую оскверняет Эрос, — оно перестает выражать или, если угодно, оно выражает лишь этот отказ выражать, оно свидетельствует о конце дискурса и приличий, об этом резком, внезапном выключении из присутствия. В женском лице чистота выражения мутнеет из-за двусмысленности чувственного наслаждения. Выражение оборачивается непристойностью, близкой двусмысленности, которая уже почти ни о чем не говорит, превращая все в насмешку.

В этом смысле сладострастие — чистый опыт, не облакаемый ни в какие понятия, опыт, остающийся слепым. Осквернение — обнаружение скрытого как скрытого — создает модель бытия, не сводимого к интенциональности, обладающей объективирующей способностью даже на уровне практики, поскольку она не выходит за пределы «чисел и существ». Любовь не сводится к познанию, смешанному с элементами чувственного, которые открывали бы перед ней план непредвидимого бытия. Любовь ничего не познает, она не выражается в понятии, она ни к чему не приходит, у нее нет ни субъектно-объектной структуры, ни структуры отношения «ты — я». Эрос не осуществляет себя так, как осуществляет себя субъект, фиксирующий наличие какого-либо объекта, ему чуждо проецирование, устремление к возможному. Его движение заключается в том, чтобы выйти за пределы возможного.

Не-значимость эротической наготы не предшествует значению лица наподобие того, как неопределенность бесформенной материи предшествует художественным формам. Ее формы уже остались позади, она приходит из будущего — из того будущего, что находится

по ту сторону будущего, где роятся возможности, ибо целомудренная нагота лица не растворяется в эротическом эксгибиционизме. Нескромность, в которой она таинственно и молчаливо пребывает, заявляет о себе как раз через непомерность самой этой нескромности. Только бытие, обладающее чистосердечием лица, может «раскрыться» в незначимости чувственного.

Напомним моменты, связанные со значением. Первый факт значения рождается в лице. Не то, чтобы лицо обретало значение по отношению к чему-либо. Лицо значимо само по себе, его значение предшествует Sinngebung, осмысленное поведение появляется уже в его свете, оно распространяет свет там, где виден свет. Оно не требует объяснения, поскольку именно с него начинается любое объяснение. Иными словами, сообщество с Другим, которое кладет конец абсурдному шороху *il y a*, возникает не как творение Я, вкладывающего в это смысл. Чтобы феномен смысла, соответствующий интенции мышления, мог возникнуть, уже необходимо существовать для Другого — существовать, а не только творить. Бытие-для-другого не ориентирует ни на какую конечную цель, оно не содержит в себе предварительной позиции или оценки бог весть какой ценности. Быть-для-другого — значит быть добрым. Понятие Другой не содержит в себе никакого нового содержания по сравнению с понятием «я»: однако «бытие-для-другого» не является ни отношением между понятиями, совпадающими по смыслу, ни осмыслением понятия со стороны «я»; оно — моя доброта. Тот факт, что я, существуя для Другого, существую иначе, нежели существовал бы для себя, есть сама моральность. Она обволакивает со всех сторон мое познание Другого; она не выделяется из познания Другого путем оценки Другого в дополнение к изначальному познанию. Трансценденция как таковая — это «моральное сознание». Моральное сознание является осуществлением метафизики, если метафизика означает трансцендирование. В предыдущих текстах мы попытались описать эпифанию лица как источник экстерности. Первофеномен значения совпадает с экстерностью. Экстерность и есть значение. Но только лицо является экстерным в своей моральности. Лицо в этой эпифании сияет не как форма, облекшая содержание, не как образ, а как нагота первопричины, за которой ничего больше не стоит. Мертвое лицо превращается в форму, в посмертную маску, оно показывает себя вместо того, чтобы дать себя видеть, и именно поэтому не воспринимается больше как лицо.

Это же можно выразить и иначе: экстерность определяет сущее как сущее, и значение лица зависит от важнейшего совпадения сущего и означающего. Значение не добавляется к сущему. Иметь значение равносильно не предъявлению себя в качестве знака, а выражению себя, то есть предъявлению себя в качестве личности. Символизм знака уже предполагает означение выражения, лицо. Сущий предъявляет себя главным образом в лице. Всякое тело, как и лицо, как рука или пожатие плечами, способно выражать. Первейшее значение сущего — представление себя самого лично или самовыражение, свойственный ему способ непрестанно выходить за пределы своего пластического образа — конкретно зарождается как попытка тотального отрицания убийства, как постоянное сопротивление убийству Другого в качестве Другого, в жестком отпоре со стороны этих беззащитных глаз, всего, что есть самого нежного, самого откровенного. Сущий как таковой рождается только в моральности. Язык, этот источник любого значения, берет начало в головокружении от бесконечности, которое охватывает нас перед прямоотой лица и которое делает убийство возможным и невозможным.

Заповедь «не убий», само значение лица, кажется, противоположно тому таинству, которое оскверняет Эрос и которое заявляет о себе в женственности, в нежности. В лице Другой выражает свое превосходство, достоинство и принадлежность к божественному, из которого он нисходит. В его мягкости проступают его сила и его право. Слабость женственности призывает сострадать тому, чего еще, в определенном смысле, нет, презирать того, кто, открыто демонстрируя свое бесстыдство, при этом не раскрывает себя, то есть профанирует себя.

Однако неуважение предполагает лицо. Природная стихия и вещи находятся вне пределов уважения и неуважения. Чтобы обнаженность могла достичь не-значимости похоти, необходимо, чтобы лицо уже было замечено. В женском лице соединяются этот свет и эта тень. Женское начало — это лицо, где тень берет верх над светом, побеждает его. Отношение — внешне асоциальное — эроса связано, пусть негативным образом, с социальным. В таком изменении лица силой женственности — в этом искажении лица — то, что не-значимо, обретается в значимости лица. Это присутствие не-значащего в значимости лица, или то отношение не-значащего к значимости, — где целомудрие и пристойность лица находятся на грани пока еще отвергаемой непристойности, которая, однако, уже близится и расточает посулы, — является подлинным событием женской красоты, того важнейшего значения, которое красота обретает в женственности, но которое художник превращает в «изящество, лишенное силы тяготения», манипулируя холодным материалом краски или камня, где красота предстанет в виде безмятежного присутствия, свободного полета, беспричинного, не имеющего основ существования. Прекрасное в искусстве искажает красоту женского лица. Волнующую глубину будущего, того, что «меньше, чем ничто» (а отнюдь не мира), все то, о чем возвещает женская красота и что она прячет, — искусство подменяет образом. Оно являет нам прекрасную форму, в полете сведенную к самой себе и лишенную глубины. Любое произведение искусства — это картина или статуя, застывшие в мгновении или в его бесконечном повторении. Поэзия подменяет жизнь женщины ритмом. Прекрасное становится формой, облекающей равнодушную материю, а не заключающей в себе тайну.

Таким образом, эротическая нагота есть как бы значение наоборот, значение, не имеющее значения, ясность, обратившаяся в зной, а затем в ночь, выражение, переставшее выражать себя, выражающее свое отречение от выражения и от слова, выражение, погрузившееся в двусмысленность тишины, в слово, говорящее не о смысле, а о выставленности напоказ. Именно в этом состоит похотливость эротической наготы — смех, раздающийся в шекспировских шабашах ведьм, полный полунамёков, непристойностей речи; это абсолютное отсутствие серьезного, всякой возможности разговора; смех по поводу «двусмысленных приключений», когда механизм смеха не просто следует формальным условиям комического, какие, в частности, выявил Бергсон в своей работе «Смех». К этому добавляется содержание, которое отсылает нас к миру, где серьезное отсутствует абсолютно. Любимая противостоит мне не как воля, вступающая в борьбу с моей волей или подчиняющаяся ей, а, напротив, как безответственное животное начало, неспособное произносить искренние слова. Любимая, оказавшись на уровне не знающего ответственности детства, — эта кокетливая головка, эта юность, эта незамысловатая, «глуповатая» жизнь, — лишилась своего статуса личности. Лицо теряет определенность и своей безликостью, невыразительностью и двусмысленностью напоминает животное. Так

разыгрываются отношения с другим — с другим играют, как с молодым животным.

«Не-значащее» похоти не идентично тупому безразличию материи. Будучи обратной стороной выражения того, что утратило выразительность, оно тем самым отсылает к лицу. Существо, представляющее как самоидентичное в собственном лице, утрачивает свое значение по отношению к поруганной тайне и становится двусмысленным. Двусмысленность составляет эпифанию женского начала — одновременно как собеседника, соучастника и исключительно умного учителя, который так часто занимал господствующее положение в мужской цивилизации, где к женщине надлежало относиться в соответствии с незыблемыми правилами приобщенного к культуре общества. Лицо — сама откровенность и искренность — в своей женской явленности полно намеков, недомолвок. Оно исподтишка смеется над собственным выражением, не имея в виду никакого определенного смысла, посылая намеки в пустоту, свидетельствуя о существовании того, что меньше, чем ничто.

Мощь этого откровения говорит о силе отсутствия, о власти того, чего еще нет, того, что меньше, чем ничто, — дерзко вырванного из его целомудрия, из его сущности как сокрытого. то, чего еще нет, является более отдаленным, чем будущее; оно — временное и свидетельствует о ступенях «ничто». Итак, Эрос — это прорыв за пределы любого проекта, любой энергии, абсолютная нескромность, профанация, а не раскрытие того, что уже существует во всем его блеске и значении. Эрос, таким образом, выходит за пределы лица. Не то, чтобы лицо за своей благопристойностью скрывало еще что-то, маску другого лица. Непристойность эротической наготы отягчает лицо, с чудовищной силой давит на него в тени не-смысла, проецируемого на него, — не потому, что за ним должно появиться другое лицо, а потому, что сокрытое вырывается из его целомудренного состояния. Сокрытое как таковое, а не сокрытое сущее или возможность сущего; сокрытое, то, чего еще нет, следовательно, полное отсутствие сущности. Любовь не ведет ни прямыми, ни окольными путями к Ты. Она идет в другом направлении, не в том, где можно повстречать Ты. Сокрытое — никогда не сокрытое достаточно — находится по ту сторону личного, оно — как бы его обратная сторона, где свет преломляется; понятие, внешнее по отношению к игре бытия и небытия, оно — по ту сторону возможного, поскольку абсолютно неуловимо. Его способ пребывания по ту сторону возможного проявляется в не-социальном характере общения влюбленных, в их отказе заявить о себе в пылу самозабвения, в отказе, который составляет суть сладострастия, питающегося собственным голодом и, в своем головокружении, приближающегося к сокрытому, или к женственному, к не-личностному, в котором, однако, личностное не утрачивает себя.

Отношение, устанавливающееся между возлюбленными в чувственном наслаждении, не поддающееся обобщению, в корне противоположно социальному отношению. Оно исключает третьего, оно — сама интимность, одиночество двоих, закрытый, по существу своему не-публичный, союз. Женское начало — это Другой, чуждый социальности, член сообщества двоих, общества сокровенного, не прибегающего к помощи языка. Следовало бы описать характер этой интимности. Ибо беспримерное отношение, которое сладострастие поддерживает с не-значимым, образует совокупность, не сводящуюся к одному нет, — оно обладает позитивными чертами, с помощью которых, если так можно выразиться, определяется будущее и то, чего еще нет (и что не является просто-напросто сущим в его ипостаси возможного).

Невозможность сведения чувственного наслаждения к социальному феномену — не-значимость, где оно зарождается, не-значимость, которая проявляет себя в непристойности речи, стремящейся выразить сладострастие, — изолирует влюбленных, как если бы кроме них в мире никого не существовало. Это — одиночество, которое не только отвергает мир и забывает о нем. Взаимодействие в сладострастии того, кто испытывает чувство, и того, по отношению к кому испытывается чувство, огораживает, замыкает, скрепляет сообщество двоих. Не-социальность чувственного наслаждения — это, в позитивном плане, сообщество испытывающего чувство и того, по отношению к кому чувство испытывается; другой здесь не только тот, по отношению к кому испытывают чувство, — в нем тот, кто испытывает чувство, утверждает себя, как если бы одно и то же чувство было субстанциально общим для меня и для другого: однако здесь нет ничего общего с ситуацией, когда два наблюдателя имеют перед глазами один и тот же пейзаж или два мыслителя обладают общей идеей. Здесь общность не опосредуется объективно идентичным содержанием; тем более она несводима к аналогичности чувств. Общность следует из идентичности чувства. Чувственное наслаждение, будучи отношением любви «отданной» к любви «полученной», любовью любви, не является вторичным чувством, наподобие рефлексии: оно непосредственно, как спонтанное сознание. Будучи сокровенным, оно вместе с тем имеет интересубъективную структуру и не упрощается до степени единого сознания. В чувственном наслаждении Другой есть «я» и в то же время он отделен от «я». Отделенность Другого в лоне этого сообщества, основанного на чувстве, составляет специфическую черту сладострастия. Сладострастный характер чувственного наслаждения не есть укрощенная, объективно овеществленная свобода Другого; это — непокоренная свобода Другого, которую я ни в коем случае не желаю объективировать. Однако эта желанная сладострастная свобода обнаруживает себя не в ясности его лица, а в сумраке, словно в порочности, либо в том будущем, которое держится в обнаружении потаенным и в силу этого неизбежно является профанацией. Ничто не отстоит от Эроса так далеко, как обладание. Обладая Другим, я обладаю им в той мере, в какой он обладает мной; здесь я одновременно и господин, и раб. Чувственное наслаждение, казалось бы, угасает в обладании. Однако, с другой стороны, безличный характер сладострастия не позволяет рассматривать отношения между любовниками как взаимодополнение. Чувственное наслаждение имеет целью не другого, а его наслаждение, оно — наслаждение наслаждения, любовь любви другого. Поэтому любовь не представляет собой частный случай дружбы. Любовь и дружба не просто ощущаются по-разному. У них разные объекты притяжения. Дружба направлена на другого, любовь же устремлена к тому, кто не имеет структуры сущего, кому принадлежит будущее, кому предстоит явиться на свет. Я люблю, если только другой любит меня, не потому, что я нуждаюсь в признании со стороны Другого, а потому, что мое сладострастие наслаждается его сладострастием, и потому, что в этом единении, не схожем с идентификацией, в этой транссубстантивации Самотождественный и Другой не смешиваются, но именно независимо от какого бы то ни было проекта — независимо от какого-либо осознанного, продуманного намерения — дают начало новой жизни.

Если любить значит любить любовь, какую мне дает Любимая, то это значит также любить себя в любви и тем самым возвращаться к себе. Любовь в своем порыве не лишена двусмысленности: она в себе самой находит удовольствие, она — наслаждение и эгоизм двоих. Но при лом она в удовольствии удаляется от себя, она головокружительно парит над

бездной инаковости, которую никакой смысл более не может разъяснить; эта бездна выставлена напоказ, профанирована. Отношение к ребенку — желание иметь ребенка, который был бы одновременно и другим и мной самим, — вырисовывается уже в чувственном влечении и осуществляется в самом ребенке (так может осуществиться Желание, не угасающее и не ослабевающее при его удовлетворении). Мы сталкиваемся здесь с новой категорией: с тем, что находится за порогом бытия, что меньше, чем ничто, что эрос вырывает из недр своей негативности и подвергает осквернению. Речь идет о небытии, отличном от небытия тревоги, о небытии будущего, сокрытого в таинстве того, что меньше, чем ничто.

В. ПЛОДОВИТОСТЬ

Профанация, нарушающая тайну, не «раскрывает», помимо лица, другое, более глубинное, «я», которое могло бы выразить это лицо; она открывает ребенка. Благодаря тотальной трансценденции — трансценденции транс-субстанциальности — в ребенке я являюсь другим. Отцовство остается самоидентификацией, но оно является одновременно и различием в тождестве, — структура, не предусмотренная формальной логикой. В своих ранних работах Гегель утверждал, что ребенок — это родители, а Шеллинг в «Weltalter» [90], следуя требованиям теологии, выводил эти связи из идентичности Бытия. Для отца обладание ребенком не исчерпывает значения отношения, осуществляемого в отцовстве, где отец обретает себя не только в поведении ребенка, но и в его субстанции, в его единичности. Мои сыновья всегда передо мной (Исайя. 49), но они не только идут ко мне, — «всеми ими ты облечешься, как убранством...» Они — это я, чуждый самому себе. Это я, чуждый себе. Это не только мое творение, мое создание, — даже если бы я, как Пигмалион [91], увидел свое творение ожившим. Сын, которого жаждут в сладострастии, не поддается воздействию, не отвечает реальной возможности. Никакое предвидение не может его представить или, как сейчас говорят, спроектировать. Дерзновенный творческий план, отличающийся новизной, рождается в голове одиночки, и цель его — выяснить и понять. Он разрешается в свете, преобразуя внешний мир в идею. Так что возможность можно определить как присутствие в мире, который по праву превращается в мои идеи. Но чтобы, по ту сторону возможного, наступило будущее ребенка, необходима встреча с Другим в качестве женственного начала. Это отношение похоже на то, что было нами описано, когда речь шла о понятии бесконечного: я не могу сам осознать его так, как я сам осознаю светлый мир вокруг меня. Это будущее не является ни началом, о котором говорит Аристотель (меньшим, чем бытие, наименьшим бытием), ни хайдеггеровской возможностью, конституирующей само бытие и преобразующей отношение к будущему в способность субъекта. Одновременно принадлежащее и не принадлежащее мне, — моя собственная возможность, но также и — возможность Другого. Любимой, — мое будущее не укладывается в логику возможного. Отношение к такого рода будущему, не сводимое к господству над возможным. мы называем плодовитостью.

Плодовитость включает и себя дуализм Самождественного. Она не указывает на все то, что я могу постичь, — на мои возможности. Она указывает на мое будущее, которое не есть будущее Самождественного. При этом никаких новых превращений: ни истории, ни событий, которые могли бы произойти с тем, что осталось от идентичности, с идентичностью, держащейся за прочную нить, с «я», которое обеспечивало бы преемственность изменений. И тем не менее — это событие, происходящее со мной, и, следовательно, несмотря на непрерывность, мое будущее, имеющее совершенно новый смысл. Сладострастие в экстазе не лишает «я» личностного начала, оно всегда остается желанием, влечением. Оно не угасает в конце и не иссякает, порывая со своим истоком во мне, даже если и не восстанавливается полностью — во время моего старения и смерти. «Я»

как субъект и как основа возможностей не исчерпывает понятия «я», не властвует над всеми категориями, в которых выражаются субъективность, начало и идентичность. Бесконечное бытие, то есть бытие, постоянно возобновляющееся, — не способное обойтись без субъективности, поскольку без нее оно не может возобновляться, — осуществляется в качестве плодovitости.

Отношение с ребенком — то есть отношение с Другим, не власть, а плодovitость — связывает нас с абсолютным будущим, или с бесконечным временем. Другой, каким я стану, лишен неопределенности возможного, которое, тем не менее, несет на себе отпечаток неизменности «я», овладевающего этим возможным. Недетерминированность возможного не исключает повторения «я», которое, устремляясь к этому недетерминированному будущему, снова встает на ноги и, прикованное к себе, признает трансценденцию попросту иллюзорной, где свобода означает всего лишь судьбу. Различные облики, которые сменял Протей [92], не лишали его самоидентичности. В плодovitости скука от повторения проходит, в ней «я» — другой, молодой, а самость, передавшая свой смысл и свое будущее другому существу, не утрачивает себя в этом самоотречении. Плодovitость продолжает историю по ту сторону старения: бесконечное время не обеспечивает стареющему субъекту вечной жизни. Он — лучший в цепи поколений, поддерживаемый чередой юношеских лет своих детей.

В плодovitости Я преодолевает наполненный светом мир. Не для того, чтобы раствориться в анонимности *il y a*, а чтобы идти дальше, за черту света, идти куда-то в другое место. Быть на свету, видеть — то есть постигать раньше, чем постигаешь, — это еще не означает «быть бесконечно», это означает возвращаться к себе более зрелому, то есть к себе, заполненному самим собой. Быть бесконечно означает порождать себя в различных образах того «я», которое всегда у истоков и не встречает препятствий для обновления своей субстанции, даже если они следуют из самой его тождественности. Именно так определяется молодость как философское понятие. Отношение к сыну в плодovitости не замыкает нас в рамки узкого пространства света и мечты, познания и власти. Оно свидетельствует о времени абсолютно другого — об изменении самой субстанции того, кто может, — о его транс-субстанциальности.

То, что бесконечное бытие не является возможностью, замкнутой в отдельном бытии, а осуществляется как плодovitость, вызывая, следовательно, к инаковости Любимой, свидетельствует о несостоятельности пантеизма. то, что в плодovitости личностное «я» обретает свой смысл, говорит о конце террора, где трансценденция освященного бесчеловечного, анонимного, нейтрального грозит личностям небытием или неистовством. Бытие проявляет себя и как множественное, и как разделенное на Самотождественное и Иное. Это — его предельная структура. Оно есть общество и, в силу этого, время. Таким образом, мы выходим здесь из парменидовской философии бытия. Философия сама является моментом этого временного свершения, словом, всегда адресованным другому. Философия, которую мы здесь излагаем, адресует тем, кто готов ее воспринять. Трансценденция — это время, она движется по направлению к Другому. Но Другой не является ее завершением: он не останавливает движения Желания. Другой, которого желает Желание, он тоже — Желание: трансценденция трансцендирует по направлению к тому, кто трансцендирует, — таково настоящее событие отцовства в транс-субстанциальности,

позволяющее превзойти простое обновление возможного при неизбежном старении субъекта. Трансценденция — то, что для другого, свойственная лицу доброта — устанавливает более глубокое отношение: доброту самого добра. Плодовитость, порождая плодовитость, осуществляет доброту — по ту сторону жертвы, предполагающей дар: дар возможности дарения, зачатие ребенка. Здесь осуществляется Желание, которое мы на первых страницах этой книги противопоставили потребности, Желание, не являющееся нехваткой, Желание, которое есть независимость отдельного бытия и его трансценденция: оно исполняется не путем удовлетворения — признавая себя таким образом потребностью, — оно трансцендирует, порождая Желание.

Г. Субъективность и эрос

Чувственное наслаждение как соединение любящего и любимой питается собственным дуализмом: одновременно слиянием и различием. Существование дуализма не означает, что в любви эгоизм любящего хотел бы в получаемой им любви видеть свидетельство своего признания. Любить, чтобы меня любили, — не является ни интенцией, ни мышлением субъекта, мыслящего свое сладострастие и, таким образом, находящегося вне единства чувства (несмотря на возможные рассудочные экстраполяции сладострастия и на жажду взаимности, направляющую влюбленных к наслаждению). Чувственное наслаждение преобразует самого субъекта, идентичность которого теперь зависит не от инициативы господства, а от пассивности получаемой любви. Любовь — это волнение и страсть, скорее постоянное приобщение к тайне (initiation), чем инициатива (initiative). Эрос нельзя понимать как некую надстройку, где индивид был бы основанием и субъектом. В чувственном наслаждении субъект ощущает себя в качестве «себя» (не в качестве объекта или темы) другого, а не только в качестве собственного «себя». Связь с плотским и нежным беспрестанно ведет это «себя» к возрождению: волнение субъекта не отступает после того, как завладело им полностью: волнение — это умиление и расслабление субъекта, о которых мужественное, героическое «я» будет вспоминать как о чем-то, что не идет ни в какое сравнение с «серьезными вещами». В эротической связи наблюдается характерный поворот субъективности, обусловленный определенной позицией, поворот мужественного и героического «я», которое, полагая себя, останавливало анонимный ход il y a и определяло открытый навстречу свету способ существования. В эротической связи разворачивается игра возможностей, какими обладает «я», и в ходе этой игры, в различных формах «я», в бытии проявляется исток. Бытие выступает здесь не как определенность тотальности, а как нескончаемое возобновление и, тем самым, как бесконечность. Однако в самом субъекте проявление истока есть начало старения и смерти, которые насмеются над властью. «Я» возвращается к себе, становится Самотождественным и, несмотря на все возобновления, оказывается в полном одиночестве, свидетельствуя о необратимости судьбы. Владение собой становится для «я» загруженностью собой. Субъект навязан себе, он — как собственность. Свобода полагającego себя субъекта не похожа на свободу существа, свободного как ветер. Она налагает ответственность — что должно казаться удивительным, поскольку ничто не противостоит свободе больше, чем несвобода ответственности. Совпадение свободы и ответственности конституирует «я» субъекта, дублируемого «собой», обремененного «собой».

Эрос освобождает «я» от этой обремененности, приостанавливая возвращение «я» к «себе». Хотя при этом «я», соединяясь с другим, не исчезает, но оно не создает и совершенного произведения, наподобие творения Пигмалиона: его произведение безжизненно, оно оставляет «я» один на один со старостью, ожидающей его в конце пути. Эрос не только выводит мышление субъекта за пределы объектов и лиц. Он устремляется к будущему, которого еще нет и которое я не только смогу ощутить — я сам стану этим будущим: это «я»

не обладает более структурой субъекта, который мог бы, как Улисс, по окончании любого путешествия возвратиться на свой остров. «Я» устремляется вперед безвозвратно и встречает «я» другого; его удовольствие и его страдание становятся удовольствием, получаемым от удовольствия или страдания другого, хотя это не симпатия и не сострадание. Его будущее не может «впасть» в прошлое с тем, чтобы его обновить, — оно остается абсолютным будущим благодаря субъективности, цель которой состоит не в сохранении представлений или возможностей, а в трансцендировании к плодovitости. «Трансценденция плодovitости» не обладает интенциональной структурой — поскольку она не коренится в собственных возможностях, — ведь к ней присоединяется инаковость женского начала: эротическая субъективность конституируется в совместном акте того, кто питает чувство, и того, на кого чувство направлено, она конституируется как «я» Другого и, тем самым, внутри отношения к Другому, внутри отношения к лицу. В этом единении обнаруживается некая двойственность: Другой предстает как переживаемый мною, как объект моего наслаждения. Вот почему эротическая любовь, как мы уже говорили, колеблется между потусторонностью желанья и посюсторонностью потребности, а наслаждение, получаемое от эротической любви, сродни другим удовольствиям и радостям жизни. Но эротическая любовь находится и по ту сторону всякого удовольствия и всякой возможности, по ту сторону борьбы со свободой Другого: ведь любящая субъективность — это сама транс-субстанциальность, и это отношение, не похожее на отношение между двумя субстанциями, и котором проявляется его надсубстанциальный характер, — разрешается в отцовстве. «По ту сторону субстанций» не предоставляет возможностей для утверждения «я», но оно и не порождает в бытии безличностное, нейтральное, анонимное — до-личностное или сверх-личностное. Это будущее все еще соотносится с личностным, от которого оно вместе с тем освобождается: это будущее — ребенок, в каком-то смысле мой ребенок, или, точнее, «я», но не «я-сам», он не вторгается в мое прошлое, чтобы слиться с ним и предначертать судьбу. Смысл субъективности плодovitости меняется. Будучи потребностью, Эрос логически связан с самоидентичным, в логическом значении слова, субъектом. Однако неизбежная соотнесенность эротического с будущим через плодovitость выявляет радикально иную структуру: субъект — это не только все то, что он будет делать, — он не поддерживает с инаковостью отношения мышления, для которого другой является темой, он не обладает структурой речи, запрашивающей другого; он будет другим по отношению к себе, и в то же время останется самим собой, но не благодаря тому, что есть нечто общее между прошлыми и новыми превращениями. Такого рода изменение и идентификация, осуществляемые через плодovitость, — по ту сторону возможного и лица — конституируют отцовство. В отцовстве желание, остающееся неутоляемым желанием — то есть добротой, — реализуется. Оно не может реализоваться путем удовлетворения. Для Желанья реализоваться означает дать жизнь существу доброму, быть добротой доброты.

Структура идентичности, которой обладает субъективность, складывающаяся исходя из Эроса, выводит нас за пределы категорий классической логики. Конечно, «я», это тождество *par excellence*, часто обнаруживалось вне тождества, «я» вырисовывалось за пределами «я». Мышление вслушивалось само в себя. Муза, гений, демон Сократа, Мефистофель Фауста говорили в глубине «я» и руководили им. Иными словами, свобода абсолютного начала обнаруживает свою покорность скрытым формам безличного и нейтрального: это и гегелевское универсальное, и социальное Дюркгейма, и управляющие нашей свободой статистические законы, и бессознательное Фрейда, и поддерживающие экзистенцию

хайдеггеровские экзистенциалы. Все эти понятия говорят не о противостоянии различных способностей «я», а о том, что за «я» находится чуждое ему начало, которое не обязательно противопоставляется «я», однако может действовать как его враг. Всем этим влияниям противостоит господин Тест [93], который хочет быть не чем иным, как Я, абсолютным истоком всех этих процессов, без того, чтобы какое-либо личностное начало или сущность диктовали ему его действия. Но если мы должны ввести понятие субъекта, отличное от этого абсолютного Я господина Теста, то оно вовсе не будет означать, что за «я» стоит другое «я», неизвестное «я» сознательному, создающее для него новые препятствия. Именно в качестве себя самого Я, через свою связь с Другим в женственном, освобождается от своей идентичности и может стать другим, опираясь на свое «я» как на начало. Под различными формами Я бытие может производить себя, бесконечно возобновляясь, — иными словами, как собственное бесконечное.

Понятие плодovitости не соотносится с объективной идеей рода, куда «я» включено по воле случая. Или, если угодно, единство рода обусловлено желанием «я», не отвергающего изначального события, в котором его бытие заявляет о себе. Плодовитость составляет часть драмы самого «я». Интерсубъективное, вытекающее из понятия плодovitости, открывает такую перспективу, в которой «я», возвращаясь к себе, освобождается от своего трагического эгоизма и вместе с тем не растворяется без следа в коллективном. Плодовитость свидетельствует о единстве, которое не противостоит множественности, а строго говоря, порождает ее.

Д. Трансценденция и ПЛОДОВИТОСТЬ

В классических концепциях идея трансценденции сама себе противоречит.

Трансцендирующий субъект трансцендирует внутри себя. Он не преодолевает себя. Если бы трансценденция вместо того, чтобы сводиться к изменению свойств, климата или уровня, коснулась самой идентичности субъекта, мы стали бы свидетелями гибели его субстанции.

Разумеется, можно задаться вопросом, не является ли сама смерть трансценденцией: разве в числе стихий этого мира — простых превращений, где изменение всего лишь трансформирует, то есть предполагает и сохраняет устойчивое понятие, — смерть не является исключительным событием становления транс-субстанциальности, которая, не возвращаясь в небытие, обеспечивает свою непрерывность иным образом, не через сохранение идентичного понятия? Однако это означало бы, что мы стремимся дать определение «проблематичному понятию» трансценденции. Это расшатало бы основания нашей логики.

Последняя основана на неразрывной связи между Единым и Бытием, связи, требующей рефлексии, поскольку мы всегда предполагаем существование в единичном существующем. Бытие как таковое для нас — монада. Плюрализм в западной философии проявляется лишь как множественность существующих субъектов. Он никогда не возникает в самом существовании этих существующих. Множественное, внешнее по отношению к существованию людей, предстает перед ведущим счет субъектом как число, оно уже включено в синтез, выраженный словами «я мыслю». Только единичность сохраняет онтологическое преимущество. Количество в любой западной метафизике вызывает чувство презрения как поверхностная категория. Трансценденция, таким образом, никогда не достигнет своей глубины. Она выступает «простым отношением» вне события бытия. Сознание выступает как сам тип существования, в котором множественность есть и, однако, в результате синтеза её больше нет; следовательно, здесь трансценденция, будучи простым отношением, — нечто меньшее, чем бытие. Объект превращается в событие субъекта. Свет — принцип сознания — делает нашим все, с чем мы сталкиваемся на своем пути. Когда познание обретает экстатичное значение, как это имеет место у Леона Брюисвика, духовное «я» полагает себя через самоотрицание. утверждает, великодушное, свою персональность, отвергая собственный эгоизм, — познание приходит в итоге к Спинозистскому единому, но отношению к которому «я» есть не что иное, как мышление. И так называемое движение трансценденции сводится к возвращению из воображаемого изгнания.

Философия становления, представляя существование в качестве времени, вместо того, чтобы считать его постоянством стабильного, пытается между тем избавиться от категории

«единого», категории, которая компрометирует трансценденцию. Бьющее ключом или проецируемое будущее трансцендирует. Не только через сознание, но и через само существование бытия. Существование освобождается от единичности существующего. Подменять Бытие Становлением значит прежде всего рассматривать бытие вне сущего. Взаимопроникновение мгновений в длительности, открытость по отношению к будущему, «бытие-к-смерти» — это средства выражения такого существования, которое не соотнобразуется с логикой единого.

Такое разделение Бытия и Единого достигается путем реабилитации возможного. Не опирающаяся более на единство аристотелевского действия возможность включает в себя множественные формы своего динамизма, до сих пор неприметные на фоне совершенного действия, а теперь более значимые, чем оно. Однако возможное тотчас же превращается во Власть и в Господство. Субъект узнает себя в том новом, что проистекает из возможного. Он находит себя в нем, он им овладевает. Его свобода пишет его историю — единую; его планы рисуют судьбу, где он одновременно и раб и господин. Существоющий остается основой трансценденции власти. В конце этой трансценденции — человек, жаждущий власти, стремящийся стать равным богу и, следовательно, обреченный на одиночество.

В «поздней философии» Хайдеггера речь идет о неспособности власти состояться в качестве монархии, обеспечить себе безраздельное господство. Свет познания и истины погружен во тьму не-знания и не-истины; власть, несущая в себе тайну, признается в собственном бессилии. Тем самым единство существующего кажется расколотым, и судьба, как блуждание, вновь насмехается над существом, которому кажется, что оно с помощью познания берет ее в свои руки. В чем заключается это признание? Утверждать, как это делает господин де Веланс в своем Введении к «Сущности Истины», что блуждание как таковое не познается, а испытывается, — значит, вероятно, просто играть словами. Человеческое бытие у Хайдеггера, понимаемое как власть, остается, по сути, истиной и светом [94]. Хайдеггер не пользуется никаким иным понятием для описания отношения к таинству помимо того, которое уже содержалось в конечном характере Dasein. Если власть — одновременно и бессилие, то это бессилие описано в его отношении с властью.

Мы попытались найти обосновывающее трансценденцию понятие бытия вне сознания и власти. Острота этой проблемы заключается в необходимости поддерживать «я» в трансценденции, с которой оно, казалось бы, было несовместимо. Разве субъект является исключительно субъектом знания и власти? Не выступает ли он субъектом и в каком-то ином смысле? Искомое отношение, где он был бы субъектом и которое удовлетворяло бы одновременно и этим противоречивым требованиям, кажется нам запечатленным в эротическом отношении.

Могут усомниться в том, что это новый онтологический принцип. Разве социальное отношение не растворяется полностью в отношениях сознания и власти? Будучи коллективным представлением, оно отличается от мышления только своим содержанием, а не формальной структурой. Сопричастие предполагает следование фундаментальным логическим законам, действующим в мире объектов, и даже у Леви-Брюля оно понимается как психологическая любознательность. Оно маскирует абсолютное своеобразие эротического отношения, которое высокомерно отсылается в область биологии.

Любопытная вещь! Сама философия биологии, освободившись от механицизма, обращается к финализму и к диалектике целого и части. То, что жизненный порыв прокладывает себе дорогу через обособление индивидов, что его траектория прерывна, — то есть что он предполагает интервалы, связанные с сексуальностью, и специфический дуализм, — на все это еще не обратили должного внимания. Когда благодаря Фрейду сексуальность стала рассматриваться в плане человеческих характеристик, ее низвели до уровня поиска наслаждения; при этом никто не задумался над онтологическим значением сладострастия и связанными с ним особыми феноменами. Мы пребываем во власти удовольствия, рассуждаем с этих позиций. Однако остается незамеченным то, что эротика — понимаемая как плодovitость — делит реальность на отношения, не сводимые к отношениям рода и вида, части и целого, деятельности и бездействия, истины и заблуждения; что благодаря сексуальности субъект вступает в отношение с абсолютно другим — с инаковостью, которую нельзя постичь с помощью формальной логики, — с тем, что в этом отношении остается другим и никогда не превращается в «мое» — и что тем не менее это отношение не содержит ничего экстатического, поскольку сущность сексуального наслаждения дуалистична.

Ни знание, ни власть. В сексуальном наслаждении «другое» — женское начало — укрывается в своей таинственности. Связь с ним — это связь с его отсутствием; это — отсутствие с точки зрения познания, неизвестное; однако в сладострастии это — присутствие. Ни власть: в истоке любви, струящейся из пассивности раны, отсутствует какая бы то ни было инициатива. Сексуальность в нас не является ни знанием, ни властью: она — множественность нашего существования.

На деле эротическое отношение следует анализировать как характеристику самости «я», как субъективность самого субъекта. Плодovitость должна выступать в качестве онтологической категории. В ситуации отцовства возвращение «я» к себе самому, выражающее монистическую концепцию тождественного субъекта, полностью модифицируется. Сын — не просто мое создание наподобие стихотворения или предмета. Не является он и моей собственностью. Моя связь с ребенком не может быть описана ни в категориях власти, ни в категориях знания. Плодovitость «я» не является ни причиной, ни господством. Я не имею ребенка, мой ребенок — это я сам. Отцовство есть отношение с чуждым, который, будучи «другим», — «...ты скажешь в сердце твоём: кто мне родил их? я была бездетна и бесплодна...» (Исайя. 49. 21) — есть «я»: это отношение «я» к своему «я», которое, вместе с тем, не есть «я». В этом «я есть» бытие не является более единством, о котором говорят элеаты. В самом существовании заключены множественность и трансценденция. Трансцендируя, я не выхожу за собственные пределы, поскольку сын по не я: и в то же время я есмь мой сын. Плодovitость «я» — это сама его гран с тенденция. Биологическое происхождение данного понятия ни в коей мере не устраняет парадоксальности его значения и высвечивает структуру, превосходящую биологическую эмпирию.

Е. Родственные узы и братство

В отцовстве «я» освобождается от своего «я», не переставая при этом быть «я», поскольку «я» есть его сын.

Взаимность отцовства — родственные узы, отношение отец-сын — свидетельствует одновременно и о разрыве, и о связи.

Разрыв, отрицание отца, первые шаги, родственные узы постоянно осуществляют и повторяют парадокс сотворенной свободы. Однако в этой внешней противоречивости, в виде сына, бытие есть; оно бесконечно, прерывно, исторично и не предопределено. Прошлое в каждое мгновение воспроизводит себя, отталкиваясь от новой точки, и эту новизну не может устранить никакая непрерывность (даже та, что довлеет еще над бергсоновской длительностью). В действительности в условиях непрерывности, когда бытие несет на себе весь груз прошлого (даже если, в своем устремлении к будущему, оно должно было бы, вопреки смерти, возобновляться), прошлое ограничивает бесконечность бытия, и это ограничение выражается в его старении.

Возобновление прошлого может осуществляться в виде отсылок: Я вторит трансценденции отцовского Я, которое есть его собственное дитя, поскольку ребенок продолжает существование, которое еще длится в отце: сын есть, но это есть лишено «самостоятельности»; сын перекладывает ношу своего бытия на другого и, следовательно, разыгрывает свое бытие; такой способ существования зарождается как детство с его постоянной верой в покровительство родителей. Чтобы уяснить себе это отношение, необходимо ввести понятие материнства. Но это обращение к прошлому, с которым сын, однако, порывает, в силу собственной самости, определяет иное понятие непрерывности, способ возобновить связь с историей, которая в семье, в нации обретает конкретные черты. Специфика такого возобновления непрерывности проявляется в бунте или перманентной революции, лежащей в основании самости.

Однако отношение сына к отцу, осуществляемое через плодovitость, проявляет себя не только в связи и в разрыве, совершаемых уже обретшим существование «я» сына. «Я» получает свое единство от «я» отцовского Эроса. Отец не просто порождает сына. Быть своим сыном означает быть «я» в собственном сыне, субстанциально находиться в нем и в то же время не быть в нем идентичным образом. Весь наш анализ плодovitости направлен на то, чтобы установить эту диалектическую связь, которая удерживает два противоположно направленных движения. Сын воспроизводит единичность отца и вместе с тем остается внешним по отношению к отцу: сын — один в своем роде. Речь идет не о числе.

Каждый сын у отца — единственный, избранный. Любовь отца к сыну реализует единственно возможную связь с самым единичностью другого, и в этом смысле всякая любовь должна приближаться к отцовской любви. Но это отношение отца к сыну не складывается как счастливое присоединение к уже сформировавшемуся «я» сына. Отцовский Эрос сообщает сыну лишь его единичность — его «я» как отделение начинается не в наслаждении, а в избранности. Он единичен для себя, потому что он единичен для своего отца. Именно поэтому он, ребенок, может не существовать «самостоятельно». И поскольку сын получает свою единичность благодаря отцовскому выбору, его можно растить, им можно управлять и сам он может быть послушным; вообще становится возможным такое странное образование, как семья. Творчество противоречит свободе сотворенного, только если творчество путают с причинной зависимостью. Напротив, творчество как отношение трансценденции — союз и плодовитость — обуславливает единственность человека и его самость избранного.

Однако освободившееся от своей идентичности «я» даже в своей плодовитости не может поддерживать собственного отделения от будущего, если оно связывает себя со своим будущим через своего единственного ребенка. Ведь единственный — избранный — ребенок является одновременно и единственным и не единственным. Отцовство осуществляется как не поддающееся исчислению будущее; появившееся на свет «я» существует одновременно и как единственное в мире и как брат среди братьев. Я есть я, и я избран, но где я могу быть избранным, если не среди других, равных мне, избранных. Я как «я» этически обращен к лицу другого — братство есть отношение к лицу, в котором одновременно реализуются моя избранность и мое равенство, иными словами, господство Другого надо мной. Избранность «я» и его самость обнаруживаются как привилегия и подчиненность — потому, что «я» пребывает не среди других избранных, а лицом к лицу с ними, чтобы им служить, потому что никто не может встать на его место и определять меру его ответственности.

Если в биологии мы находим прообразы всех этих отношений — это, разумеется, доказывает, что биология имеет дело не с сугубо случайными свойствами бытия, не имеющими никакого отношения к его сущностному проявлению. Однако эти отношения освобождаются от их биологических ограничений. Человеческое «я» полагает себя в братстве: то, что все люди являются братьями, не добавляется к человеку как некое моральное завоевание; человеческое братство создает самость человека. Именно потому, что моя позиция, мое «я» складываются в братстве, лицо может представлять передо мною как лицо. Отношение к лицу в братстве, где другой, в свою очередь, солидарен со всеми другими, образует социальный порядок, обращенность любого диалога к третьему лицу, благодаря чему «Мы» — или группа — объемлет противостояние «лицом-к-лицу», выводит эротика в социальную жизнь, являющую собой смысл и пристойность и включающую в себя структуру самой семейной жизни. Но эротика и выражающая ее семья гарантируют этой жизни, в которой «я» не утрачивает себя, а побуждается к добру, бесконечное время триумфа, без чего доброта оставалась бы субъективностью и сумасбродством.

Ж. Бесконечность времени

Пребывать в бесконечности означает существовать без ограничений и, следовательно, в виде истока, начала, то есть это означает также быть сущим. Абсолютная недетерминированность И у а — существования без существующих — является непрерывным отрицанием, в бесконечной степени, иными словами — бесконечным ограничением. В противовес анархии ил у а зарождается сущий, субъект того, что может случиться, исток и начало, возможность. Без истока, обеспечивающего «я» самоидентичность, бесконечность была бы невозможна. Однако бесконечность производится сущим, который не прикован к бытию и способен отделяться от него, оставаясь связанным с ним; иными словами, бесконечность производится существующим в истине сущим. Дистанция по отношению к бытию — благодаря которой сущий существует в истине (или в бесконечности), — возникает в качестве времени и сознания, а также в качестве предвосхищения возможного. Благодаря этой временной дистанции окончательное не является окончательным, бытие, существуя, все еще не существует, оно пребывает в подвешенном состоянии и в любой момент может начать осуществляться. Структура сознания или временности — расстояния и истины — сводится к начальному движению бытия, противящегося тотализации. Это противление возникает как отношение к необъемлемому, как приятие инаковости, и — конкретно — как представление лица. Лицо останавливает ход тотализации. Таким образом, приятие инаковости обуславливает сознание и время. Смерть приходит не для того, чтобы скомпрометировать возможность, посредством которой реализуется бесконечное в качестве отрицания бытия, в качестве ничто, — она угрожает возможности, уничтожая расстояние. Рождающееся благодаря возможности бесконечное ограничивается возвращением возможности субъекту, из которого она эманурует и которого она старит, определяясь. Время, внутри которого зарождается устремленное в бесконечность бытие, выходит за пределы возможного. Возникшее благодаря плодovitости расстояние по отношению к бытию не просто сохраняется в реальности; это — дистанция по отношению к настоящему, выбирающему возможности, которое, однако, реализовалось и в некотором смысле состарилось, — следовательно, застыло в принявшей окончательный вид реальности и пожертвовало своими возможностями. Воспоминания, в поисках утраченного времени, порождают мечты, однако не возрождают канувших в лету обстоятельств. Истинная временность, где окончательное не является окончательным, предполагает возможность — не ту возможность, которая позволяет удержать все, что могло бы произойти, а ту, которая велит не сожалеть об утраченных обстоятельствах перед лицом бесконечного и безграничного будущего. Речь идет не о том, чтобы упиваться романтикой возможностей, а о том, чтобы избежать непосильной ответственности существования, переходящей в участь, и вновь решиться на приключения экзистенции с тем, чтобы открыться бесконечности. Я есть одновременно это вовлечение и выход из него, и в этом смысле — время, драма в нескольких актах. Без множественности и без прерывности — без плодovitости — Я оставалось бы субъектом, все приключение которого свелось бы к слепой судьбе. Существо,

способное иметь иную судьбу, отличную от той, что ему предназначена, плодovито. В отцовстве, где Я перед лицом неизбежной смерти продолжает себя в Другом, время, благодаря своей прерывности, одерживает верх над старостью и над судьбой. Отцовство — способ быть другим, оставаясь самим собой, — не имеет ничего общего ни с изменением во времени, не способном преодолеть тождественность того, что оно пронизывает, ни с так называемым переселением душ, где «я», испытывая всяческие превращения, не в состоянии стать другим «я». На этой прерывности надо остановиться.

Постоянство «я» в самом неуловимом, самом подвижном, самом привлекательном и безудержно устремленном к будущему бытию порождает безвозвратное и, следовательно, предельное. Безвозвратное не связано с тем обстоятельством, что мы храним воспоминания о каждом мгновении; напротив, воспоминание основывается на этой нетленности прошлого, на возвращении «я» к самому себе. Но не придает ли прошлому новый смысл это возникающее в каждый новый момент воспоминание? В этом смысле — не восстанавливает ли оно прошлое, сливаясь с ним? В этом возвращении от зарождающегося мгновения к прошедшему, наделе, заключается благотворный характер преемственности. Однако возвращение давит на настоящее, «чреватое всем прошлым», даже если настоящее чревато будущим. Старение настоящего момента ограничивает его возможности и открывает его неминуемости смерти.

Прерывность времени плодovитости делает возможной абсолютную юность, позволяет начинать все сначала, сохраняя за этим началом отношение с возобновляемым прошлым, свободно возвращаясь назад, — свободно от любой свободы, кроме свободы памяти — в условиях свободной интерпретации и свободного выбора, в получившем как бы полное прощение существовании. Это возобновление ушедшего мгновения, эта победа времени плодovитости над становлением подверженного старению и смерти существа есть прощение — творение самого времени.

Прощение в своем непосредственном значении связано с нравственным феноменом греха; с обыденной точки зрения, парадокс прощения связан с обратным действием и, с точки зрения обычного времени, говорит об изменении хода вещей, об обратимости времени. Последняя имеет несколько аспектов. Прощение относится к истекшему моменту, оно позволяет субъекту, скомпрометировавшему себя в прошлом, вести себя так, как если бы прошлое не истекло, как если бы он не скомпрометировал себя. Будучи более действенным, чем забвение, которое не имеет отношения к реальности забытого события, прощение воздействует на прошлое, повторяя в некотором смысле событие и очищая его. Однако, с другой стороны, забвение отменяет отношение с прошлым, в то время как прощение сохраняет прощенное прошлое в очищенном настоящем. Прощенное бытие не является бытием безгрешным. Их различие не позволяет ставить невинность выше прощения, оно дает возможность увидеть в прощении избыток счастья, странное счастье примирения, *felix culpa* [95], данность текущего опыта, который более не вызывает удивления.

Парадокс прощения греха отсылает к прощению как к тому, что конституирует само время. Мгновения более не переплетаются между собой, оставаясь безразличными друг другу, — они располагаются в направлении от Другого к Я. Будущее приходит ко мне не из кишения неразличимых возможностей, которые стекаются к моему настоящему и которыми я

овладеваю: оно приходит ко мне через абсолютный интервал, и только Другой, абсолютно иной — им может быть и мой сын — в состоянии здесь перекинуть мост к противоположному берегу, дать прошлому продолжение; однако тем самым он способен удержать из этого прошлого древнее Желание, которое его воодушевляло и которое инаковость каждого лица углубляет, приумножаете новой силой. Если время не заставляет следовать друг за другом не связанные между собой моменты математического времени, то оно не осуществляет непрерывную длительность Бергсона. Бергсоновская концепция времени объясняет, почему надо ждать, чтобы «сахар растаял»^{02*}; время больше не выражает непостижимого рассеивания единства бытия, полностью содержащегося в первопричине, на ряд мнимых, призрачных причин и следствий. Время присоединяет к бытию новое, абсолютно новое. Однако новизна весен, расцветающих в лоне мгновения, схожего, согласно логике, с предыдущим мгновением, уже отягощена всеми прожитыми в прошлом веснами. Подспудная работа времени освобождает от этого прошлого, осуществляющегося в субъекте, когда тот порывает со своим отцом. Время — это не-окончателность окончательного, всегда возобновляющаяся инаковость совершенного, — «всегда» этого возобновления. Время в своем течении опережает завершенное, что делает возможным непрерывность длительности. Необходимы разрыв непрерывности и продолжение движения через разрыв. Суть времени состоит в том, что оно является драмой с многочисленными актами. где каждый последующий акт приводит предыдущий к развязке. Бытие не зарождается внезапно, не находится необратимым образом в настоящем. Реальность есть то, что она есть, но будет и еще раз свободно повторенной и прощенной. Бесконечное бытие зарождается как время, иными словами, во множестве времен, проходя через мертвое время, отделяющее отца от сына. Не конечность бытия составляет сущность времени, как считал Хайдеггер, а его бесконечность. Приговор смерти приближается не как конец бытия, а как неизвестное, которое приостанавливает возможное. Образование интервала, освобождающего бытие от ограничения судьбой, носит имя смерти. Небытие интервала — мертвое время — это производство бесконечного. Воскресение является главнейшим событием времени. Итак, в бытии нет непрерывности. Время прерывно. Одно мгновение не вытекает из другого безостановочно, на одном дыхании. Мгновение в своей непрерывности умирает и воскресает. Смерть и воскресение вместе образуют время. Однако такая структура по своей форме предполагает отношение Я к Другому, и в основе его — плодovitость, реализующуюся через прерывность, которая образует время.

Психологический факт *felix culpa* — избыток, приносимый примирением благодаря тому, что оно вбирает в себя разрыв; — отсылает, таким образом, к таинству времени. Факт времени и его оправдание коренятся в возобновлении, которое время делает возможным в воскресении благодаря плодovitости возможностей, принесенных в жертву в настоящем.

Почему потустороннее отделено от посюстороннего? Почему, чтобы идти к добру, необходимо зло, изменение, драма, отделение? Возобновление в условиях прерывности времени приносит молодость и, следовательно, бесконечность времени. Бесконечное существование времени обеспечивает возможность суда, условия истины, вслед за поражением, которое сегодня терпит добро. Через плодovitость я имею и своим распоряжении бесконечное время, необходимое для того, чтобы истина сказала, чтобы частный характер апологии превратился в действенную доброту, которая поддерживает «я» апологии в его особенности, — чтобы история не разбила и не раздробила это согласие,

носящее еще субъективный характер.

Однако бесконечное время есть также оспаривание истины, которую она предвещает. Мечты о счастливой вечности, живущие в человеке наряду со счастьем, не являются простым заблуждением. Истина требует одновременно бесконечного времени и времени, на которое она могла бы наложить свою печать — законченного времени. Закончение времени — это не смерть, а мессианское время, где непрерывное превращается в вечное. Победа мессианского — это чистая победа. Она ограждает от реванша со стороны зла, возврату которого не препятствует бесконечное время. Является ли такая вечность новой структурой времени или исключительной бдительностью мессианского сознания?

Эта проблема выходит за рамки данной книги.

Заключение

1. От подобного к Самоотождественному

Настоящая работа не является попыткой описать психологию социального отношения, в основании которого велась бы вечная игра фундаментальных категорий, окончательно закрепленная в формальной логике. Социальное отношение, идея бесконечного, присутствие содержания в том, что его содержит, таким образом, что оно превосходит возможности последнего, — все это, напротив, представлено в настоящей книге как логическая ткань бытия. Спецификация понятия в момент, когда она выливается в его индивидуацию, происходит не путем добавления последнего специфического отличия, даже если оно имеет объективную основу. Подобная индивидуация, на этой крайней стадии, была бы неразличима. Гегелевская диалектика обладает всеми возможностями, чтобы превратить подобную индивидуальность тебе *ti* в понятие, поскольку возможность указать пальцем на «здесь» и «сейчас» предполагает отсылки к ситуации, в которой движение пальца определяется извне. Тождественность индивида заключается не в том, что он подобен себе и его можно идентифицировать извне с помощью указывающего на него пальца, а в том, что он — тот же (*le même*), что он является собой, идентифицирует себя изнутри. Существует логический переход от подобного к Самоотождественному (*le Même*); логически сингулярность возникает в сфере логики предстоящей перед взглядом и образующей тотальность путем обращения этой сферы в интериорность «я», обращения, если можно так выразиться, выпуклой поверхности в вогнутую. Весь анализ интериорности, представленный в данном труде, направлен на описание условий этого обращения. Отношения, подобные идее бесконечного, которые формальная логика взгляда не может осветить, не впадая в абсурд и заставляя нас интерпретировать ее в понятиях теологии или психологии (то есть как чудо или как иллюзию), находят свое место в логике интериорности — в сфере микро-логики, — где логика продолжается по ту сторону тебе *ti*. Социальные отношения предлагают нам не только эмпирический материал высшего свойства, дабы трактовать его с позиции логики рода и вида. Социальные отношения представляют собой изначальное развертывание Отношения, уже не представляющего перед взглядом, который мог бы полностью охватить его пределы, а осуществляющего себя как отношение Я к Другому в позиции «лицом-к-лицу».

2. Бытие это экстериорность

Бытие — это экстериорность. Данная формулировка не сводится к разоблачению иллюзий, связанных с субъективным, и к обоснованию того, что одни лишь объективные формы достойны именоваться бытием, а вовсе не те зыбучие пески, в которых увязает и теряется самоуправное мышление. Подобный подход в конечном итоге разрушил бы экстериорность, поскольку сама субъективность оказалась бы поглощенной экстериорностью. выступая

лишь в качестве момента общей панорамы. Экстериорность в таком случае больше ничего не означала бы, поскольку включала бы в себя эту интериорность, оправдывающую свое название.

Однако утверждения, что субъект не растворяется в объективности и что ему противостоит экстериорность, недостаточно, чтобы поддержать экстериорность. В последнем случае экстериорность имела бы относительный смысл — как отношение большой величины к малой. Между тем в абсолюте субъект и объект все так же составляли бы часть одной системы, взаимодействуя и проявляясь в общей панораме. Экстериорность — или, если угодно, инаковость — превращалась бы в Тождественность; и наряду с отношением между внутренним и внешним нашлось бы место для восприятия этого отношения неким боковым зрением, которое охватывало бы и воспринимало (или пронизывало) их игру либо представило последнюю сцену, в которой это отношение разыгрывалось бы, где по-истине осуществлялось бы их бытие.

Бытие — это экстериорность: само осуществление бытия заключается в экстериорности, и никакое мышление не могло бы лучшим образом подчиниться бытию, а именно позволить господствовать над собой этой экстериорности. Экстериорность истинна не с точки зрения наблюдателя, смотрящего сбоку и воспринимающего ее в ее противостоянии интериорности, она истинна в позиции лицом-к-лицу, которая уже не есть только видение — она идет дальше видения; позиция лицом-к-лицу устанавливается из точки, столь радикально отделившейся от экстериорности, что она зависит только от себя самой, она есть «я»; так что любому другому отношению, которое не отталкивалось бы от этой отдельной и, следовательно, произвольной точки (однако ее произвольность и отделенность осуществляются позитивно, в качестве «я»), не хватало бы пространства — по необходимости субъективного — истины. Истинная сущность человека предстает в его лице, где он выступает как решительно «иное», нежели насилие, подобное моему насилию и противостоящее ему, насилие враждебное и уже столкнувшееся с моим насилием в историческом мире, в котором мы находимся в одной и той же системе. Лицо останавливает и парализует мое насилие своим призывом, который не осуществляет насилия и нисходит ко мне свыше. Истина бытия не есть образ бытия, идея его природы: она — бытие, находящееся в сфере субъективного, которая деформирует видение, но дает тем самым возможность повелевающей, властной экстериорности заявить о себе, о своем полном превосходстве. Такое искривление интересубъективного пространства, трансформирующее расстояние в возвышение, не искажает бытие, а только делает возможной его истину.

Нельзя «вычислить» это преломление, «осуществляемое» сферой субъективного, чтобы его «скорректировать». Оно образует сам способ, каким экстериорность бытия осуществляется в своей истине. Невозможность «тотальной рефлексии» не связана с какой-либо ошибкой субъективности. Так называемая «объективная» природа сущих, которая представала бы вне этого «искривления пространства», феномен, напротив, означала бы утрату метафизической истинности, свойственной высшей истине, в буквальном смысле слова. Следует отличать это «искривление» интересубъективного пространства, в котором экстериорность осуществляет себя в качестве превосходства (мы не говорим: «где она проявляет себя»), от произвола «точек зрения» на являющие себя объекты. Однако последний, как источник мнений и заблуждений, возникающий из насилия по отношению к

экстериорности, платит за это насилие.

«Искавление пространства» выражает отношение между людьми. Утверждать, что Другой помещается выше Я, было бы чистейшим заблуждением, если бы прием, который, я оказываю ему, заключался в «восприятии» некоего свойства. Социология, психология, физиология глухи в отношении экстериорности. Человек как Другой приходит к нам извне, как отдельное — или святое — лицо. Его экстериорность — то есть его призыв, обращенный ко мне, — это его истина. Мой ответ не добавляется как некая случайность к «ядру» его объективности — он только выявляет его истину (которую его «точка зрения» на меня не сможет снять). Эта преизбыточность по отношению к бытию и к идее бытия, которую мы обозначаем с помощью метафоры «искавление интерсубъективного пространства», означает божественную интенцию всякой истины. Это «искавление пространства» есть, может быть, само присутствие Бога.

Позиция лицом-к-лицу — это высшее и нередуцируемое отношение, которое никакое понятие не может охватить так, чтобы размышляющий о нем человек не оказался сразу перед новым собеседником, — делает возможным плюрализм общества.

3. Конечное и бесконечное

Экстериорность как сущность бытия означает сопротивление социальной множественности логике, тотализирующей множество. Согласно этой логике, множественность — это вырождение Единого или Бесконечного, ослабление бытия, которые каждому из множественных существ следовало бы преодолеть, чтобы вернуться от множественного к Единому, от конечного к Бесконечному. Метафизика, отношение к экстериорности — то есть к превосходящему, — напротив, указывает на то, что отношение между конечным и бесконечным для конечного заключается не в том, чтобы погрузиться в противостоящее ему, а в том, чтобы остаться самим собой, «у себя», действовать здесь. Суровое счастье доброты изменило бы свой смысл, было бы искажено, если бы смешивало нас с Богом. Понимание бытия как экстериорности — отвержение существования бытия как панорамы и как тотальности, производящей экстериорность, — позволяет понять смысл конечного так, чтобы при этом его ограничение внутри бесконечного не требовало непостижимого умаления бесконечного и чтобы конечное не было ностальгией по бесконечному, тоской по возвращению. Полагать бытие как экстериорность значит рассматривать бесконечное как Желание бесконечного и, следовательно, понимать, что порождение бесконечного требует отделения, возникновения абсолютной произвольности «я», или истока.

Черты ограничения и конечности, которые обретает отделение, не означают простого «меньше», которое можно трактовать только исходя из «бесконечно большего» и из безупречной полноты бесконечного: они обеспечивают именно переполненность бесконечного или, говоря конкретно, избыточность по отношению к бытию, — всего Блага, возникающую внутри социального отношения. Негативность конечного следует понимать исходя из этого Блага. Социальное отношение порождает эту избыточность Блага по отношению к бытию, множественности — по отношению к Единому. Оно не заключается в том, чтобы воссоздать целое совершенное бытие, о котором в «Пире» говорит Аристофан, —

ни погружаясь в целое и, отрекаясь, во вневременное, ни покаяясь целое посредством истории. Приключение, в начале которого стоит отделение, является абсолютно новым по отношению к блаженству Единого и к его прославленной свободе, заключающейся в отрицании или поглощении Иного, чтобы ни с чем не сталкиваться. Благо по ту сторону Бытия, по ту сторону блаженства Единого — вот что провозглашает строгая идея творения, которое не является ни отрицанием, ни ограничением, ни эманацией Единого. Экстериорность — не отрицание, а чудо.

4. Творение

Богословие опрометчиво трактует идею отношения между Богом и сотворенным в понятиях онтологии. Оно предполагает привилегированность логики тотальности как адекватной бытию. Так оно сталкивается с трудностью понимания того факта, что бесконечное бытие соприкасается или терпит то, что находится вне его, или что свободное существо уходит своими корнями в бесконечность Бога. Между тем трансценденция именно отвергает тотальность, она недоступна взгляду, который охватывал бы ее извне. Любое «понимание» трансценденции на деле не достигает ее и имеет дело с ее видимостью. Если понятия тотальности и бытия совпадают друг с другом, то понятие «трансцендирующий» выводит нас за пределы категорий бытия. Таким образом, мы по-своему возвращаемся к платоновской идее Блага по ту сторону Бытия. Трансцендирующее — это то, что нельзя объять. Здесь понятие трансценденции получает сущностную определенность без какого бы то ни было обращения к теологии. То, что является причиной затруднений для традиционной теологии, трактующей творение в понятиях онтологии. — Бог, выходящий из вечности ради акта творения, — является первейшей истиной для философии, отправляющейся от идеи трансценденции: ничто не может служить лучшим различием тотальности и отделения, чем разрыв между вечностью и временем. Поэтому другой в силу своего значения, предшествующего моей инициативе, походит на Бога. Это значение предшествует моей инициативе *Sinngebung*.

Речь идет о том, чтобы идею тотальности, в которой онтологическая философия действительно объединяет — или включает в нее — множественное, заменить идеей отделения, противящегося синтезу. Утверждать начало из ничего в результате творения значит оспаривать изначальную общность всех вещей в лоне вечности, откуда философское мышление, руководствующееся онтологией, выводит существа словно с единой матрицы. Предполагаемый трансценденцией абсолютный характер отделения наилучшим образом можно выразить, обратившись к термину «творение», в котором одновременно утверждается родство всех видов бытия, но также и их радикальное многообразие, их взаимная экстериорность, берущая начало в небытии. Чтобы охарактеризовать сущих, пребывающих в трансценденции, которая не замыкается в тотальность, следует говорить именно о творении. В ситуации лицом-к-лицу «я» не находится ни в привилегированной позиции субъекта, ни в позиции вещи, определяемой ее местом в системе: «я» — это апология, дискурс *pro domo* [96], но дискурс оправдания себя перед Другим; он — первый, кто интеллигибелен, поскольку способен подтвердить мою свободу вместо того, чтобы ждать от нее *Sinngebung*, или смысла. В ходе творения «я» есть «для-себя», не будучи *causa*

sui. Воля «я» утверждается бесконечно (то есть свободно), но она ограничена, поскольку подчинена. Ее не ограничивает соседство с другим, который, трансцендируя, не определяет ее. Множество «я» не образует тотальности. Не существует такого плана, где эти «я» могли бы постичь себя в своей основе. Множественности свойственна анархия. Она существует таким образом, что из-за отсутствия общего плана, характерного для тотальности, который упорно пытаются найти, чтобы подвести под него множество, невозможно знать, какая воля в свободной игре волеий держит в своих руках нити игры; неизвестно, кто кого разыгрывает. Но все это — и головокружение и трепет — подчиняется единому принципу, когда появляется лицо и взывает к справедливости.

5. Экстериорность и язык

Мы исходили из сопротивления людей тотализации — из не подчиненной тотализации множественности, которую они образуют, из невозможности их примирения в Тожественном.

Эта невозможность примирения сущих — их радикальная разнородность — в действительности указывает на способ возникновения и говорит об онтологии, которая нетождественна панорамному существованию и его обнаружению. Последние, с точки зрения здравого смысла, а также с точки зрения философии от Платона до Хайдеггера, равнозначны производству самого бытия, поскольку истина, или обнаружение, является одновременно делом бытия и главным достоинством бытия — бытием (Sein) сущего (Seiendes) и всех человеческих поступков, которыми она, в конечном счете, руководит. Хайдеггеровский тезис, согласно которому любая человеческая позиция состоит в «прояснении» (сама современная техника есть не что иное, как способ добывания вещей или их производства в смысле «выведения на свет»), основывается на этом примате панорамности. Разрушение тотальности, отвержение панорамной структуры бытия касаются самого существования бытия, а не классификации или конфигурации сущих, не подчиняющихся системе. Соответственно, анализ, стремящийся показать интенциональность как нацеленность на видимое, на идею, выражает господство этой панорамности как высшее достоинство бытия, как бытие сущего. В современных исследованиях эмоциональности, практики и существования поддерживается это достоинство, несмотря на все поправки, вносимые в понятие созерцания. Одна из главных задач настоящего гурда заключается в том, чтобы показать, что ноэзо-ноэматическая структура не является первостепенной структурой интенциональности (что не означает трактовки интенциональности как логического или причинного отношения).

Экстериорность бытия в действительности не означает, что множественность существует без отношения. Только отношение, связывающее эту множественность, не заполняет пропасти отделения, а подтверждает ее наличие. В качестве такого отношения мы признали язык, который зарождается исключительно в позиции лицом-к-лицу; в языке мы увидели научение. Научение — это способ, каким истина производит себя так, что она не может быть моим творением, что я не могу извлекать ее из моего внутреннего мира. Утверждая такое производство истины мы изменяем ее изначальный смысл и ноэзо-ноэматическую структуру как смысл интенциональности.

Действительно, человек, который обращается ко мне со словами и которому я отвечаю или которого сам спрашиваю, не предлагает себя мне, не дается мне таким способом, чтобы я мог усвоить его проявление сделать соразмерным моей интериорности и признать исходящем от меня. Видению свойствен именно такой подход, абсолютно невозможный в словесном общении. В самом деле, видение есть по существу соответствие внешнего внутреннему: здесь экстериорность растворяется в душе того, кто созерцает, и в качестве адекватной идеи обнаруживает себя a priori как результат Sinnggebung. Экстериорность дискурса не превращается в интериорность. Собеседник ни при каких условиях не может отыскать себе места во внутреннем мире другого. Он всегда вовне. Отношение между отдельными существами не тотализирует их, оно — «отношение без отношения», которое никто не в состоянии ни охватить, ни тематизировать. Или, точнее, тот, кто вознамерился бы это сделать, кто хотел бы тотализировать данное отношение, подобной «рефлексией» внес бы новый раскол в бытие, поскольку он сообщил бы об этом целом еще кому-то. Отношение между «частями» обособленного бытия — это отношение лицом-к-лицу, отношение высшее и нередуцируемое. За тем, кого коснулось мышление, за отрицанием достоверности возникает собеседник как достоверность cogito. Описание позиции лицом-к-лицу, которое мы попытались здесь представить, обращено к Другому, к читателю, появляющемуся за моими словами, за моей мудростью. Философия никогда не может быть мудростью, поскольку собеседник, которого оно намеревается склонить на свою сторону, уже ускользнул от нее. Философия в своём литургическом значении призывает к Другому, к которому обращается всякий, будь то учитель или ученик. Вот почему свойственная словесному общению позиция лицом-к-лицу не связывает субъект с объектом и отличается от адекватной по существу своему тематизации, так как никакое понятие не может постичь себя извне.

Тематизированный объект остается объектом-в-себе, но он по своей сути предназначен для того, чтобы быть познанным мною, а то, что «в-себе», остается еще недоступным моему познанию, постепенно поглощается знанием. Различие между познанием, направленным на объект, и познанием, нацеленным на «в-себе» или на плотность объекту уменьшается по мере развития мышления, которое, согласно Гегелю, становится самой историей. Объективность поглощается абсолютным знанием: тем самым бытие мыслителя, человечность человека подгоняются к постоянству плотности «в-себе» внутри тотальности, где человечность человека и экстериорность объекта одновременно и сохраняются и поглощаются друг другом. Но разве трансценденция экстериорности не свидетельствует о незавершенной мысли — и будет ли она преодолена в тотальности? Превратится ли экстериорность в интериорность? И что же экстериорность — зло?

Мы говорим об экстериорности бытия не как о форме, которую бытие — случайно или на время — обретает в ходе своего рассеивания или упадка, а как о самом его существовании — об экстериорности неисчерпаемой, бесконечной. Подобная экстериорность обнаруживается в Другом, она не подлежит тематизации. Однако она не поддается тематизации потому, что осуществляет себя позитивно в сущем, выражающем себя. В противоположность пластическому проявлению, в котором обнаружение выявляет что-то как что-то и где обнаруженное теряет свою самобытность, свое неизвестное существование, — в выражении проявление и то, что проявляется, совпадают друг с другом: проявляемое присутствует при собственном проявлении и, следовательно, остается внешним по

отношению к любому образу, который ему придают; оно предстает в том смысле, в каком мы говорим, что кто-то представляет себя, называя свое имя, которое позволит вызвать в памяти его образ, — хотя он всегда остается источником своего присутствия. Это представление заключается в словах «я — это я» и ничто другое, чему меня можно пытаться уподобить. Мы назвали лицом это представление внешнего нам существа, никак не соотносящегося с нашим миром, и описали отношение к лицу, которое в речи предстает как желание, — как доброту и справедливость.

Слову не нужно видение, поскольку тот, кто говорит, выявляет себя не с помощью образов, а в собственной речи, оставаясь абсолютно внешним по отношению к любому образу, который он вызывает. В языке экстериторность осуществляет себя, раскрывает себя со всей присущей ей силой. Тот, кто говорит, присутствует при своем проявлении, будучи при этом совсем не идентичным тому, что слушатель хотел бы извлечь в качестве результата беседы и даже вне отношений дискурса, как если бы это присутствие посредством речи сводилось к *Sinnggebung* со стороны того, кто слушает. Язык есть бесконечное преодоление *Sinnggebung* с помощью значений. Это присутствие, превосходящее масштаб измерения моего «я», не поглощается моим видением. Преизбыточность экстериторности, не совпадающей с видением, все еще ее измеряющим, конституирует именно измерение высоты или божественность экстериторности. Божественность сохраняет дистанцию. Дискурс есть дискурс с Богом, а не с равными себе, согласно различению, установленному Платоном в «Федре». Метафизика — сущность этой речи, обращенной к Богу, она ведет за пределы бытия.

6. Выражение и образ

Присутствие Другого, или выражение, являясь источником всякого значения, не может быть созерцаемо в качестве интеллигибельной сущности: оно воспринимается как язык и тем самым проявляет себя вовне. Выражение, или лицо, выходит за пределы образов, имманентных моему мышлению, как если бы они проистекали из «я». Этот выход за пределы не похож на образ половодья, он возникает в меру — или в силу безмерности — Желания и доброты, как моральная асимметрия между «я» и «другим». Движение к этой экстериторности сразу же меняет свое направление, устремляясь ввысь. Глаз может видеть ее только благодаря позиции, которая, будучи расположением сверху вниз, образует начальное событие моральности. Потому что лицо, это присутствие экстериторности, никогда не может стать ни образом, ни интуицией. Любая интуиция зависит от значения, не сводимого к интуиции. Его корни лежат глубже, чем корни интуиции, и оно одно приходит издалека. Значение, не сводимое к интуиции, измеряется Желанием, моральностью и добротой — бесконечной требовательностью по отношению к себе, Желанием Другого, или отношением к бесконечному.

Присутствие лица, или выражение, не находится в одном ряду с другими осмысленными явлениями. Творения рук человеческих имеют смысл, но человек сразу же покидает их и определяет себя, исходя из них, и сам выступает «в качестве». Между трудом, результатом которого становится тот или иной продукт, имеющий значение для других людей, тех, что могут его приобрести, — это уже товар, выразившийся в деньгах, — и языком, в котором я

присутствую при своем проявлении как незаменимый и бодрствующий, пролегает глубокая пропасть. Однако эта пропасть образована энергией бодрствующего присутствия, которое не покидает выражения. Она не является для выражения тем, чем воля является по отношению к результату своей деятельности, от которого она освобождается, предоставляя его собственной судьбе: получается, что она всегда хотела «массу вещей», которых никогда не хотела. Ибо абсурдность результатов волевой деятельности не связана с ошибками мышления: она обусловлена анонимностью, в которую сразу же погружается это мышление, непризнанием автора в результате этой сущностной анонимности. Прав Янкелевич, утверждающий, что труд не является выражением™. Приобретая ту или иную вещь, я десакрализирую ближнего, который ее создал. Человек является действительно обособленным, не поддающимся обобщению только в выражении, где он может «поддержать» собственное проявление.

В политической жизни человечество понимает себя, исходя из своих дел. Это — человечество людей взаимозаменяемых, взаимные отношения. Замена одних людей другими, изначальноное неуважение делают возможной эксплуатацию. В истории — истории Государств — человеческое бытие предстает как совокупность своих творений, — живя, оно само себе наследует. Справедливость заключается в том, чтобы сделать заново возможным выражение, где в не-взаимности личность выступала бы как единичная. Справедливость — это право на высказывание. Может быть, именно здесь открывается перспектива религии. Религия удаляется от политической жизни, к которой не обязательно ведет философия.

7. Против философии Нейтрального

Итак, мы считаем, что порвали с философией Нейтрального — с хайдеггеровским бытием сущего, выявлению безличностно-нейтрального характера которого весьма способствовал своими критическими сочинениями Бланшо, с безличным разумом Гегеля, демонстрирующим личностному сознанию одни свои уловки. В философии Нейтрального различные по своим истокам и влиянию идеи объединяются, чтобы объявить о конце философии. Ведь они превозносят подчинение, которого не требует никакое лицо. Обнаруженное еще досократиками. Желание, зачарованное Нейтральным, или желание, понимаемое как потребность — и, следовательно, сведенное к сущностному насилию действия, — ведет к избавлению от философии, находя удовлетворение лишь в искусстве или в политике. Превознесение Нейтральности может выступать как приоритет «Мы» по отношению к «Я», ситуации — по отношению к людям в ситуации. Акцентирование в настоящей книге обособленности наслаждения было продиктовано необходимостью избавить Я от такого положения, при котором философы шаг за шагом разрушали его столь же тотальным образом, как это делал гегелевский идеализм, в котором разум поглотил субъекта. Сущность материализма заключается не в открытии первичного характера ощущения, а в провозглашении приоритета Нейтральности. Ставить Нейтральность бытия над сущим так, чтобы это бытие в некотором роде определяло сущего без его ведома, полагать судьбоносные события вершащимися без ведома сущих — это значит исповедовать материализм. Поздняя философия Хайдеггера становится именно таким стыдливым материализмом. Она отводит откровению бытия место в сфере человеческого обитания

между Небом и Землей, в ожидании бога и в окружении людей, помещая пейзаж или «nature morte» в исток человечества. Бытие сущего — это Логос, который не является ничьим словом. Исходить из лица как из истока, в котором рождаются все смыслы, из лика в его абсолютной нагоде, в его нищете, не знающего, где преклонить голову, значит утверждать, что бытие осуществляет себя в отношении между людьми, что Желание управляет поступками скорее, чем потребность. Желание — стремление, возникающее не из нехватки, метафизическое, — желание личности.

8. Субъективность

Бытие — это экстериторность, экстериторность, производящая себя в своей истине, в сфере субъективности, для отдельного человеческого бытия. Отделение осуществляется позитивно как интериторность бытия, соотносящегося с собой и ориентирующегося на себя. Вплоть до атеизма! Это — соотнесенность с собственным «я», которое конкретно конституирует и осуществляет себя как наслаждение или счастье; сущностная самодостаточность, которая, распространяясь даже на исток, раскрывается, превращается в знание; ее наивысшую сущность развивает критика (как овладение собственном участием).

Для метафизического мышления, в котором конечное обладает идеей бесконечного и в котором осуществляется радикальное отделение к одновременно складывается отношение к другому, — мы сохранили термин «интенциональность», «сознание о...». Это — внимание к слову или приятие лица, это гостеприимство, а не тематизация. Самосознание не является диалектической реакцией на то метафизическое сознание, какое я имею относительно Другого. Его отношение к себе не является представлением о себе. Предшествующее любому видению «я», оно осуществляется, опираясь на себя, оно внедряется в «себя» как тело и укрывается в своей интериторности, в своем доме. Таким образом оно совершает отделение позитивно, не выступая в качестве отрицания бытия, от которого оно отделяется. Но именно таким образом оно способно осуществить приятие. Субъект — это гостеприимный хозяин.

Субъективное существование обретает при отделении свои очертания. Внутренняя идентификация бытия, чья идентичность исчерпывает сущность, идентификация Самотождественного, — индивидуация, — не наносит ущерба «отношению», которое мы называем отделением. Отделение — это сам акт индивидуации, возможность, в самом общем виде, для существа, полагающего себя в бытии, полагать себя в нем, определяя себя не путем соотнесения с целым, исходя не из своего положения в системе, а из самого себя. Исходить из себя равнозначно отделению. Однако исходить из себя и даже отделиться — эти события могут осуществиться в бытии только благодаря измерению интериторности.

9. Поддержание субъективности. Реальность внутренней жизни и

реальность Государства. Смысл субъективности

Метафизика, или отношение к Другому, осуществляется как услужение и гостеприимство. В той мере, в какой лицо Другого ставит нас в связь с третьим лицом, метафизическое отношение Я к Другому протекает в форме Мы, стремясь к установлению Государства, институтов, законов, являющихся источником универсальности. Однако предоставленная сама себе, политика несет в себе тиранию. Она искажает вызвавших ее к жизни «я» и Другого, поскольку судит их в соответствии с универсальными правилами и в силу этого как бы заочно. Принимая Другого, я принимаю Всевышнего, которому подчиняется моя свобода, но такого рода подчинение не является поглощением: это подчинение обнаруживает себя в любом личностном акте моей моральной деятельности (без которой не может возникнуть истина суждения), в моем внимании к Другому как к единству и лицу (которое политика делает невидимым), и оно может осуществляться только в единичности «я».

Субъективность, таким образом, реабилитируется в деле истины, а не в качестве эгоизма, отвергающего систему, которая его оскорбляет. Универсализм гегелевской реальности, возможно, прав, выступая против этого эгоистического протеста субъективности — протеста в первом лице. Но как можно столь же надменно противопоставлять универсальные — то есть видимые — принципы лицу другого, не отступая перед жестокостью этой безличной справедливости. И как после этого не вводить субъективность «я» в качестве единственно возможного источника доброты?

Метафизика, следовательно, подводит нас к мысли об осуществлении «я» как единичности, по отношению к которой должна моделироваться и определяться деятельность государства.

Незаменимая единичность «я», отстаивающего себя перед лицом Государства, реализует себя в плодовитости. Настаивая на несводимости личностного к универсальности Государства, мы ссылаемся не на сугубо субъективные события, теряющиеся в пучине интериорности, к которой с насмешкой относится разумная реальность, а на измерение трансценденции и ее перспективу, которая столь же реальна, как и политика с ее характерными чертами и перспективами, но более истинна, чем она, поскольку в ней не исчезает апология самости. Интериорность, открытая благодаря отделению, не является неизреченностью потайного, подпольного — она есть бесконечное время плодовитости. Последняя позволяет считать настоящее преддверием будущего. Она выводит на просторы бытия подполье, где, казалось бы, укрылась жизнь, называемая внутренней и только субъективной.

Субъективность, предстающая перед судом истины, не сводится к одному лишь тайному, бессильному, непредвидимому и не видимому извне протесту против тотальности и объективной тотализации. И тем не менее ее проникновение в бытие не осуществляется в виде интеграции в тотальность, разорванную отделением. Плодовитость и открываемые ею перспективы подтверждают онтологический характер отделения. Но плодовитость в

субъективной истории не соединяет вместе фрагменты разрушенной тотальности. Она открывает бесконечное и прерывное время. Она освобождает человека от собственной фактичности, выводя его за пределы возможного, которое фактичность полагает, но не превосходит; плодovitость освобождает субъекта от последних следов фатальности, позволяя ему становиться иным. В эроте сохраняются основополагающие требования субъективности, — но в этой инаковости самость благодатна, на нее не давит груз эгоизма.

10. За пределы бытия

Тематизация не исчерпывает смысла взаимоотношений с экстериторностью. Тематизация, или объективация, определяется не только как бесстрастное созерцание, но и как отношение с чем-то прочным, с вещью, — по Аристотелю, аналогом бытия. Прочное — это не структуры, создаваемые бесстрастием созерцающего наблюдателя: оно определяется отношением ко времени, которое оно проживает. Бытие объекта — это вечная длительность, заполнение пустого времени, не знающее утешения перед лицом смерти как концом. Если экстериторность состоит не в том, чтобы представлять в качестве темы, а в том, чтобы быть желаемой, то существование отдельного бытия, жаждущего экстериторности, больше не заключается в заботе о том, чтобы быть. Смысл существования лежит в иной плоскости, нежели вечно длящаяся тотальность. Он способен выходить за пределы бытия. Вопреки спинозистской традиции, это преодоление смерти достигается не в универсальном мышлении, а в плюралистическом отношении, в доброте бытия по отношению к другому, в справедливости. Преодоление бытия исходя из бытия — отношение к экстериторности — не измеряется длительностью. Длительность сама становится видимой в отношении к Другому, отношении, в котором бытие превосходит себя..

11. Права свободы

Наличие экстериторности в языке, который берет начало в присутствии лица, осуществляется не как утверждение, формальный смысл которого не развивается. Отношение к лицу складывается как доброта. Экстериторность человеческого бытия — это и есть моральность. Свобода, событие произвольного отделения, образующая «я», одновременно поддерживает отношения с экстериторностью. морально противостоящей любому присвоению и любой тотализации в бытии. Если бы свобода полагала себя вне этого отношения, то любое отношение внутри множественности было бы схватыванием одного человека другим или их общей причастностью разуму, когда ни одно бытие не смотрит в лицо другому и все отрицают друг друга. Познание или насилие возникали бы внутри множественности как события, осуществляющие бытие. Единое познание ведет к единству, к появлению внутри множественности сущих разумной системы, где эти сущие являются всего лишь объектами и обретают свое бытие в этих объектах. Либо к грубому порабощению сущих независимо от какой бы то ни было системы, с помощью насилия. Происходит ли это в научном мышлении, в объекте науки или, наконец, в истории, понятой как проявление разума, где само насилие выступает в качестве разума, — философия предстает как реализация бытия, то есть как его освобождение через подавление множественности. В

этом случае познание было бы подавлением Другого с помощью овладения или видения, которое овладевает до всякого овладения. В данной книге метафизика имеет прямо противоположный смысл. Если ее движение ведет к трансцендентному как таковому, то трансценденция здесь означает не присвоение того, что есть, а его уважение. Истина как уважение бытия — таков смысл метафизической истины.

Если вопреки традиции, говорящей о примате свободы как меры бытия, мы оспариваем приоритет видения в бытии, если мы оспариваем притязания человека на то, чтобы утвердиться в сфере логоса, — мы тем самым не отказываемся ни от рационализма, ни от идеала свободы. Не надо быть ни иррационалистом, ни мистиком, ни прагматиком, чтобы усомниться в тождественности власти и логоса. Искать обоснования свободы вовсе не означает выступать против свободы. Мы считаем, что разум и свобода коренятся в предшествующих структурах бытия, и их метафизическое развитие, или уважение, или справедливость — идентичные истине, — говорят об изначальных отношениях. Речь идет о том, чтобы поменять местами логические термины той концепции, которая обосновывает истину через свободу. Оправдание, содержащееся в истине, не обосновывается с помощью свободы, понимаемой как независимость от какой бы то ни было экстерности. Так было бы, разумеется, в том случае, если бы обоснованная свобода должна была просто выражать необходимость, предписываемую субъекту рациональным порядком. Однако истинная экстерность метафизична — она не оказывает давления на отдельное бытие и обращается с ним как со свободным. В данном труде сделана попытка описать метафизическую экстерность. Одно из следствий, вытекающее из этого понятия, заключается в том, чтобы полагать свободу как нуждающуюся в обосновании. Полагание истины, основанной на свободе, означало бы, что свобода обосновывает себя сама. Для свободы самым большим скандалом было бы оказаться конечной. Не избрать своей свободы — вот крайняя абсурдность и высший трагизм существования; вот иррациональное. Хайдеггеровское *Geworfenheit* говорит о конечной свободе и, стало быть, об иррациональном. У Сартра встреча с Другим угрожает моей свободе, она означает угасание моей свободы под взглядом другой свободы. В этом, может быть, с наибольшей силой проявляется несовместимость бытия с тем, что остается действительно внешним. Однако здесь скорее встает проблема оправдания свободы: не ставит ли присутствие другого под вопрос наивную легитимность свободы? Не воспринимает ли себя свобода как стыд за самое себя? Не является ли ее сведение к себе узурпацией? Иррациональность свободы обусловлена не ее пределами, а бесконечностью ее произвола. Свобода должна себя обосновывать. Сведенная к себе самой, она осуществляет себя не в суверенности, а в произволе. Бытие, которое она должна выражать во всей его полноте, выступает именно благодаря ей — а не благодаря ее ограниченности — как не имеющее обоснования в себе самом. Свобода не оправдывает себя с помощью свободы. Постигать бытие, или пребывать в истине, не значит понимать, постигать самого себя: напротив, это значит встретить другого без неприязни, то есть в справедливости.

Соприкоснуться с Другим значит поставить под вопрос мою свободу, мою спонтанность живого существа, мое господство над вещами, неудержимую свободу «натиска», которой все дозволено, даже убийство. «Не убий!», представляющее лицо, в котором проявляется Другой, подвергает суду мою свободу. Отныне свободное присоединение к истине, деятельность познания, свободная воля, которая, согласно Декарту, в лоне достоверности

присоединяется к ясной идее, ищут себе обоснование, не совпадающее со сферой влияния этой ясной и отчетливой идеи. Отчетливая идея, убеждающая своей ясностью, призывает к сугубо личностному проявлению свободы, одиночной свободы, которая не ставит себя под сомнение, но которая может потерпеть поражение. Только в морали она ставит себя под сомнение. Таким образом, мораль предшествует делу истины.

Могут сказать, что радикальное сомнение в достоверности толкает на поиск другой достоверности: обоснование свободы отсылает к свободе. Да, конечно. В той мере, в какой обоснование не может привести к недостоверности. Однако на деле моральное обоснование свободы не является ни достоверностью, ни не-достоверностью. Оно не имеет статуса результата, оно осуществляется как движение и жизнь, оно состоит в том, чтобы предъявлять собственной свободе бесконечные требования, проявлять к ней радикальную нетерпимость. Свобода обосновывает себя не через осознание достоверности, а в бесконечной требовательности к себе, и преодолении самоуспокоенности. Однако эта бесконечная требовательность к себе — именно потому, что она ставит под вопрос свободу, — помещает и держит меня в ситуации, где я не одинок, где я судим. Первый шаг социальности: личностное отношение заключается в суровой справедливости, которая судит меня, а не в любви, которая меня прощает. Этот приговор мне, однако, исходит не от Нейтрального. Перед Нейтральным я свободен. В бесконечной требовательности к себе рождается двойственность отношения «лицом-к-лицу». Этим не доказывается бытие Бога, поскольку речь идет о ситуации, предшествующей доказательству, которая сама по себе уже является метафизикой. Этика, по ту сторону видения и достоверности, обрисовывает структуру экстерности как таковой. Мораль не является отраслью философии, она для философии первична.

12. Бытие как доброта — Я - плюрализм — Мир

Мы определили метафизику как Желание. Мы описали Желание, которое ничто не в состоянии ни остановить, ни удовлетворить, как «меру» Бесконечного (Желание противоположно Потребности). Прерывность поколений — то есть смерть и плодовитость — заставляет Желание выходить из тюрьмы своей субъективности и прерывает монотонность его идентичности. Полагать метафизику как Желание значит интерпретировать осуществление бытия — желание, порождающее Желание, — как доброту и как прорыв за пределы счастья: это значит понимать осуществление бытия как бытие для другого.

Однако «бытие для другого» не является отрицанием Я, его погружением в универсальное. Сам закон универсальности соотносится с позицией «лицом-к-лицу», которой чуждо всякое «наблюдение» извне. Говорить, что универсальное соотносится с позицией «лицом-к-лицу», значит оспаривать (вопреки всей философской традиции) мысль о том, что бытие является панорамой, как сосуществование, а позиция «лицом-к-лицу» является всего лишь одной из его модальностей. Данная книга от первой страницы до последней протестует против такой концепции. Позиция «лицом-к-лицу» не является ни модальностью

существования, ни даже модальностью того знания (тоже панорамного), которое одно понятие может иметь о другом; она есть изначальное творение бытия, к которому восходят все возможные интерпретации понятий. Обнаружение «третьего», неизбежно присутствующего в лице, достигается только через лицо. Доброта обращается не к анонимному, выступающему в виде панорамы коллективу, чтобы раствориться в нем. Она касается человека, обнаруживающего себя в лице, но, таким образом, она не обладает вечностью, у которой нет начала. У доброты есть начало, исток, она исходит из «я», она — субъективность. Она не руководствуется ни принципами, заложенными в природе выражающего ее отдельного существа (поскольку в таком случае она вытекала бы из универсальности и не соответствовала бы лицу), ни законами Государства. Ей суждено идти наугад, туда, где нет предшествующего и освещающего путь — то есть панорамного — мышления. Доброта как абсолютное, опрометчивое приключение есть сама трансценденция. Трансценденция — это трансценденция «я». Только «я» способно ответить на исходящий от лица наказ.

Следовательно, «Я» сохраняет себя в доброте так, что его сопротивление системе не выливается в эгоистический крик его субъективности, все еще озабоченной поиском счастья или спасения, как утверждал Кьеркегор. Полагать бытие как Желание значит одновременно отвергать и онтологию изолированной субъективности, и онтологию безличностного, реализующего себя в истории разума.

Полагать бытие как Желание и как доброту не значит сначала обречь «я» на одиночество, чтобы затем оно устремилось вовне. Это значит утверждать, что постижение себя в интериорности — осуществление себя в качестве «я» — есть такое овладение собой, которое уже обращается вовне, чтобы заявить о себе, — чтобы ответить за то, что оно постигло, — ради выражения; что осознание уже есть язык; что сущность языка есть доброта, или, иначе, что сущность языка есть дружелюбие и гостеприимство. Иное не есть отрицание Тождественного, как считал Гегель. Основополагающий факт онтологического разделения на Тождественное и Иное есть не отторгающее друг друга отношение Самотождественного и Другого.

Трансценденция, или доброта, зарождается как плюрализм. Плюрализм бытия осуществляется не как множественность созвездий перед возможным наблюдателем, поскольку в таком случае множественность тотализировалась бы, сплавлялась в единое целое. Плюрализм осуществляет себя в доброте, идя от меня к другому, где другой как абсолютно другой может возникать только таким образом, что никакое так называемое боковое видение не имеет права постигать здесь истину высшую в сравнении с той, которая существует в самой доброте. В это плюралистическое общество входят только так, чтобы через слово (в котором зарождается доброта) оставаться во вне, но из него не выходят с тем, чтобы видеть себя только внутри. Единство множественности — это мир (*la paix*), а не связь элементов, составляющих множество. Мир, однако, не может быть отождествлен с концом борьбы, которая прекратится, когда поредеют ряды борцов, когда одни потерпят поражение, а другие одержат победу, — то есть с кладбищами или с будущими бескрайними империями. Мир должен быть моим миром, в отношении, которое исходит от меня по направлению к Другому, в желании и доброте, где «я» одновременно проявляет себя и существует, свободное от чувства эгоизма. Мир постигается, отправляясь от «я», в

единении моральности и реальности, то есть от бесконечности времени, которое, благодаря плодovitости, является и его временем. Перед суждением, в котором провозглашается истина, «я» остается личностным «я», и это суждение будет идти извне, но не от безличного разума, который лукавит с личностями и высказывается только в их отсутствие.

Ситуация, когда «я» полагает себя таким образом перед истиной, помещая собственную субъективную моральность в бесконечное время своей плодovitости, — ситуация, в которой соединяются эротическое мгновение и бесконечность отцовства, — получает конкретное выражение в чуде, каковым является семья. Семья не есть лишь разумное устройство животности, она не просто знаменует собой этап на пути к анонимном всеобщности государства. Она обретает идентичность вне Государства, даже если в Государстве предусмотрено для нее место. Являясь источником человеческого времени, семья позволяет субъективности существовать под судом, сохраняя за собой право на слово. Это структура, метафизически неизбежная, которую Государство не смогло ни отменить, вслед за Платоном, ни заставить существовать в предчувствии собственного исчезновения, как того хотел Гегель. Биологическая структура плодovitости не ограничивается одной лишь биологией. В биологическом факте плодovitости вырисовываются контуры плодovitости вообще как отношения человека к человеку, отношения Я к себе, не похожего на структуры, образующие Государство, контуры реальности, которая не подчиняется Государству в качестве его средства и не является его уменьшенной моделью.

Антиподом субъекта, живущего в бесконечном времени плодovitости, является героический обособленный субъект, порождаемый государством с его воинственными добродетелями. Этот человек смело смотрит в лицо смерти, за что бы его ни послали умирать. Он принимает конечное время, смерть как конец или как переход, когда она не прерывает бесконечно длящееся бытие. Героическое существование, одинокая душа может находить спасение, стремясь к вечной жизни для себя, — так, словно ее субъективность может не обернуться против нее, возвращаясь к себе в непрерывном времени, словно в этом непрерывном времени сама идентичность не станет наваждением; словно в идентичности, сохраняющейся при самых невероятных превращениях, не восторжествует «скука, этот плод унылого безразличия, принимающего масштабы бессмертия».

Примечания

1 См. с. 239 и след

2 Улисс (лат., в греч. мифологии — Одиссей) — царь острова Итака, главный герой приписываемой Гомеру эпической поэмы «Одиссея», повествующей о долгих годах его скитаний и возвращении на родину.

3 Касаясь в конце нашего исследования отношений, которые мы выносим за пределы лица, мы сталкиваемся с событиями, кои нельзя описывать ни как ноэзы, нацеленные на ноэмы, ни как активное вмешательство, реализующее проекты, ни, разумеется, как физические силы, обрушивающиеся на массы людей. Речь идет о стечении обстоятельств в бытии, которым, вероятно, более всего подошел бы термин «драма» в том смысле, в каком его употреблял Ницше, завершая «Казус Вагнера» и описывая то, что ошибочно интерпретируют как действие (action). Именно по причине двусмысленности этого термина мы отказались от его употребления (см. Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т.2. М. 1990. С. 542 и след. — Прим. перев.).

4 См. нашу статью в: «Edmund Husserl 1859–1959. Phaenomenologica». P. 73–85.

5 Ноэмы, ноэзы — термины платоновской и аристотелевской философии, относящиеся к теории познания. У Платона ноэзис понимается как мысленное усмотрение сущности, основанное на созерцательной природе разума; ноэма — это постижение многообразия вещей как некоего единства. В специфическом значении эти термины использованы Гуссерлем, связывающим их с центральным понятием феноменологии — интенциональностью, то есть с предметной направленностью сознания: поэтический момент интенциональности — это осмысливающая направленность сознания на объект, который, как носитель смысла, есть ноэма. Такое различие служит в феноменологическом анализе задаче отдельного описания объектов сознания и процессов их идеального построения.

6 4 «...я...не могу считать, что взирать ввысь нашу душу заставляет какая-либо иная наука, кроме той, что изучает бытие и зримое». Platon. République. 529b. Editions Guillaume Budé. Paris.

7 Мы заимствуем этот термин у Жана Валя. См.: Sur l'idée de la transcendance// Existence humaine et transcendance. Editions de la Baconnière. Neuchatel. 1949. Мы во многом руководствуемся идеями, почерпнутыми из этой работы.

8 Hegel. Phénoménologie de Г Esprit Traduction Hvppolite. P. 127–128.

9 «Экономический» — от «экономика» (греч. oikonomia): управление хозяйством, бережливость, домоводство.

10 См. наши замечания по поводу смерти и будущего в кн.: *Le Temps et l'Autre. -l e choix, le monde, Eexistence Cahiers du Collège philosophique Grenoble*. Arthaud. 1947, p. 166, имеющие много общего с превосходными анализами Бланшо, опубликованными в «Critique», № 66, с.988 и след.

11 Речь идет о труде немецкого философа М. Хайдеггера (1889–1976): *Heidegger M. Sein und Zeit*, 1927 (русск. перевод В.В. Бибихина, 1997).

12 См. нашу статью «L'ontologie est-elle fondamentale?» — *Revue de Métaphysique et de Morale*. Janvier 1951.

13 Phèdre. 244a.

14 Phèdre. 249a.

15 Phèdre. 265a

16 Parmènide. 133b-135c; 141e-142b.

17 καθ'αυτο (греч.) — само по себе.

18 Маевтика (греч. μαίεντική) — букв.: повивальное искусство; способ ведения бесед, свойственный Сократу, в ходе которых он, ставя все новые и новые вопросы, побуждал других самостоятельно находить истину.

19 Sinngebung (нем.) — придание смысла, наделение смыслом.

20 ...как об этом говорится в третьем «Размышлении» — см.: Декарт. Размышления о первой философии, в коих доказывається существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Третье размышление: О Боге — что Он существует {Декарт. Сочинения в 2-х томах. М. 1994. Т.2).

21 Ср.: с. 258.

22 Ср.: Раздел II.

23 Causa sui (лат.) — причина себя; собственная причина.

24 Τοβε τι (греч.) — нечто, что-то.

25 *Monadologie*. Art.8.

26 152a-e.

27 Ср.: Раздел II.

28 В противоположность этому предметы в поэзии могут быть «незрячими личностями». См.: *Wahl J. Dictionnaire subjective//Poésie, pensée, perception*. Calmann Lévy. 1948.

29 Гигес — лидийский царь, по преданию владел кольцом, которое делало его невидимым.

30 См. далее.

31 См.: Buber M. Das Problem des Menschen//Dialogisches Leben. S.366. О влиянии Бубера см.: Friedman M. Martin Buber's theory of knowledge. The Review of Metaphysics. Décembre 1954. P.264.

32 Phèdre. 273d.

33 Психагогические — от «психагогия» (греч.): psyche — душа, ago — веду, воспитываю — руководство душой, воспитание души.

34 Théétète. 151a.

35 Phèdre. 273e.

36 Ibidem.

37 Phèdre. 276a.

38 Ipso facto (лат.) — тем самым.

39 il y a (франц.) — имеется, есть; об использовании il y a Э. Левинасом в качестве одного из важнейших понятий см. «От существования к существующему», с. 64 наст. издания.

40 Leibhaft (нем.) — воплощенный, олицетворенный.

41 Per genesim (лат.) — по рождению.

42 Per genus (лат.) — по происхождению.

43 Differentia specifica (лат.) — особый признак.

44 Согласно Паскалю, человек, не желающий задуматься о своем несовершенстве, стремится бежать от самого себя во внешнее существование, как то: развлечения, погоня за удовольствиями, азартные игры и т. п.

45 Sorge (нем.) — забота, беспокойство, волнение.

46 Phèdre. 246e.

47 Phèdre. 248b-c.

48 Sorge (нем.) — забота, беспокойство, волнение.

49 Порос (Богатство), Пеня (Бедность) — мифологические персонажи, родители Эрота, бога любви (см.: Платон. Пир. — Платон. Собр. соч. в 4-х томах. М. 1993. Т.2. С. 1 13).

50 Phèdre. 246b.

51 См., например: Schilling K. Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie// Rechtswissenschaftliche Grundrisse. Hrsg. von Otto Koellreuter, Junker u. Diinhaupt Verlag Berlin 1939. Если следовать этой книге, типичной для философии расизма, то индивидуальность и социальность надо рассматривать как события жизни, предшествующие появлению индивидов и содействующие их адаптации и улучшению жизни. Понятие счастья со всем тем, что соотносится в нем с индивидуальным, отсутствует в этой философии. Нужда — Not — это то, что угрожает жизни. Государство — это всего лишь организация множества, необходимая для поддержания жизни. Личность, включая и личность вождя, стоит на службе жизни и творчества жизни. Принцип персонализации никогда не выступает в качестве цели.

52 См. далее с. 167 и след.

53 Phèdre. 242с.

54 ...гуссерлевское эпохе (ἐποχή) — и учении Э. Гуссерля заключается в устранении (путем феноменологической редукции) любых суждений о существовании предметов в их пространственно-временных и причинных связях, в воздержании от их теоретического применения.

55 Zeug (нем.) — вещь, инструмент.

56 Zeughaftigkeit (нем.) — инструментальность.

57 Рассуждения Декарта о куске воска — см прим. 8*. Второе размышление — О природе человеческого ума: о том, что ум легче познать, чем тело.

58 Апейрон (ἄπειρον) — термин древнегреческой философии, означающий «бесконечное», а также «неопределенное», «неоформленное» (отсутствие внутренних границ).

59 Carpe diem (лат.) — живи одним днем, наслаждайся минутой.

60 ...смысл последнего возгласа Макбета:

Зачем, подобно римскому безумцу.

Кончать с собою, бросившись на меч?

Пока живых я вижу, лучше буду Их убивать.

(Перевод Б. Пастернака.)

61 Taedium vitae (лат.) — отвращение к жизни, пресыщенность.

62 Согласно Эпикуру, бессмертные боги пребывают в вечном блаженстве в пространствах между мирами («интермундиях») и не вмешиваются в жизнь людей.

63 Sine die (лат.) — не указывая дня, без указания срока.

64 Quid (лат.) — кто? что? который? какой?

65 См., например: Платон. Государство. 507b-507c.

66 Traité Synhedrin. 104b.

67 Platon. République. 327b.

68 См.: Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру. — Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М. 1990.

69 См., например: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Часть первая: Тело. Санкт-Петербург. 1999.

70 Там же. С. 229–260.

71 Там же. С. 185 и след.

72 Декарт. Сочинения в 2-х томах. М. 1994. Т.2. С.38.

73 Там же. С.43.

74 См. далее с. 266

75 Девкалион — в греческой мифологии прародитель людей, спасшийся вместе с женой Пиррой после потопа: по совету оракула он для возрождения рода человеческого бросал через голову кости — «останки праматери», из которых появлялись люди.

76 δυναμις (греч.) — потенция, возможность.

77 ερῶν (греч.) — действие.

78 См. нашу статью: La réalité et son ombre//Temps modernes. Novembre 1948.

79 Fatum (лат.) — рок, судьба, воля богов.

80 Hybris (греч.) — гордость, высокомерие.

81 Сганарель — действующее лицо комедии Мольера «Дон Жуан, или Каменный гость».

82 См. примечание 29*.

83 Tertium non datur (лат.) — третьего не дано.

84 Ultima latet (лат.) — последнее мгновение.

85 См.: Монтень М. Опыты. М. 1979. Кн.1. С.82.

86 Античные киники — сократическая школа древнегреческой философии (Антисфен, Диоген Синопский и др.), сосредоточившая внимание на решении этических вопросов, которые подразумевали возвращение человека к естественной природе путем ведения аскетического образа жизни.

87 Befindlichkeit (нем.) — расположение, нахождение.

88 См., например: "Научи меня, Господи, пути Твоему и наставь меня на стезю правды, ради врагов моих* (Пс. 26. 1 1).

89 «Послеполуденный отдых Фавна» — симфонический прелюд К. Дебюсси (1894).

90 Schelling F. Die Weltalter. Fragmente. 1811-1813.

91 Schelling F. Die Weltalter. Fragmente. 1811-1813.

92 Протей — в греческой мифологии морское божество, наделенное способностью принимать облик различных существ и многознанием.

93 Господин Тест — герой цикла произведений Поля Валери («Вечер с господином Тестом», 1896, и др.).

94 См., например, работу М. Хайдеггера: «Европейский нигилизм», 1967 (М. Хайдеггер. Время и бытие. М. 1993). В работах позднего периода Хайдеггер склонен подчеркивать тяготение человеческого рода к утверждению господства над миром посредством технической деятельности.

95 Félix culpa (лат.) — счастливая ошибка.

96 Pro domo (лат.) — в защиту себя, своих дел, своих интересов.