

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 охватывающей его темы и неизбежно возник за сказанным. Слово звучит — пусть даже через хранящееся молчание, давление которого позволяет ощутить это бегство другого. Познание, поглощающее другого, тотчас же перемещается в речь, которую я ему адресую. Говорить, а не «давать быть», — вот что взывает к другому. Слово отличается от видения. В познании, или видении, увиденный объект, конечно же, может детерминировать действие, — но такое действие, которое определенным образом приспособливает к себе увиденное, интегрирует в мир, наделяя его смыслом и, в конечном счете, конституирует его. В словесном общении неизбежно проявляющийся разрыв между Другим как моей темой и Другим как моим собеседником, отстранившим тему, которая на какой-то миг, казалось, удерживает его, тотчас же ставит под вопрос смысл, приписываемый мной собеседнику. Тем самым формальная структура языка провозглашает этическую неприкосновенность Другого, его «святость».

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

Присутствие существа, не входящего в сферу Тождественного, присутствие, простирающееся за ее пределы, закрепляет свой «статус» бесконечного. Этот «выход из берегов» отличается от образа жидкости, переливающейся через край чаши, поскольку подобное выходящее за свои пределы присутствие осуществляется как позиция перед лицом Самотождественного. Позиция «перед лицом», являющаяся преимущественно противостоянием, может иметь место только благодаря морали. Такое движение исходит от Другого. Идея бесконечного, бесконечно большего в меньшем, конкретно осуществляется в виде отношения к лицу. Идея бесконечного, она одна поддерживает экстериторность Другого по отношению к Самотождественному, 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. «Сопротивление» 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 плавилась 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 *δυναμις* [76] не соотносится более с *εργον* [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.

Версия #1

Зверобой создал 2 декабря 2025 20:29:05

Зверобой обновил 2 декабря 2025 20:32:10