

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ, ИНСТИТУТЫ, ДИСКУРСЫ И МЕНТАЛЬНОСТИ: ДИНАМИКА И ЭВОЛЮЦИЯ

DOI 10.15826/koinon.2022.03.3.4.028

УДК 111.1 + 130.2 + 303.2 + 316.346.32-053.9 + 17.018 Левинас

АПОЛОГИЯ ИЗБЫТОЧНОСТИ В ЭТИКЕ Э. ЛЕВИНАСА

А. Е. Смирнов

Иркутский юридический институт (филиал)
Университета прокуратуры Российской Федерации
Иркутск, Россия

Аннотация: Цель статьи — показать, каким образом Э. Левинас раскрывает пре-онтологические возможности этического отношения, которое строится не по принципу тотализирующего логоса и порядка, подавляющего и подавляемого, а по принципу «отношения без отношений» и имеет выраженные методологические последствия. В первой части реконструирована критика Левинасом классической онтологической традиции, неизбежно редуктивной по отношению к объекту исследования. В частности, отношение к другому здесь заменяется нейтральным бытием. Другой в результате теряет свою инаковость. Далее проблема «неосредненного» подхода к Другому решается, во-первых посредством отношения лицом к лицу с радикально иным, и во-вторых, за счет отказа мыслить человеческое исключительно в соотношении с бытием. Именно в отношении лицом-к-лицу Левинас обнаруживает пафос, неподвластный онтологии, отсылающий за пределы бытия. Левинас формулирует парадоксальный тезис: этика предшествует онтологии, этическое отношение предшествует онтологическому. В заключительной части ставится вопрос о способе данности Другого. Бесконечный Другой не нуждается в том, чтобы соответствовать истине как соответствию бытия и мышления. Социальная гетерология, отчасти развивающая подход Левинаса, видит Другого как событие. Другой в событии не может стать объектом; событие манифестируется безличными, множественными, безотносительными элементами

и отношениями. Событие Другого дано, но не чувственной или интеллектуальной интуиции. Оно всегда несравненно более непосредственно, нежели всякое видимое, феноменальное, проявленное. Автор приходит к выводу, что социальная гетерология представляет собой наиболее адекватное развитие ряда положений Э. Левинаса. Понятие события, преодолевающее ряд метафизических оппозиций, открывает возможность создания познавательных моделей, ориентированных на выявление имманентной логики исследуемых объектов. Тезис о первичности этики перед онтологией нужно понимать как радикальную методологическую установку, призывающую принимать во внимание тот факт, что человеческое отношение к реальности выходит далеко за пределы теоретического созерцания.

Ключевые слова: онтология, событие, отношение без отношений, социальная гетерология, Другой, бесконечное.

Для цитирования: *Смирнов А. Е.* Апология избыточности в этике Э. Левинаса // *Koinon*. 2022. Т. 3. № 3–4. С. 25–40. DOI: 10.15826/koinon.2022.03.3.4.028

APOLOGY OF REDUNDANCY IN THE ETHICS OF E. LEVINAS

A. Ye. Smirnov

Irkutsk Law Institute (branch)
of the University of prosecutor's office of the Russian Federation
Irkutsk, Russia

Abstract: The purpose of the article is to show how E. Levinas reveals the pre-ontological possibilities of an ethical relationship, which is built not on the principle of a totalizing logos and order, overwhelming and suppressed, but on the principle of “relationship without relationship”, and has pronounced methodological consequences. The first part reconstructs Levinas' criticism of the classical ontological tradition, which is inevitably reductive in relation to the object of study. In particular, the relation to the Other is here replaced by a neutral being. The Other loses its otherness as a result. Next, the problem of a “non-averaged” approach to the Other is solved, firstly, through a face-to-face relationship with a radically different one, and secondly, by refusing to think the human exclusively in relation to being. It is in the face-to-face relationship that Levinas reveals us to pathos that is not subject to ontology, sending us beyond the limits of being. Levinas formulates a paradoxical thesis: ethics precedes ontology, ethical attitude precedes ontological one. In the final part, the question is raised about the way the Other is given. The Infinite Other does not need to correspond to truth as a correspondence of being and thinking. Social heterology, partly developing the approach of Levinas, sees the Other as an event. The Other in an event cannot become an object; the event is manifested by impersonal, multiple, irrelevant elements and relations. The event

of the Other is given, but not to sensual or intellectual intuition. It is always incomparably more immediate than anything visible, phenomenal, manifest. The author comes to the conclusion that social heterology is the most adequate development of a number of provisions of E. Levinas. The concept of an event, which overcomes a number of metaphysical oppositions, opens up the possibility of creating cognitive models oriented towards revealing the immanent logic of the objects under study. The thesis about the primacy of ethics over ontology should be understood as a radical methodological setting that calls for taking into account the fact that the human relationship to reality goes far beyond the limits of theoretical contemplation.

Key words: ontology, event, relation without relations, social heterology, Other, infinite.

For citation: Smirnov, A. Ye. (2022), “Apology of Redundancy in the Ethics of E. Levinas”, *Koinon*, vol. 3, no. 3–4, pp. 25–40 (in Russian). DOI: 10.15826/koinon.2022.03.3.4.028

Ситуация в онтологических исследованиях на рубеже XX–XXI вв. может быть сдержанно охарактеризована как оживленная. Вызов современной онтологии — в преодолении онто-теологического проекта [Хайдеггер 1997, Левинас, 2006, с. 195–200]. Интенсивный интерес к онтологической проблематике обусловлен, в частности, встречным поворотом в обновлении гуманизма, связанного, в свою очередь, с общим изменением контекста рефлексии о человеке. На повестку дня ставится вопрос о самом способе философского обоснования человека. Дело при этом осложняется еще и тем, что бытие на протяжении XX века исследовалось, будучи обусловлено различными вариантами доступа к нему. Так, для Хайдеггера в период фундаментальной онтологии бытие опознается и исследуется в качестве *Dasein*, т. е. в отношении к человеку. Во второй половине XX в. тенденция, заданная онтологическим поворотом, сохраняется. Бытие опосредуется герменевтическими, лингвистическими, антропологическими и т. д. подходами. О бытии, следовательно, можно знать и говорить только косвенно, ибо оно всякий раз редуцировано фактом посредничества. Нам представляется, что в этих условиях работа с философским наследием Э. Левинаса может оказаться продуктивной как для разработки новых, неклассических онтологий, так и для ответа на вопрос о том, в каком направлении могут развиваться представления о человеке и способы его философского понимания.

Вначале мы продемонстрируем, каким образом Левинас выявляет формы латентного насилия, просматривающегося в классической философской традиции, затем покажем, как и с помощью каких средств Э. Левинас вводит понятие Другого. Наконец, в заключении мы попытаемся обосновать, как традиция «ненасильственного» мышления, основанная Левинасом, получает продолжение в социальной гетерологии.

Первичность самождественного, или о нарциссизме онтологии

Объект критической мысли Э. Левинаса — западная философская традиция, ее значение и специфика функционирования. Французский мыслитель приходит к выводу: философские процедуры не нейтральны по отношению к познаваемому. Философия определенным образом «обживает» исследуемый объект, лишая тем самым себя доступа к его подлинной природе. Причина такого, как выражается Левинас, «одомашнивания», заключена в самой природе философского познания.

Классическая философия в форме онтологии мыслит сущее как такое. Эта цель достигается посредством опоры на определенные допущения. Претендуя судить о сущем в целом, философия как метафизика присваивает себе позицию абсолютного наблюдателя, «взгляд Бога». Далее, она полагает исследуемое сущее самождественным. Наконец, классический онтологический подход полагает самождественным мыслящее Я [Мамардашвили 1994, с. 6–16]. Во всех трех случаях это допущения, носящие, как правило, неререфлексируемый характер. Тем не менее они делают возможными классическое философское мышление, которое характеризуется Левинасом как абсолютное, автономное, или тотальное. Философия мыслит тотальностью смыслов. Мыслимый таким образом мир так или иначе редуцируется. Уже помысленный, объективированный, «остановленный» мир не есть мир живой, феноменальный, не есть мир как таковой.

В терминах Левинаса это резюмируется так: «живой» мир — это бесконечность. Философия, в свою очередь, есть тотальность. В процессе философствования тотальность насильственным образом редуцирует бесконечность до своей собственной ограниченности. А потому «онтология как первофилософия есть философия силы» [Левинас 2000, с. 84]. Классическая философия, на взгляд Левинаса, может быть приравнена к захватнической войне. Философ посредством понятия силовым образом захватывает сущее. Таким образом, философия, по отношению к сущему, есть насилие. «Отношение к бытию, которое выступает в качестве онтологии, заключается в том, чтобы нейтрализовать сущее с целью понять его и „ловить“. Это не отношение к иному как таковому, а сведение Другого к Самождественному. Таково определение свободы: держаться, противостоя другому, несмотря ни на какие отношения „я“ с другим обеспечивать автаркию „я“. Неразрывно связанные между собой тематизация и концептуализация пребывают не в мире с Другим, а подавляют его или овладевают им. Фактически овладение утверждает Другого, но делает это, отрицая его независимость. „Я мыслю“ сводится к „я могу“ — к овладению тем, что есть, к эксплуатации реальности» [Там же].

Классическое философское начало абсолютно. Западная философия подобна нарциссу — она принципиально свободна и в своем познавательном

стремлении не хочет знать никого и ничего, кроме себя самой. И когда «в... философской жизни возникает иное, постороннее для нее понятие — несущая нас и не оправдывающая наших усилий земля, возвышающее и игнорирующее нас небо, убивающие и помогающие нам силы природы, обременяющие и служащие нам вещи, любящие и порабощающие нас люди, — оно становится препятствием» [Левинас 2000, с. 293]. Нужно превзойти это иное и интегрировать его в жизнь. Философская истина и есть такая интеграция Иного в Самотождественное. Посредством такой интеграции Иного в Самотождественное, явившейся условием возможности теоретической установки, европейская культура получила возможность искать и находить истину. Отныне истина достигается в свободном поиске. Истина отныне легитимирует знание и защищает свободу. Но одновременно и угрожает ей.

В качестве пояснения рассмотрим, что понимается здесь под свободой. Свобода — это автономное «я мыслю»; это мышление от первого лица, платоновская душа, беседующая сама с собой. Свобода победит, когда душевный монолог станет всеобщим, вберет в себя бытие в целом. «Любой опыт мира — стихии и объекты — подчинены диалектике беседующей с собой души, входят в нее, подчинены ей. Вещи станут идеями; в ходе экономической и политической истории, где разворачивается мышление, они будут завоеваны, подчинены, покорены. Именно поэтому Декарт скажет, что душа могла бы быть источником идей, относящихся к внешним вещам, и давать отчет о реальном» [Там же, с. 294]. Философствуя, мы постигнем только то, что сумеем отразить в собственном зеркале. Философия неизбежно начинается с Я и, по сути, им же заканчивается. Радикально иное систематически вытесняется самой предметной организацией философии. Философия утверждает себя в размежевании с мифом и религией. Но средства, которые она при этом задействует, оказываются чрезмерными, антибиотическими. «Итак, сущность истины состоит не в гетерогенной связи с неизвестным Богом, но с уже известным. Ее следует обнаружить или свободно изобрести самому. В нее вливается все неизвестное. Сущность истины противоположна божественному откровению. Философия — это атеизм или скорее иррелигия, отрицание божественного Откровения. Таков урок Сократа, оставляющего за учителем лишь применение майевтики: любое знание уже содержится в душе. Тожественность Я... — чудесное русло такого преобразования Другого в То же самое. Воспользуемся неологизмом Гуссерля: любая философия — эгология» [Там же].

Философия в этом смысле есть власть. Вещи капитулируют перед человеческой свободой. Мы не только понимаем вещи, но овладеваем ими. Владеть — значит поддерживать реальность другого, которым обладаешь; но каким образом? Только приостанавливая его независимость. Вещи не противятся человеку. Но люди в этом случае ведут войну. Ведя войну, они ставят под вопрос чужую свободу, противопоставляя ей свою. Война не просто противопоставление сил.

Война — соотношение, в котором во внимание принимается не только сила; имеет значение также непредвиденное: ловкость, смелость изобретательность. Исход войны неоднозначен. Война у Левинаса — оператор, указывающий на ситуацию сложности, проблематичности. Свобода воли на войне может потерпеть поражение. Но это не значит, что она должна отказаться от себя самой или от реванша. «Свобода ставится Другим под вопрос и оказывается необоснованной лишь когда знает о своей необоснованности» [Левинас 2000, с. 295]. Если свобода уверена в своем праве, она в некотором смысле непобедима. Если же не уверена, то ее больше не существует в качестве свободы: «Знание о своей неправоте не добавляется к спонтанному свободному сознанию, присутствующему прямо перед собой и, кроме того, знающего о своей вине. Возникает новая ситуация. Изменяется способ присутствия сознания перед собой. Позиции рушатся. Выражаясь совершенно формально, Тожественное теряет свой приоритет перед иным, оно — уже не принцип, оно не может спокойно опираться на себя» [Там же].

В философии М. Хайдеггера, по Левинасу, Тожественное полностью сохраняет свой приоритет над Другим. У Хайдеггера путь ко всему, к каждой реальной особенности лежит через Бытие. Бытие Хайдеггера ведет к Другому через Нейтральное. Нейтральное проясняет мышление, управляет мышлением, делает его понятным. *Dasein* у Хайдеггера сохраняет структуру Тожественного. Автономия философии, ее свобода и независимость пришли в западную философию из мира идей. В мире идей платоновская Душа не могла встретить ничего Иного, поистине постороннего: «Душу этой души формировал разум, способность оставаться тождественным самим себе, пребывая над изменениями становления. Хайдеггер оспаривает подобное господствующее положение человека, но оставляет *Dasein*, как смертное, в Тожественном. Возможность неантизации входит в *Dasein*, поддерживая таким образом его самость. Это ничто — смерть, то есть моя смерть, моя возможность (невозможность), моя власть. Никто не может заменить меня в смерти. Высший момент решения — одинокий и личностный... „Бытие и время“, первый и основной труд Хайдеггера, доказывает, быть может, лишь один тезис: Бытие неотделимо от понимания Бытия, бытие вызывает к субъективности. Но бытие — не Сущее. Это Нейтральное, управляющее мыслями и существами, укрепляющее волю, а не посрамляющее ее. Сознание своей конечности приходит к человеку не от идеи бесконечного, то есть не предстает как несовершенство, не соотносится с Благом, не считается злом» [Там же, с. 295–296].

В качестве промежуточного вывода мы можем констатировать следующее. Порок классической философской традиции, по Левинасу, заключается в «осреднении», «одомашнивании», редуцировании объектов исследования. Так, онтология в процессе функционирования редуцирует сущее в соответствии с собственными неререфлексируемыми допущениями. Онтология в этой

перспективе видится агрессивной — всякое радикально иное осмысляется ею исключительно в рамках имманентных ограничений. Философия как онтология уверена в своем неотъемлемом праве тотализировать любое различие. Она необоснованно обращает трансцендентное в имманентность, редуцирует инаковое до тождественного. Усредненное понятие постигает сущее не в качестве сингулярного, но лишь как *всеобщность*, ибо всеобщность только и известна абсолютному субъекту.

Следует отметить, что философский пафос Левинаса не в последнюю очередь связан с противостоянием М. Хайдеггеру [Сокулер 2018, с. 3–17]. Хайдеггеровская фундаментальная онтология, против которой создаются ранние работы Левинаса, представляет собой на тот момент апогей онтологической мысли. Хайдеггер открывает новое начало философии — это опыт бытия-в-мире, опыт фактического, нефеноменологизируемого существования [Зайцев 2006, с. 48–66]. Однако это опыт, в котором, как полагает Левинас, конечное никак не соотносится с бесконечным. Последнее обстоятельство является существенным еще и с онтической точки зрения, так как влечет за собой следствия этического и политического характера, ибо диктует субъекту определенный радикализм по отношению к себе, для которого «любая нехватка — лишь слабость, а любая ошибка по отношению к себе — результат долгой традиции героической гордыни, господства и жестокости» [Левинас 2000, с. 296].

Идея Бесконечного, Лицо Другого

Однако в западной философии различима и другая традиция. Ее легко обнаружить уже у Платона, когда последний констатирует, что выше Бытия — Благо. Или что истинный дискурс (в «Федре») — разговор с Богами. Единое у Платона в «Пармениде» чуждо определению и ограничению, тождеству и различию, бытию и познанию, месту и времени. «Философы доносят до нас и таинственное послание из потустороннего Бытия» [Левинас 2000, с. 311]. Речь идет о некотором «Невыявленном», находящемся по ту сторону бытия и существующим иначе, чем бытие. Оно — *абсолютно иное*. Но все же именно декартовский анализ идеи бесконечного наиболее характерным образом намечает некую продуктивную структуру, формальный абрис которой Левинас хотел бы сохранить.

Мыслящий субъект у Декарта поддерживает связь с Бесконечным. Но это особая связь, это не связь одного содержания с другим. Исключительность идеи бесконечного заключается в том, что в ней по определению всегда содержится больше, чем нужно. Понятие бесконечности выводит за пределы мышления. Речь при этом не идет о ситуации некоей немыслимости, невозможности мыслить нечто в силу простой невозможности пространственного охвата. В идее бесконечности неявным образом мыслится то, что с необходимостью остается

внешним по отношению к мышлению. Левинас скажет об этом так: «Идея бесконечности — это дух до различения в нем того, что он сам открывает и того, что он заимствует у мнения» [Левинас 2000, с. 69].

Бесконечное не подлежит объективации и концептуализации. Прежде всего потому, что бесконечное избыточно, сам факт его фундаментального «не-существования» всегда уже является условием возможности существования чего-либо, в частности мыслящего, чувствующего, воспринимающего субъекта. Но всякая реализация человеческой субъектности есть событие раскрытия к бесконечному, что самим субъектом всегда опознается как опыт. И это опыт трансформативный, опыт субъективации, опыт, изменяющий сам способ существования субъекта: «...Отношение к бесконечному не может быть выражено в понятиях опыта, поскольку бесконечное выходит за пределы мышления, которое его мыслит. В этом переливании через край как раз и производится сама его *бесконечность*, так что об отношении к бесконечному следует говорить, оставив в стороне понятия объективного опыта. Но если опыт означает связь с абсолютно иным — то есть с тем, что постоянно выходит за пределы мышления, — то связь с бесконечным есть преимущественно опыт» [Там же, с. 69–70].

Бесконечное следует отделять от *идеи* бесконечного. Бесконечная реальность вообще имеет смысл лишь в противопоставлении *идеи* бесконечного. *Идея бесконечного* есть обозначение способа существования. Существование понимается здесь как *бесконечное* осуществление бесконечного. Человек, как, впрочем, и любое сущее, с определенной точки зрения принципиально бесконечно. Специфическая бесконечность, о которой идет речь, подчиняется двойному условию: с одной стороны, речь идет о бесконечности его условий возможности; с другой — о принципиальной определенности существования, в смысле его «бытия» *только и именно этим*. «Бесконечность не может сперва быть, а *потом* обнаруживать себя. Ее бесконечное осуществление производится как обнаружение, как внедрение в Я идеи бесконечного. Эта идея рождается в том невероятном событии, когда отдельное бытие, взятое в его самоидентичности, Самождественное Я, содержит в себе тем не менее то, что оно не может ни содержать в себе, ни получать извне в силу одной лишь самоидентичности. Субъективность реализует эти невозможные требования: она содержит то, что невозможно содержать» [Там же, с. 70–71].

И еще один фрагмент: «Интенциональность, в которой мышление остается *тождественным* объекту, не определяет сознание на его важнейшем уровне. Всякое знание как интенциональность заранее предполагает идею бесконечного, то есть *нетождественность* по преимуществу. Содержать более того, что возможно, вовсе не означает с помощью мышления охватывать, или включать в себя, тотальность бытия либо, по меньшей мере, представлять ее постфактум с помощью конституирующего мышления. Содержать более того,

что возможно, означает в любой момент взрывать рамки мыслимого содержания, преступать барьеры имманентности...» [Левинас 2000, с. 71]. Бесконечное принципиально немыслимо, если мышление понимается как действие субъекта. С формальной точки зрения действие в этом случае предшествует мышлению. Однако понятие действия неадекватно по отношению к бесконечному.

Цель сознания, по Э. Левинасу, состоит отнюдь не в постижении бытия суверенным усилием мысли, не в достижении, другими словами, тождества бытия и мышления. Цель сознания, если можно так выразиться, в том, чтобы преодолеть собственный свет, в любом случае провоцирующий насилие [Деррида 2000, с. 132–142]. Или, выражаясь метафизически, цель сознания — дать простор тому, что «подлинно есть». На языке Левинаса это звучит так: «давать свершаться событиям» [Левинас 2000, с. 71]. Смысл событий не заключается в обнаружении и/или раскрытии их значения. Да, философия может говорить об этих событиях. Но она не силах феноменологизировать бесконечное как «высшее событие самого бытия», поскольку инаковость всегда закрыта для онтологии. Проблема заключается в том, что существования всегда больше, чем нужно, подобно тому, как рыбе всегда «больше, чем нужно» земли и воздуха. Существование превышает присутствие, объективацию, историю, данность, восприятость, сознание, субъекта. Условием возможности всего перечисленного является бесконечность. Бесконечность, о которой идет речь, находит свое выражение и в опыте, и в существовании как таковом. Или, как выражается Левинас, внутри тотальности, т. е. избыточность существования не мыслится исключительно негативным образом: «Разумеется, отношение к бесконечному не может быть выражено в понятиях опыта, поскольку бесконечное выходит за пределы мышления, которое его мыслит. В этом переливании через край как раз и производится (*se produit*) сама его бесконечность, так что об отношении к бесконечному следует говорить, оставив в стороне понятия объективного опыта. Но если опыт означает связь с абсолютно иным — то есть с тем, что постоянно выходит за пределы мышления, — то связь с бесконечным есть преимущественно опыт» [Там же, с. 69–70].

Необходимо быть, существовать; быть бесконечно конечным. Имеет ли это абсолютно иное какое-либо отношение ко мне? С точки зрения бытия как основания, — нет, никакого. С точки зрения моего способа существования — да, полное. В пику Хайдеггеру Левинас вводит новое начало философии — чистое существование, стремление, не обусловленное никакой предшествующей нехваткой. Левинас именует такое стремление «безупречным желанием» (П. Валери), желанием Другого: «Потребность того, у кого уже нет потребностей, узнает себя в потребности в Другом... Желание Другого возникает в существе, которому всего хватает, или, точнее, оно возникает по ту сторону всего того, чего ему может не доставать или что может удовлетворять его» [Там же, с. 314]. Такое желание является фундаментальным; оно

является, по Левинасу, самой сутью социальности. Левинас иллюстрирует природу такого желания, вспоминая сцену из «Преступления и наказания», где Соня Мармеладова смотрит на Раскольникова, а Достоевский говорит о ее «ненасытимом» сострадании («Как будто сострадание, идущее от Сонечки к Раскольникову — это не знающий насыщения голод, питаемый присутствием Раскольникова, увеличивающим этот голод до бесконечности» [Левинас 2000, с. 314]). С одной стороны, Другой дан непосредственно. Он присутствует в системе культуры. Он освещен светом мира. Он выразим в телесном, языковом или художественном жесте. Другой, следовательно, всегда опосредован; он присутствует в структуре определенной целостности, которой он имманентен. Его понимание поддается герменевтическим процедурам. Но Левинас говорит также и о *богоявленности* Другого. Нам представляется, что философский смысл этого высказывания прежде всего заключается в том, что Другой как абсолютно иное есть прежде всего иное чем Бытие [Жиар 2017, с. 74].

Факт повседневного *горизонтального* присутствия Другого сопряжен с другим типом присутствия Другого. Левинас называет этот тип присутствия «абстрактным». Он абстрактен, не присутствует в привычном смысле этого слова. Но это не присутствие обнаруживает специфическую действенность. Более того, присутствие, посредством которого обеспечивается данность Другого в системе культуры, отодвигается, отходит на второй план в пользу некоторого *неопосредованного* явления Другого. И вот это самое «абстрактное» явление Другого, не связанное непосредственно с культурным и объективным контекстом, Левинас относит к порядку бесконечного [Агапов 2021, с. 70]. Левинас опирается на трансценденцию, «на разрыв нашего мира абсолютно Иным, указателем которого является лицо Другого» [Магун 2022, с. 79]

Для обозначения *присутствия бесконечного* и его специфической действенности Левинас вводит понятие лика (лица). Лик полагается в качестве абсолютного по отношению к феноменальной действительности. Лик как непосредственное явление *бесконечного* фундаментален по отношению к гражданству, национальности, расе. «Лик *входит* в наш мир из абсолютно чужой сферы — то есть именно из абсолюта, являющегося, впрочем, самим обозначением исконной чуждости» [Левинас 2000, с. 315].

Главное, однако, заключается в том, что он фундаментален по отношению к самой онтологии. Левинас описывает некую «феноменологию» лика: лик наг, абстрактен, лишен образа. Нагота лика есть мольба и требование одновременно, всегда обращенные непосредственно к нам. Лик обязывает меня. И это обязательство не имеет отношения ни к традиционно понимаемому долгу, ни к рациональному порядку (см.: [Деррида 1998, с. 56–62]). Левинас выражает это так: «сознание теряет свое первое место. Присутствие лика означает также непреложный порядок — приказ — кладущий конец свободе сознания, лик ставит сознание под вопрос» [Левинас 2000, с. 316].

Понятие лика лика в философии Э. Левинаса выполняет функцию общего принципа инаковости. Лик, в пике классической философской традиции, сохраняет *бесконечное*, не допуская обращения трансцендентного в имманентное, защищает от агрессивных попыток редуцирования всякого Иного Тождественным. Только на основе лика, лика служащего условием возможности всякой артикулированности, выделенности, индивидуальности, появляются тождества и различия, разные способы существования.

Такое мышление декларирует необходимость переоценки исследовательских стратегий, базирующийся на абсолютизации познающего субъекта и подразумевающих первичность факта существования (онтологии). Опыт иной стратегии мысли, считает Левинас, должен реализоваться в этическом отношении к лику как бесконечному Другому. Поскольку Другой по определению не объективируем, он не объект, но «абсолютная открытость», «зияние», «загадка», «чистая дыра в мире». Французский философ говорит о переживании ситуации лицом-к-лицу с Другим. Такого рода опыт свидетельствует об ограниченности субъект-объектной парадигмы в постижении мира. В этическом отношении субъективное Я встречается с абсолютно Другим, с лицом Другого, которое проблематизирует автономию Я. Отсюда — парадоксальный итог философской работы Левинаса: этика предшествует онтологии.

О событии Другого

Понятие Другого в работах Э. Левинаса воплощает собой принцип радикальной инаковости. Другой — условие возможности выделенности, отдельности, индивидуальности, но также (и в первую очередь) — условие возможности какого-либо присутствия, наличия. Должным образом понятый «Другой» открывает доступ к доонтологическому, ненасильственному мышлению. Платой за такой способ мысли является переоценка всех существующих доселе понятийных схем, основывающихся на допущении самождественности субъекта и, следовательно, подразумевающих первичность факта существования (онтологии) по отношению ко всему остальному. Опыт нового мышления, полагает Левинас, должен реализоваться прежде всего в этическом отношении Я и Другого.

Другой не есть объект; он — «абсолютная открытость». Мы переживаем этот опыт как «зияние» и «загадку», как ситуацию нахождения «лицом к лицу». В этическом отношении Я встречается с абсолютно Другим. Другой здесь самим фактом своего существования ставит под вопрос автономное сознание. Левинас формулирует парадоксальный тезис: этика предшествует онтологии. Этическое отношение по своему способу существования не предполагает объективации и/или автономии. Это специфическое «отношение без отношений» [Нанси 1991, с. 96–97].

Французский философ выступает против онтологии — за этику, против самоидентификации субъекта — за гетерономность опыта, за бытие лицом к лицу — против понятийного «одомашнивания» Другого. Представление Другого в качестве лица лица позволяет отнести к другому как к потенциально многомерному, радикально множественному явлению. Лицо другого как радикальная множественность, отличная от простой численной, плюральной.

Используя понятия Левинаса, можно сказать, что в состоянии радикальной множественности индивиды не принадлежат тотальности, они трансцендентны по отношению к ней. Другой в гетерогенной множественности идентифицируется не благодаря месту, которое он занимает в целом, но благодаря собственной сингулярности [Смирнов 2003, с. 31].

Зададимся вопросом: как может быть описано необъективированное «отношение без отношений», служащее гарантией от нормализации и усреднения Другого? Специфической техникой безопасности, защищающей Другого от нейтрализации, у Левинаса служат понятия войны и насилия, играющие, однако, амбивалентную роль. С одной стороны, война, символизирующая тотальность классического философского дискурса, «создает такой порядок, который полностью поглощает человеческую личность. Отныне ничто не может быть вовне. Война не допускает никакой экстерности, не дает возможности иному существовать как иному... Индивиды в условиях войны сводятся к простым носителям сил, управляющих ими без ведома. Свой смысл индивиды черпают в этой тотальности, вне которой они непостижимы» [Левинас 2000, с. 67]. С другой стороны, война «разрушает идентичность тождественного» [Там же]. При этом насилие (война) обладает бытийным, порождающим характером: «То, что в действии внезапно проявляет себя как сущностное насилие, так это избыточность бытия по отношению к мышлению, которое претендует на то, чтобы включить в себя бытие...» [Там же, с. 71]; «Хитрость и засада составляют сущность войны. Эта ловкость вписана в само существование...» [Там же, с. 226]. Тотальность поглощает лишь ту множественность, которая заключает в себе мир. Следовательно, отношения войны, состояние насилия есть как бы нулевая отметка для существования радикальной множественности. Парадоксально, но именно война дает возможность состояться Другому во всей полноте его «неосредненного» существования: «Только существа, способные на войну, могут возвыситься до состояния мира» [Там же, с. 224].

Левинас, таким образом, двусмысленен. С одной стороны, именно насилие угрожает Другому со стороны тотальности. С другой стороны, только будучи «способным на войну», индивиды могут обрести мир и состояться во всей полноте неосредненного существования. Этическое отношение, таким образом, в одно и то же время и отрицает, и предполагает войну. Данное обстоятельство может трактоваться так: для описания встречи с Другим требуется язык, который бы отменял сам себя, что с логической точки зрения невозможно.

Следовательно, нет и не может быть понятийного свидетельства о Другом. Понятие всегда на стороне Бытия; понятие предполагает пред-понимание, пред-угадывание и в конечном счете познает лишь само себя.

Пусть война неизбежно появляется вместе со словом; пусть свет логоса неизбежно порождает тотализацию. Но не означает ли сознательный отказ от познания падения в еще большее насилие? «Если свет — это стихия насилия, то нужно биться против света при посредстве другого света, дабы избежать худшего насилия, насилия ночи и молчания, предшествующих речи и ее подавляющих... Философия (человек) *должна* говорить и писать во имя этой войны света, в которую, как ей известно, она уже ввязалась и от корой можно было бы уклониться, лишь отрицая дискурс» » [Там же, с. 178].

Нам представляется, что среди спектра современных онтологий наиболее эффективной для решения обсуждаемой задачи является социальная гетерология, в частности решающее для нее понятие события. Если классическая онтология предполагает поиск общего основания сущего, специфицирующегося в качестве абсолюта, то социальная гетерология в качестве отправного пункта полагает различие, благодаря которому сущее утверждается в своем бытии. При этом необходимо иметь в виду, что речь идет всякий раз о бытии сингулярного сущего. Тогда утверждаемое различим сущее «есть» без основания, без сущности. Существование всякий раз является в качестве объекта утверждения. Бытие в этой перспективе больше не абсолют, но становление, непрерывное разделение, различие. Быть — значит разделять, различаться.

Вот все, что «имеет» всякое сущее: оно непрерывно разделяется. Другой тогда — непрерывно становящаяся ритмизированная форма, по определению подверженная трансформациям. Следует отметить, что описываемой ситуации само понятие субъектной идентичности становится под вопросом.

Строго говоря, идентичность здесь достигается лишь в возможности стать другим (с маленькой буквы). Некто достигает себя, становясь другим, — такая альтерация становится имманентной частью идентичности. Изменение в этом смысле не разрушает идентичность, но непрерывно меняет ее: изменение разрушает идентичность лишь в том смысле, что оно ею управляет, делит и раздирает [Миле 1996, с. 99]. Быть в себе — значит быть в другом. Граница между «собой» и «другим» постоянно смещается; она никогда не достигает самоидентичности, «полного» существования. На обсуждаемом нами онтологическом уровне быть — значит не иметь никакой идентичности, кроме идентичности сингулярной, становящейся, дифференциальной.

Действительно, Другой в логике Левинаса сопротивляется познанию. Но все же речь не идет о фактическом незнании. Ни на что не похожий Другой по определению не соотносится с классической общностью понятий. Однако сам факт существования другого закладывает основу *совместности* существования. Да, мы испытываем нехватку «ясности», «понимания», «фиксированной

формы выражения». Но эта нехватка и сообщает нам о неустранимой избыточности Другого, об избыточности социальности вообще. Бесконечный Другой не нуждается в том, чтобы соответствовать истине, основывающейся на законе тождества. Другой выражает себя там, где заканчивается власть языка. Быть там, где нет языка — привычный парадокс становления, нон-сенс.

Я, принимающее Другого, распадается как единство. Налицо *непосредственность* особого рода — это *событие* [Жеримов 2011, с. 136–165]. Обращение к Другому в размерности события открывает особую разновидность существования, слагающегося из нескончаемого повторения/различения самого себя. Эта нескончаемость и есть модальность становления. «Дано» Другого обращает вспять любое его выражение, девальвирует объективированное знание. Здесь нет настоящего, ибо оно взрывообразно дробится на бесконечные (и бесконечно малые) составляющие: «Каждое событие — это мельчайший отрезок времени, меньше минимума длящегося мыслимого времени, ведь оно разделяется на только что прошедшее прошлое и наступающее будущее. Но оно при этом и самый долгий период времени, более долгий, чем максимум длящегося мыслимого времени, потому что его непрестанно дробит Эон, уравнивая со своей бесконечной линией» [Делёз 1998, с. 94].

Другой в событии не может стать объектом, так как оно — вне влияний. Событие манифестируется безличными, множественными, безотносительными элементами и отношениями. Событие Другого дано, но не в чувственной или интеллектуальной интуиции. Оно всегда несравненно более непосредственно, нежели всякое видимое, феноменальное, проявленное. Бессмысленно инкриминировать событию ускользание от познания: мы всегда *воплощаем* его. Будучи принципиально вне языка и сознания, событие дано как изнанка говорения, превышающая связность субъекта: «Там... где актуализируется субъективность... в лице обособленного Я не может произойти события... Невозможно войти внутрь события, невыполнимо сознательное усилие понять, что со мной происходит в тот момент, когда я „застреваю“ в особого рода длительности...» [Подорога 1994, с. 94].

Нам представляется, что социальная гетерология представляет собой наиболее адекватное развитие ряда положений философии Э. Левинаса. Понятие события, преодолевающее ряд метафизических оппозиций, открывает возможность создания познавательных моделей, ориентированных на выявление имманентной логики исследуемых объектов. Мы предполагаем, что именно проект событийного измерения Другого вдохновлял философские поиски французского философа. Что же касается тезиса о первичности этики перед онтологией, то его нужно понимать как радикальную методологическую установку, призывающую принимать во внимание факт, что человеческое отношение к реальности выходит далеко за пределы теоретического созерцания.

Список литературы

- Агапов 2021 — *Агапов О. Д.* Радость бытия как антропологическая практика // Гуманитарный вектор. 2021. Т. 16, № 2. С. 66–73. DOI: 10.21209/1996-7853-2021-16-2-66-73.
- Делёз 1998 — *Делёз Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свицкого. М. : Раритет, Екатеринбург : Деловая книга, 1998. 480 с.
- Деррида 1998 — *Деррида Ж.* Страсти // Деррида Ж. Эссе об имени / пер. с фр. Н. Шматко. СПб. : Алетейя, 1998. С. 13–70.
- Деррида 2000 — *Деррида Ж.* Письмо и различие / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. М. : Академический Проект, 2000. 495 с.
- Жирав 2017 — *Жирав Э.* От высказывания к этике (Лиотар читает Левинаса) / пер. с фр. Е. Г. Рудневой // Философские науки. 2017. № 11. С. 71–89.
- Керимов 2011 — *Керимов Т. Х.* Бытие и различие: генеалогия и гетерология. М. : Фонд «Мир», Академический Проект, 2011. 256 с.
- Левинас 1998 — *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека / пер. с фр. А. В. Парибка. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. 264 с.
- Левинас 2000 — *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное / пер. с фр. И. С. Вдовиной, Б. В. Дубина, Н. Б. Маньковской и др. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. 416 с.
- Левинас 2006 — *Левинас Э.* Бог и онто-тео-логия. Начать вместе с Хайдеггером / пер. с фр. Н. А. Крыловой // Эмманюэль Левинас. Путь к Другому (сборник статей и переводов, посвященных 100-летию со дня рождения Э. Левинаса). СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. С. 195–200.
- Магун 2022 — *Магун А.* От триггера к трикстеру. Энциклопедия диалектических наук. Т. 2 : Негативность в этике. М. : Издательство Института Гайдара, 2022. 368 с.
- Мамардашвили 1994 — *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М. : Лабиринт, 1994. 90 с.
- Миле 1996 — *Миле Ж.-Ф.* Опыт как само-техника (читая Фуко) / пер. с фр. Е. Д. Вознесенской // Социо-Логос постмодернизма. М. : Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 98–121.
- Нанси 1991 — *Нанси Ж.-Л.* О со-бытии / пер. с фр. М. Я. Рыклина // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М. : Наука, 1991. С. 91–101.
- Подорога 1994 — *Подорога В. А.* Человек без кожи (материалы к исследованию Достоевского) // Ad Marginem-93. Ежегодник лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М. : Ad Marginem, 1994. С. 71–115.
- Смирнов 2003 — *Смирнов А. Е.* Толерантность: насилие бытия или власть события? // Социальная гетерология и проблема толерантности : материалы круглого стола. Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2003. С. 24–41.
- Сокулер 2018 — *Сокулер З. А.* Эмманюэль Левинас — критик онтологии Мартина Хайдеггера // Вестник Московского университета. Сер. 7 : Философия. 2018. № 3. С. 3–17.
- Хайдеггер 1997 — *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики / пер. с нем. А. Денежкина // Тожество и различие. М. : Гнозис; Логос, 1997. С. 29–59.

References

- Agapov, O. D. (2021), "The Joy of Being as an Anthropological Practice", *Humanitarian Vector*, 2021, vol. 16, no. 2, pp. 66–73 (in Russian). DOI: 10.21209/1996-7853-2021-16-2-66-73.
- Deleuze, J. (1998), *Logique du sens*, translated by Svirskiy, Ya., Raritet, Delovaya kniga, Moscow, Ekaterinburg, 480 p. (in Russian).
- Derrida, J. (1998), "Passions", in Derrida J., *Essai sur le nom*, translated by Shmatko, N., Aletheia, St Petersburg, pp. 13–70 (in Russian).
- Derrida, J. (2000), *L'écriture et la différence*, translated by Kralechkin, D., Akademicheskij Proekt, Moscow, 495 p. (in Russian).

- Girard, E. (2017), “De l’annoncé à l’éthique (Lyotard lit Lévinas)”, translated by Rudneva, E. G., *Filosofskie nauki*, no. 11, pp. 71–89 (in Russian).
- Kerimov, T. Kh. (2011), *Bytie i razlichie: genealogija i geterologija* [Being and Difference: Genealogy and Heterology], Akademicheskij Proekt, Moscow, 256 p. (in Russian).
- Lévinas, E. (1998), *Le temps et l’autre. L’humanisme de l’autre homme*, translated by Paribka, A., Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola, St Petersburg, 264 p. (in Russian).
- Lévinas, E. (2000), *Œuvres sélectionnées. Totalite et Infini*, translated by Vdovina, I., Dubin, B. and Mankovskaya, N., Universitetskaja kniga, St Petersburg, 416 p. (in Russian).
- Lévinas, E. (2006), “Dieu et Onto-théo-logie: commencer par Heidegger”, translated by Krylova, N. A., in *Levinas E. Put’ k Drugomu (sbornik statej i perevodov, posvjashhennyh 100-letiju so dnja rozhdenija E. Levinasa)* [Path to the Other. Collection of Articles and Translations Dedicated to the 100th Anniversary of the Birth of E. Levinas], SPBU Publishing, St Petersburg, pp.195–200 (in Russian).
- Magun, A. (2022), *Ot triggera k triksteru. Jenciklopedija dialekticheskikh nauk, Tom 2, Negativnost’ v jetike* [From Trigger to Trickster. Encyclopedia of Dialectical Sciences, Vol. 2, Negativity in Ethics], Gaidar IEP Publishing, Moscow, 368 p. (in Russian).
- Mamardashvili, M. (1994), *Klassicheskij i neklassicheskij idealy racional’nosti* [Classical and Non-classical Ideals of Rationality], Labirint, Moscow, 90 p. (in Russian).
- Millet, J.-F. (1996), “Experience as a Matter Appliance (Reading Foucault)”, translated by Voznesenskaya, E., in *Socio-Logos postmodernizma* [Socio-Logos of Postmodernism], Institute of Experimental Sociology, Moscow, pp. 98–121 (in Russian).
- Nancy, J.-L. (1991), “Sur la co-existence”, translated by Ryklin, M. Ya., in Motroshilova, N. V. (ed.), *Filosofija Martina Hajdeggera i sovremennost’* [Philosophy of Martin Heidegger and Modernity], Nauka, Moscow, pp. 91–101 (in Russian).
- Podoroga, V. A. (1994), “Skinless Man”, in *Ad Marginem-93: Ezhegodnik laboratorii postklassicheskikh issledovanij v filosofii* [Yearbook of the Laboratory of Postclassical Studies in Philosophy], Ad Marginem, Moscow, pp. 71–115 (in Russian).
- Smirnov, A. E. (2003), “Tolerance: The Violence of Being or the Power of the Event?”, in *Social’naja geterologija i problema tolerantnosti: materialy kruglogo stola* [Social Heterology and the Problem of Tolerance: Panel Discussion], URFU Publishing, Ekaterinburg, pp. 24–41 (in Russian).
- Sokuler, Z. A. (2018), “Emmanuel Levinas as a Critique of Martin Heidegger Ontology”, *Bulletin of Moscow State University*, vol. 7, Philosophy, no. 3, pp. 3–17 (in Russian).
- Heidegger, M. (1997), “Onto theologische struktur der metaphysic”, in Heidegger, M., *Identität und Differenz*, translated by Denezhkin, A., Gnozis, Logos, Moscow, pp. 29–59 (in Russian).

Рукопись поступила в редакцию / Received: 29.09.2022

Принята к публикации / Accepted: 11.10.2022

Информация об авторе

Смирнов Алексей Евгеньевич
доктор философских наук, доцент
Иркутский юридический институт
(филиал) Университета прокуратуры
Российской Федерации
664035, Россия, Иркутск, ул. Шевцова, 1
E-mail: aesmir@mail.ru
Авторский ORCID: 0000-0003-2426-6164

Information about author

Smirnov, Aleksey Yevgenyovich
D. Sci. (Philosophy), Associate Professor
Irkutsk Law Institute (branch)
of the University of prosecutor's office
of the Russian Federation
1 Shevtsov St., Irkutsk, 664035 Russia
E-mail: aesmir@mail.ru
Author's ORCID: 0000-0003-2426-6164