

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 исконного, чем все, происходящее во мне. Другой, исключительное присутствие которого выражено в моральной невозможности для меня убить его, указывает пределы власти. Если я не могу более распространять на него свою власть, то это означает, что он абсолютным образом превосходит любое мое представление о нем.

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

Говорить о познании как о самом существовании сотворенного, как о прорыве за пределы обстоятельств навстречу Другому, имеющему основополагающий характер, значит порвать

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

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

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

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

своему имеющему воспитательную функцию. Выражение «принять иного» — термин «принять» означает одновременно и активность и пассивность — ставит отношение к «другому» вне дихотомий, существующих там, где речь идет о вещах, дихотомий a priori и a posteriori, активности и пассивности.

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

3. Истина предполагает справедливость

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

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

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

а) Анархия зрелища: злой гений

Однако совершенно безмолвный мир, который приходил бы к нам не через слово — пусть обманчивое, — был бы миром ан-архичным, миром без принципа и без начала. Мышление не наталкивалось бы в нем ни на что субстанциальное. Феномен при первом же контакте с ним превращался бы в видимость и, в этом плане, становился бы двусмысленным, наводя на мысль о злом гении; злой гений возникает не для того, чтобы изречь свою ложь; он

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

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

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

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

Шекспир и Гете вывели в сценах с ведьмами, где речь держит антиязык и где ответить значило бы стать предметом насмешек.

б) Выражение — это основа

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

в) Cogito и Другой

Cogito не дает начала этому повторению, возврату грезы. В картезианском cogito, первичной уверенности (согласно Декарту, она основывается на существовании Бога), есть произвольная приостановка, необъяснимая из нее самой. Сомнение по поводу объектов 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 предаётся бесконечному отрицанию, что, по существу, является делом атеистического субъекта, полностью порвавшего с причастностью и остающегося неспособным на утверждение (хотя благодаря чувствительности он способен к согласию); погружаясь в головокружительную бездну, которая влечет его к себе, субъект не в силах остановиться.

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

г) Объективность и язык

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

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

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

Это — своего рода недооценка объективности объекта. Старый тезис, в соответствии с которым представление кладется в основу любого практического поведения, заподозренный в интеллектуализме, дискредитируется слишком быстро. Самый пронизательный взгляд не смог бы рассмотреть в вещи ее инструментальную функцию.

Разве достаточно простой приостановки деятельности, чтобы за инструментом увидеть вещь?

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

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

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

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

Не следует ли скорее считать, что сомнение, являющееся осознанием удовлетворенности, происходит не из поражения, а из события, прототипом которого не может быть движение

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

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

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

Означение или интеллигибельность связаны не с идентичностью пребывающего в себе Самотождественного, а с лицом Другого, которое взывает к Самотождественному. Значение возникает не потому, что Самотождественный в чем-то нуждается, что ему чего-то недостает, и все, что могло бы восполнить эту нехватку, приобретает смысл. Значение заключается в том, что Другой является абсолютно избыточным по отношению к Самодостаточному, который его желает, и желает не потому, что ему его недостает; он

принимает Другого через темы, которые Другой (не устраняясь 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 объясниться по поводу слова. Слово — это научение. Появление есть застывшая форма, которую кто-то уже покинул; между тем как в языке происходит непрерывный прилив присутствия, разрывающего неизбежный покров его собственного появления — пластичного, как любое появление. Появление и обнаруживает, и скрывает, а слову свойственно преодолевать, всякий раз заново, открыто и смело неизбежное сокрытие любого явленного. Тем самым любому феномену придается смысл, задается направление.

Зарождение самого знания оказывается возможным лишь постольку, поскольку рассеивается заколдованность и исчезает постоянная двусмысленность мира, где всякое появление — это, по возможности, утаивание, где нет начала. Слово вводит начало в это

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

д) Язык и внимание

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

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

Научение как устранение двусмысленности или беспорядочности — это тематизация феномена. В силу того, что феномен сообщен мне тем, кто проступает в нем, — прибегая к помощи актов этой тематизации, каковыми являются знаки, говоря, — я отныне не являюсь жертвой мистификации, а рассматриваю объекты. Присутствие другого разрушает беспорядочное колдовство фактов; мир превращается в объект. Быть объектом, быть темой значит быть тем, о чем я могу говорить с кем-либо, разорвавшим пелену феномена,

ассоциировавшим меня с собой. Союз, структуру которого мы рассмотрим далее; как мы уже показывали, эта структура может быть только моральной, так что истина основывается на моем отношении к Другому, или на справедливости. Считать слово истоком истины значит отказаться от обнаружения, предполагающего одиночное видение, — значит сделать первый шаг на пути к истине.

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

е) Язык и справедливость

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

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

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

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

Версия #1

Зверобой создал 2 декабря 2025 20:09:34

Зверобой обновил 2 декабря 2025 20:13:24