

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 111.1 + 141

М.Н. Евстропов

«ВОПРОС БЫТИЯ» В МЕТАФИЗИКЕ ЭММАНЮЭЛЯ
ЛЕВИНАСА¹

Раскрываются содержание, специфика постановки, а также этические импликации «вопроса бытия» (la question d'être) в метафизике современного французского философа Эмманюэля Левинаса. В частности, проводится сопоставление этого вопроса с «онтологическим вопрошанием» (Seinsfrage) Мартина Хайдеггера. При этом «вопрос бытия» рассматривается как выражение «опыта существования» – фундаментально-онтологического эстетизиса.

Ключевые слова: «вопрос бытия», фундаментальная онтология, онтологический эстетизис, Эмманюэль Левинас, Мартин Хайдеггер.

Одной из основных онтологических фигур в ранних работах Эмманюэля Левинаса (относящихся к концу 30-х – 40-м годам XX в. [1–5]) является голый факт «существования», взятый изолированно, до и помимо всякого сущего – беспредметное «наличие», *il y a*, имеющее место тогда, когда мира уже или ещё нет. Строго говоря, *опыт* такого чистого «имеется» невозможен, поскольку за вычетом всего «сущего» должен быть исключён и сам производящий этот опыт субъект. Тем не менее вполне осуществимым оказывается опыт *приближения* к такому «существованию без мира». Оно даёт о себе знать в целом ряде экзистенциальных состояний, характеризующихся по крайней мере частичной утратой субъективной позиции, «выворачиванием субъективности наизнанку» [4. С. 37]. Таковы ужас, бессонница, эстетический опыт как погружение в «материю» ощущения и т.п.

Опыт приближения к чистой фактичности существования вообще можно назвать «онтологическим эстетизисом» (имея в виду, прежде всего, буквальное значение греческого αἰσθησις – «чувство», «ощущение»). Такого рода эстетизис есть, так скажем, *контакт* с онтологической стихией. Стоит полагать, что именно это «прикосновение к бытию» в целом «фундирует» онтологию или метафизику, служа «истокком» движения мысли – если при этом, конечно, мы допускаем, что движение мысли вообще выражает собой какой-то *опыт* (вполне может статься, что именно этот эстетизис могут иметь в виду под «философской интуицией» и т.п.).

Аристотель в IX книге «Метафизики» говорит о том, что простейшее (несоставное) бытие не подлежит рациональному анализу – к нему можно только «прикоснуться» (удостовериться как бы «на ощупь») и «сказать» его – θῆναι καὶ φάναι (Met. 1051b 17 – 1052a 11 [6. С. 250–251]). Эта аристотелевская характеристика «фундаментально-онтологического» опыта примечательна

¹ Исследование проведено в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы.

тельна своей двойственностью. Речь в ней идёт о «прикосновении» и «сказывании», что, с одной стороны, не позволяет свести подобного рода эстетизм к интуитивному, «непосредственному» опыту, к восприятию некоей наличной данности. Онтологический опыт неотделим от «сказывания» («указания», «выявляющего открытия», «размыкания») – т.е., если угодно, некоего элементарного «истолкования». Во всяком случае этот опыт есть прежде всего мышление и совершается в мысли. С другой стороны, наличие «сказывания» отнюдь не означает, что из онтологического опыта может быть вычтена всякая непосредственность *контакта*; напротив, стремление к таковой может оказаться своего рода императивом (*zur Sache selbst* и т.п.), и момент «ощутимости», несводимость подобного опыта к одному только «подразумеванию», или – выражаясь опять же по-гуссерлевски – ненасыщенной «созерцанием» интенции, собственно, и делает этот опыт «эстетизмом».

Между тем *контакт* неизбежно обращает такого рода эстетизм в опыт «иноного». Этот опыт совершается в мысли – да, но вместе с тем он оказывается «прикосновением» мысли к своему «иному». В силу этого онтологический эстетизм имеет парадоксальный вид: «присутствие» того, к чему прикасаются, равно как и сам прикасающийся, оказываются здесь под вопросом. Это уже не опыт «чего-то», возможно, даже и не «чей-то» опыт. Непосредственно «эстетически» здесь ощущается скорее невозможность что-либо ощущать. Однако этот апофатизм, в свою очередь, оказывается всё же феноменологическим или даже экзистенциальным аргументом в пользу того, что такого рода эстетизм есть именно опыт «иноного».

Ещё один парадокс заключается в том, что, с одной стороны, событие онтологического эстетизма исторически локально. Но это отнюдь не означает, что это событие всецело определяется совокупностью тех или иных исторических обстоятельств, в том числе биографией, «историческим априори» и т.п. Как это *случается*, предопределить нельзя. Было бы наивным видеть в этом только проекцию тех или иных жизненных условий, принимая последние за самоданность.

С другой стороны, «онтологический эстетизм» в своём роде универсален, он есть нечто обращённое ко всем и безусловно связанное со всеми. И эта его универсальность напрямую соотносится с его апофатичностью, словно бы те отрицательные фигуры, посредством которых он выражается (к примеру, парадоксальная фигура «чистого опыта»), открывали собой само пространство возможности языка и сообщения.

Но говорить об этом эстетизме (хотя он и является «источком» высказывания, неотделимым от самого события высказывания) весьма сложно. Едва ли будет преувеличением утверждать, что большинство философских проблем суть не что иное, как проблемы выражения этого опыта.

Вполне можно предположить, что эстетизм такого рода теснейшим образом связан с фундаментальным онтологическим вопрошанием, с чем-то наподобие «основного вопроса метафизики», который, в свою очередь, и будет представлять собой своего рода первичную разметку этого опыта, его элементарное выражение или аббревиатуру (впрочем, «нераздельность и неслиянность» $\theta\upsilon\sigma\epsilon\iota\nu$ и $\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ позволяют утверждать и то, что, напротив, сам опыт здесь будет выражением, движением и развёртыванием вопроса).

Опыт «наличия» для Левинаса также является истоком и формой «метафизического» или «бытийного» вопроса, своеобразного *Seinsfrage*. Содержание, специфику постановки, а также этические импликации этого вопроса мы сейчас и рассмотрим, предварительно соотнеся его с «вопрошанием» Мартина Хайдеггера (напомним, что фигура «безличного наличия», *il y a*, помимо выражения онтологического эстетизма для Левинаса оказывается также критическим оружием против хайдеггеровской «фундаментальной онтологии»).

Для Хайдеггера «вопрос о бытии» отнюдь не является всего лишь одним из теоретических вопросов, этот вопрос, по сути, – осуществление «онтологической дифференции», «основное событие присутствия» (см. [7. С. 331–333]), которым определяется само онтологическое «устройство» *Dasein* – такого сущего, для которого «в его бытии речь идёт о самом этом бытии» [8. С. 12]. Бытийный вопрос затрагивает экзистенцию в её корне – так, что она сама также оказывается поставленной под вопрос.

В «Письме о гуманизме» (1947) Хайдеггер говорит об аристотелевском «сказывании» и «касании» как об открытости «истины бытия». Онтологический эстетизм есть для него стояние в «бытийном просвете» [9. С. 198], и «бытийный вопрос» так или иначе остаётся *понимающим истолкованием* «бытия».

Эмманюэль Левинас притязает ни много ни мало на преодоление этого онтологического «понимания», предполагающего некий «бытийный» свет, «прозрачность» «бытия», пусть и сокрытого в своей «непотаённости», а также безраздельное пребывание в этой «прозрачности». (Примечательно, что Левинас, ведя критику основополагающих для фундаментальной онтологии Хайдеггера и для феноменологии вообще фигур «раскрытия» и «выявляющего обнаружения» (т.е., собственно, *φάναι*), а также отказываясь от метафоры «света» применительно к опыту «иноного», особенно в поздних своих работах, активно пользуется тактильными метафорами («прикосновение», «контакт» – т.е., собственно, *θίγεῖν*)).

На взгляд Левинаса, «бытийный вопрос», поставленный Хайдеггером, уже в самом порядке «бытийного различия» расходится с вопросом о «смысле бытия». Для Левинаса этот вопрос не столько понимание, сколько *удивление* перед тем, что понятно, перед самим фактом существования (его понятностью, его странностью, странностью его понятности): «Соприкосновение со светом, миг, когда мы открываем глаза, озарение, заключающееся в простом ощущении, представляются вне связи, не являются ответами на вопросы. Свет озаряет и понимается естественно, являясь самым актом понимания. Но внутри этой естественной корреляции между нами и миром путём своего рода раздвоения возникает вопрос: удивление перед этим озарением. Удивление, которое Платон считает началом философии, это изумление чем-то естественным и понятным. Сама понятность света удивительна: свет и тьма сдвоены. Удивление возникает не в связи с каким-либо порядком, более естественным, чем природный, но исключительно в связи с понятным как таковым. Можно сказать, что его странность заключена в нём самом: в факте наличия существования» [4. С. 11].

Возможно, «удивление» (по крайней мере, что-то подобное) есть неотъемлемая часть радикального философского вопрошания вообще. Удивление

сквозит и в том лейбнищевском вопросе, который Хайдеггер превратил в своего рода образцовое выражение метафизики: почему есть сущее, а не наоборот, ничто¹? Однако удивление (или что-то наподобие) может быть весьма различным по своему тону. Так, Хайдеггер коренным образом перетолковал вопрошание Лейбница, сместив его из области возвышенной ясности к тревожной близости беспочвенного «ничто».

То удивление, о котором говорит Левинас, как кажется, связано не столько с любопытством, стремлением дознаться, сколько со своего рода шоком, аналогичным тому, который мы испытываем, встречая какое-нибудь уродство, – оцепенением перед «омерзительным». Это также своего рода обнаружение пустоты – сквозения в «сущем», его рыхлости, пористости, принципиальной дефектности. На что-то подобное, как можно предположить, указывает и Хайдеггер, говоря о выпадении «подручного» из сети взаимных отсылок.

Удивление, отмечающее событие онтологического вопроса, свидетельствует о *расслоении* «естественной» корреляции между нами и миром, т.е. для Левинаса – также и трансцендентальной ноэтико-ноэматической корреляции, что уже выводит радикальное онтологическое вопрошание за рамки собственно феноменологического опыта, как он понимался Гуссерлем. Между тем это «расслоение» обнаруживает «сущностную» близость онтологического вопроса к «эстезису», эстетическому опыту, в котором, согласно Левинасу, естественная корреляция света («*lumen naturale*») также деформируется посредством «образа» (см. [4. С. 31]). «Вопрос о бытии» – это онтологическое «остранение».

Кроме того, событие «встречи с бытием», как кажется, невозможно пережить от первого лица, оно никогда не происходит «сейчас», имеет черты некоего «незапамятного прошлого» – «прошлого, никогда не бывшего настоящим». Всё это, равно как и сама «нераздельность и неслиянность» *ἕντες* и *φύσει* сближает онтологический эстезис с «рассказом» в трактовке Мориса Бланшо. «Рассказ» (*récit*) повествует о том самом эпизоде, событие которого и составляет сам рассказ, так что вне «рассказа» этот эпизод не имеет места. Однако и сам «рассказ» не был бы возможен, не будь того события, к которому, о нём рассказывая, он ещё только приближается, надеясь от него получить свою реальность. Событие рассказа – «превращение» реального в воображаемое (и наоборот), происходящее «мало-помалу, хотя и тотчас», сочетая круговое движение и «скачок» в «смещении временных экстазов» [11. С. 14].

В том, что касается «вопроса о бытии», Левинас оказывается также достаточно близок Жоржу Батаю с его «драматическим» эстезисом существования, с его ощущением онтологического «шока», «ослеплённости светом». Как пишет Батай в предисловии к «Мадам Эдварде», «...я никогда не забуду насилия и чуда, что сливаются с желанием открыть глаза, посмотреть прямо в

¹ «Нам следует подняться на высоту *метафизики*, пользуясь *великим принципом*, к которому обыкновенно редко прибегают и который гласит следующее: *ничего не делается без достаточного основания*... Раз такое допущение сделано, то первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: *почему существует нечто, а не ничто*, ведь ничто более просто и более легко, чем нечто?» («Начала природы и благодати, основанные на разуме» [10. С. 408]).

лицо всему, *что случается*, всему, *что есть* (*ce qui arrive, ce qui est*)»¹ [12. С. 415; 13. Р. 14]. Во «Внутреннем опыте» (1943) Батай также приводит следующий отрывок из эссе «Дружба» (вошедшего также в книгу «Виновный» (1944)), характеризую его как описание экстаза перед «точкой» (которая должна быть отринута в экстазе перед «пустотой»): «Я был вынужден отложить перо. По обыкновению сел перед открытым окном: но, не успев сесть, почувствовал, что меня захватывает какое-то экстатическое движение. Меня уже не глодали, как накануне, сомнения в том, что подобное сияние было не менее желанным, чем эротическое сладострастие. Я ничего не видел: *этого*, как ни старайся, не увидишь, не ощутишь и не постигнешь. *Это* гложет и гнетёт невозможностью умереть. Ежели тоска окутывает в моих мыслях всё, что я любил, то связанные с моей любовью мимолётные реальности следовало бы представить чем-то вроде облаков, за которыми скрывается *то, что есть*. Нет ничего обманчивее образов восхищения. *То, что есть*, мерится мерилom ужаса, ужас и толкает *то, что есть*, к обнаружению. Без этого страшного толчка ничего бы не было» [15. С. 228]. Этот пассаж, а также многие другие места из «атеологических» книг Батая оказываются необычайно созвучными дескрипциям «*il y a*» у Левинаса: «то, что есть» (как «что-то, не являющееся «чем-то»» [4. С. 38]) заявляет о себе в *ужасе* и отзывается *невозможностью умереть*. Впрочем, для Батая, в отличие от Левинаса, характерна более «позитивная», утверждающая трактовка такого рода эстезиса.

Батая с Левинасом роднит также глубоко онтологичное понимание зла, отказ истолковывать зло в качестве недостатка или нехватки. В «От существования к существующему» (1947) Левинас противопоставляет такое понимание зла, господствующего в традиционной западной метафизике, равно как и в фундаментальной онтологии Хайдеггера, «отрицательной» («частно-экономической») его трактовке: «Диалектика бытия и ничто остаётся доминирующей в хайдеггеровской онтологии, где зло всегда является недостатком, то есть ущербностью, нехваткой бытия, или ничто... Мы попытаемся подвергнуть сомнению идею, что зло есть недостаток. Не обременено ли бытие другими пороками, кроме своей ограниченности и ничто? Не таится ли в самой его позитивности некое изначальное зло?» [4. С. 8].

Однако общее для Батая и Левинаса «онтологическое», «неотрицательное» понимание зла также делает очевидным и различие их позиций. Для Батая зло есть излишество, эксцесс, чрезмерность, для Левинаса всё это скорее парадоксальные характеристики трансценденции «блага», зло же «онтологического факта» понимается скорее как душащая саму себя полнота. Это расхождение приобретает черты своеобразного «конфликта императивов»: «гиперморали зла» у Батая, утверждающей экстатическую открытость, неубегание от «бытия», и «литургической» морали Левинаса, отстаивающей автономию субъекта по отношению к «бытийной» стихии, – впрочем, не как самоцель, но лишь в перспективе «этического» преодоления абсолютного онтологического насилия.

¹ О «насилии» и «чуде», связанными с *опытом*, пишет, в свою очередь, также и Левинас: «То, что в действии внезапно проявляет себя как сущностное насилие, так это избыточность бытия по отношению к мышлению, которое претендует на то, чтобы включить в себя бытие, – это чудо идеи бесконечного» [14. С. 71].

Итак, для Левинаса сам «бытийный вопрос», *la question d'être* или же *Seinsfrage*, парадоксальным образом не есть поиск ответа, но есть лишь обнаружение разрыва с «пониманием», а также с учреждаемым в «понимании» «соответствием» между нами и миром. Разрыв с тем светом, который оказывается слепым, – разрыв не ради другого света. Это сам «опыт бытия с его странностью», претерпевание, принятие на себя «бытия»: «Вот почему на бытийный вопрос: *что такое бытие?* никогда не было ответа. Бытие безответно. Совершенно невозможно представить себе, в каком направлении следовало бы искать этот ответ. Сам вопрос – это проявление связи с бытием» [4. С. 11]. «Невменяемость» «бытия» лишает онтологическое вопрошание перспективы, если оно исчерпывает себя одним только поиском истины: «Бытие глубинно чуждо, оно нас ушибает. Мы терпим его объятия, удушающие, подобно ночи, но оно не отвечает» [Ibid.]. Между тем эта безвыходность, входящая в само устройство связи «сущего» и его «существования», указывает для него на другую – *этическую* – перспективу вопрошания: «Если философия является вопросом о бытии, она тем самым берёт на себя бремя бытия. И если она больше, чем этот вопрос, значит, она позволяет себе превзойти вопрос, но не ответить на него. Больше вопроса о бытии может быть не истина, а благо» [Ibid.].

Мы можем сказать, что «бытийный вопрос» для Левинаса также вписан в само событие связи «сущего» с его «существованием» (т.е. в событие «гипостазирования» или – «экзистирования»), иначе говоря – бытийный вопрос есть сама *позиция* «сущего» по отношению к «бытию», которую Левинас и характеризует собственно как «субъективность» или же «ипостась» (*l'hypostase*). Онтологическое вопрошание – это недоумение встречи с абсолютным злом, это возражение обречённого. Это безнадежный способ держать дистанцию, порвать с порядком сущностного насилия, в котором мы уже не спрашиваем о смысле страдания, но оказываемся на месте того, кто это насилие претерпевает, и вместе с тем – это способ «взять на себя» бытие, способ ответить «за» безответное. Такова *этическая* сторона «опыта бытия» и «бытийного вопрошания».

«Бытие» подлежит моральному осуждению – Левинас прямо называет его «злом» («*l'être est le mal*» [3. Р. 29]): «Представление о неотвратимом и безысходном бытии полагает присущую бытию абсурдность. Не потому бытие зло, что конечно, а потому, что безгранично» [5. С. 29]. Осуждение «бытия», пожалуй, такой же исток этики Левинаса, как и встреча с «Другим». Самый акт бытийного различения есть распознавание безусловного зла, обретение точки отторжения. Этике необходима бытийная «критика».

Левинас открыто провозглашает *приоритет* «сущего» над «бытием» – об этом говорит уже само название одной из его ранних книг – «От существования к существующему». Это не онтологический, но *моральный* приоритет. Между «бытием» и «сущим» имеет место некая война. Однако у этой «войны» есть, по сути, только одна сторона – «сущее», и «сущее» проигрывает. «Бытие» же есть сама война («тотальность», поздний аналог фигуры «бытия» в «Тотальности и бесконечном» (1961), имеет лицо войны – см. [14. С. 67]). И, можно сказать, «бытие» есть война, *поскольку* оно безучастно. С «бытием»

никогда ничего не будет, от «бытия» не убудет, к «бытию» не прибавится, в этом – *тоталитаризм* «бытия».

Моральное осуждение «бытия» предполагает радикальную трансценденцию *блага*, которое – «по ту сторону бытия». В «От существования к существующему» Левинас пользуется выражением «экс-ценденция», подчёркивающим именно разрыв с «бытием», с онтологией: «Платоновская формула, ставящая Благо вне бытия, – самое общее и пустое указание из тех, которые здесь принимаются во внимание. Она означает, что сама направленность существующего к Благоу является не трансценденцией, благодаря которой существующее восходит к высшему существованию, а исходом из бытия и описывающих его категорий, – экс-ценденцией» [4. С. 7]. Примечательно, что Левинас, ссылаясь на платоновское «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», вместе с тем инвертирует платонизм, для которого «зло» обладало лишь несобственным существованием.

Именно этика утверждается Левинасом как «первая философия», иначе говоря – «метафизика». Метафизика как *этика* не должна исчерпываться одним только «отношением к бытию» (определяющим, в частности, для фундаментальной онтологии Хайдеггера) – не должна замыкаться на этом отношении, которое, упраздняя дистанцию, в конечном счёте упраздняет и саму возможность какого бы то ни было отношения. Напротив того, возможность сказать «нет», поддержать расстояние этика черпает от «внебытийности» «ино-го»: моральное осуждение «бытия» предполагает встречу с «абсолютно другим», и само совершается уже исходя из этой встречи. Однако «возможность» этой встречи не входит в основоустройство субъекта или «Тождественного». Эта отнюдь не наличная, *невозможная* возможность исходит от «самого иного», и субъект как таковой в самой своей субъективности определяется именно этой трансценденцией к «иному», «экс-ценденцией».

Между тем «бытие», будучи во всех отношениях *жалким*, обладает также и магическими чарами. Оно завораживает. Онтологическое насилие («сопричастность») задаёт безвыходное пространство этой замороженности и зачарованности. От ужаса «бытия» цепенеют, «бытию» сообщается некая странная мифическая притягательность, заключающая в себе опасность «подмены»: «иное как бытие» (то *έτερον*) «подменяет» собой «иное чем бытие», *другое сущее*, «Другого», лишая его его «инаковости». В «бытии» укоренена возможность утраты «ино-го», растворения его в категориях «тождественного» – возможность «тотальности». Этой угрозе, этим «чарам» и призвана противостоять этика, будучи сопротивлением «бытию» и тем структурам, над которыми оно довлёт («истории», «связному дискурсу», «порядку объективности», «эгоизму тождественного» и т.д.). Причём именно этике, а не каким бы то ни было формам онтологического нигилизма принадлежит здесь самое веское и решительное «нет». Вместе с тем *этика* этим отнюдь не определяется, отнюдь не исчерпывается одной только «негативностью».

Это происходит ещё и потому, что «сопротивление» здесь есть не просто отрицание, но утверждение «инаковости», нередуцируемого различия. Этика исходит скорее из несостоятельности отрицания, негативности как таковой (в ином отношении будучи, конечно же, «гипер-негативностью»). «Бытие» гасит любое отрицание, и этика в известном смысле начинает с «отчаяния», с

утверждения невозможности говорить с «бытием» на каком бы то ни было (общем) языке. Соппротивление «бытию» подобно борьбе с трупом – оно столь же несостоятельно и абсурдно. «Бытие» можно только претерпевать. Без всякой возможности его «пере-жить» – без всякой возможности умереть.

В «бытии», таким образом, прорисовывается мера и граница морали, притязающей на без-бытийную трансценденцию (или же на осуждение того, что принципиально не подлежит осуждению, – ведь победителей, как известно, не судят). Поэтому этика, с другой стороны, становится *апологией* «тождественного» – любого расстояния, любой позиции, которую «сущее» может занять по отношению к «бытию», – мира, времени, наслаждения, негативности и т.д. (в «Тотальности и бесконечном» этика описывается как апология «тождественного» перед лицом так называемого «исторического суда», более того – как возможность осудить саму историю – см. [14. С. 89, 239–245]).

Этика, таким образом, распознаёт зло в той почве, на которой сама же произрастает и без которой её существование просто немислимо: «...экстенденция и Счастье обязательно укоренены в бытии, вот почему быть – лучше, чем не быть» [4. С. 7]. Возможность «сущего», возможность отношения к другому «сущему», так сказать, лишь заимствует своё бытие у «бытия»¹. В этом трагизм и «высшая несостоятельность» этики, в своей ответственности вынужденной поддерживать те самые «бытийные» структуры, которые она же «искореняет».

Левинас пытается критически дистанцироваться от хайдеггеровской *мифологии* «бытия», однако в противовес онтологическому мифотворчеству Хайдеггера создаёт нечто вроде «негативной онтологической мифологии». Он словно бы игнорирует то, что в «просвете бытия» «злое» проступает также и вместе с «целительным» (см. [9. С. 217]). Вернее, не проводит принципиального различия между тем и другим. Для него «бытие» мифично и миф онтологичен, однако его бытийная мифология носит отрицательный характер, это – мифотворчество ввиду того, чтобы дезавуировать сам «миф» как «бытие», ввиду «этического» отказа от «бытия». Это *новая, критическая мифология*. В этом отношении негативная мифология «бытия» Левинаса опять-таки оказывается аналогична «атеологическому» мифу Батая.

В контексте проводимого нами сопоставления примечательно также и то, что Левинас в своём стремлении дезавуировать бытийный миф часто опирается на опыт современного искусства, прежде всего на формы авангардного «реализма» (сюрреализм, натурализм), в которых деформация «объекта» оказывается адекватацией опыта «онтологической стихии». Так, говоря об опыте «ночи», темнота которой возвращает вещи «к просачивающемуся из них неопределённому, анонимному бытию» [4. С. 36], а также о «ночи среди бела дня», когда «освещённые объекты могут показаться нам как бы погружёнными в сумерки», Левинас проводит аналогию с «фантастической», «галлюцинаторной» реальностью «таких поэтов, как Рембо». И это больше, чем аналогия: искусство помещает вещи как бы «вне мира», тем самым раскрепощая их скрытое «существование», или же их «материальность». Подобная же игра

¹ У Сартра «ничто» как субъективность и свобода также обладают только «заимствованным» существованием. См. [16. С. 54].

деформации-адекватности имеет место и при «гиперреалистическом» изображении: «Недооценённое искусство некоторых писателей-реалистов и натуралистов, несмотря на их символ веры и предисловия, производит тот же эффект: существа и вещи, жутко настоящие из-за своей плотности, веса, размеров, тонут в своей «материальности». Некоторые пассажи Гюисманса, Золя, спокойный улыбчивый ужас ряда новелл Мопассана не только предлагают, как порой считают, «верное» или преувеличенное описание действительности, но и проникают – по ту сторону раскрываемой светом формы – в далёкую от соответствия философскому материализму авторов материальность, составляющую тёмную основу существования» [4. С. 36].

Критическая мифология «бытия» демонстрирует и его безысходную безграничность и тем самым уже «ограниченность», полагая возможность его «морального» преодоления. «Бытие» словно бы *локализуется* Левинасом в ряде пограничных экзистенциальных опытов, оно «регионализуется» им – впрочем, уже не феноменологически. Анонимное и аморфное «наличие» есть «регион» только в переносном смысле. Этому «региону» не соответствует никакое «сущее».

Однако в связи с этим можно подвергнуть сомнению постулируемую Левинасом *универсальность* факта *il y a*: в самом деле, «наличие» отнюдь не оказывается безотносительным к *интенсивности* существования, но, подобно хайдеггеровскому «ничто», проявляет себя «ничтожаще»; сущностная скудость и всеобщее истребление оказываются неотъемлемым «почерком» его полагания. Здесь опять-таки можно усмотреть аналогию и с платонической «материей», которая оказывается одновременно неотвратимостью и «лишённостью» (στέργσις, см. Епп. II 4, 13 [17. С. 369]). Если же вспомнить Батая, то для него сущностная «порочность» «бытия» «искупает себя» как раз-таки в интенсивности экстатической «самоутраты».

Принципиальное отличие хайдеггеровского «бытия» от *il y a* состоит в заявленной Хайдеггером *противосмысленности* какого бы то ни было рассмотрения «бытия» самого по себе. Левинас же настойчиво предлагает проделать обратное: «бытие» оказывается тем, что есть «за вычетом» сущего. Можно, конечно, задаться вопросом, а *всё* ли сущее при этом «вычитается»? И если да, то всё ли в целом или же как-то иначе? Что задаёт границу «сущего вообще»? И насколько при этом «вычитается» сам вычитающий?

Жак Деррида в своём эссе «Насилие и метафизика» (1967), защищая «бытие» Хайдеггера от порою достаточно резких критических выпадов со стороны Левинаса, приравнивает *il y a* к совокупности «неопределённого сущего»¹. По его мнению, Левинас пытается заместить «бытие» некоей «фигурой отсутствия», которая парадоксальным образом *есть* – и не столько даже вопреки, сколько *благодаря* своему отсутствию, в качестве некоего неустранимого *осадка* «бытия». Между тем само «место бытия», на котором Левинас с осторожностью сохранённого различия размещает своё «наличие», само это место, та «бытийственность бытия» («смысл бытия», делающий возможным

¹ «Столь часто обвиняемая Левинасом нейтральность может быть лишь чертой неопределённого сущего, анонимной онтической власти, концептуальной общности или принципа. Бытие же не есть принцип, не есть связанное с принципом сущее, некая *архия*, которая позволяет Левинасу протащить под именем бытия лицо некоего безликого тирана» [18. С. 172]. См. также [19. Р. 200].

вообще самую осмысленность), о которой спрашивал Хайдеггер, остаётся. Левинас в этом отношении оказывается как будто бы безучастным к самому «бытийному вопросу», пытаясь развенчать «идол» «бытия» посредством главным образом некоего «онтического» хода, замещая «бытийное различие» неким «различием видов сущего».

Впрочем, с этим мнением Деррида можно согласиться лишь отчасти, ведь Левинас, как бы то ни было, исходит из «бытийного различия», хотя существенным образом и сдвигает акцент в сторону конституирующей это различие *грамматики*. Кроме того, в «От существования к существующему», предвидя возражения насчёт подмены «бытия» неким «сущим», Левинас различает *il y a* с «вычеркнутым бытием» Бергсона (см. [4. С. 38; 20. С. 264–286]) – также неустранимым *остатком* тотального отрицания, поскольку тот отсылает к некоему бесформенному сущему. Он подчёркивает, что в том, что касается «наличия», «речь идёт не о «чём-то», что остаётся, но о самой атмосфере присутствия, которая, конечно, может впоследствии предстать как содержание, но изначально является безличным, не-существительным событием ночи и *il y a*» [4. С. 39]. Также «наличие», как указывает Левинас, следует отличать и от неопределённого фона восприятия, на котором как бы проступают вещи, поскольку и этот неопределённый фон уже есть нечто, уже подпадает под категорию существительного – «здесь уже появляется зачаточная личность, свойственная всему существующему» [4. С. 33].

Впрочем, *il y a* Левинаса всё-таки сохраняет некоторую «гибридность», как «что-то, не являющееся «чем-то»». *Il y a*, подобно «теографии» Батая, – это катафатика, «образ» апофатического «бытия», гениальная, злая *пародия* на хайдеггеровское *das Sein*. Это деформация «бытия», становящаяся его адекватацией. Кстати, в своих «рассказах о бытии» Левинас, как и Батай, не скупится на своеобразный чёрный юмор, говоря, к примеру, о некоторой «деятельности» «ничто», о свойственном ему специфическом «усилии» – как бы том «стиле», в котором «работает» ничто, «тужится» и «проистекает» [21. С. 138]. Однако оно не производит ничего, кроме «самого себя», оно совершенно инертно и не склонно к рождению. И вот ещё «катафатические» примеры, которые, в общем, можно только множить, однако которые и задают *характерность* «онтологического эстезиса» Левинаса: «Бытие остаётся подобием поля брани, никому не принадлежащей тяжёлой атмосферы» [4. С. 35], это «место, где всё потонуло в сумраке, ...полнота пустоты, шёпот тишины» [5. С. 32].

Вместе с тем стоит отметить, что для Левинаса всё-таки остаётся насущной сама заново открытая хайдеггеровской философией проблематика *радикального различия*, однако он кардинально её смещает: «бытие», с его точки зрения, не способно быть носителем такого различия, и он перепоручает это дело «Другому». Хотя, как мы показали, «онтологический» опыт и является одной из исходных точек философии Левинаса, однако он призывает этот опыт «превзойти» или же «оставить». В этом – «неслыханная дерзость» его *этики*.

Как бы то ни было, *il y a* в пространстве мысли Левинаса в целом остаётся одним из «первичных» образов «иного», выражая собой как бы «иное в общем виде» (то *έτερον*), «иное как бытие». В экзистенции, в достойных театра

абсурда «взаимоотношениях» «наличия» и «ипостаси» в основном и сосредоточена для «раннего» (до 40-х годов включительно) Левинаса вся проблематика соотношения «тождественного» и «иноного».

Между тем уже в 40-е годы появляется другой – «провиденциальный» – образ «иноного», «иное чем бытие»: собственно «Другой», *l'Autrui*. Весь пафос философии «зрелого» Левинаса, можно сказать, состоит в переносе центра тяжести соотношения «тождественного» и «иноного» в область отношения к «Другому», в попытке утверждения этого соотношения как *этического по преимуществу*, и, обратно тому, в стремлении всё больше и больше отграничить одно «иное» от другого, *l'Autrui* от *il y a*.

Что же касается дальнейшей судьбы *il y a*, то уже начиная с 50-х годов оно мало-помалу «вытесняется» Левинасом на периферию собственной философии, подпитывая в основном инвективы в адрес фундаментальной онтологии и «философии нейтрального», а также включаясь в фигуру «тотальности». Между тем ещё в конце 60-х Левинас возвращается к *il y a*, говоря о прозе Бланшо.

В «Тотальности и Бесконечном» *il y a* отведена уже скорее эпизодическая роль. Здесь Левинас исходит скорее из принципиальной *множественности* «бытия», исключая возможность его тотального представления (ещё в довоенном тексте «О бегстве» (1937) [1] Левинас покушается на принцип единства «бытия», «ἔστιν γὰρ εἶναι» (Parm. fr. B6 DK, см. [22. С. 288]), заявляя о своём намерении «порвать с Парменидом» – это намерение озвучивается им также во «Времени и ином» (1947) [5. С. 26]). Как бы то ни было, в 60-е годы он уже не стремится к «регионализации» самого «бытия». «Бесконечное», лицо «Другого» с не меньшим правом выступают здесь выражениями «бытия», чем «тотальность» или же «наличие»¹. Вернее, за множественностью этих категорий уже не стоит какой-либо *общей* онтологической фигуры, и вскользь бросаемые Левинасом фразы насчёт «бытийности» «иноного» не составляют какой-либо *онтологии*. «Регионализуется» и принципиально ограничивается здесь именно возможность синоптического взгляда и единого дискурса – возможность «тотальности». В большей мере, чем о самом *il y a*, здесь говорится о его разного рода субститутах и аналогах в мире – в частности, о «стихии» [14. С. 150–151, 158–160], а также об укоренённых в «бытии» безлично-нейтральных структурах – «материи» [14. С. 173–174], «связном дискурсе» [14. С. 105–106] и т.п.

Однако *il y a*, на наш взгляд, подвергается Левинасом «забвению» или же «умолчанию» не только в силу исчерпанности этой темы, которая в общем и целом уже была им очерчена в работах 30–40-х годов. Левинасом, конечно же, движет стремление отказаться от «гностической» двойственности, равно как и вообще выйти за пределы языка традиционной онтологии. Вместе с тем это «вытеснение» *il y a* происходит также и ввиду того, что некоторые его «черты» усваиваются «лицом», «эпифанией» «Другого» – аналогично стихии «наличия», являющим собой «след», некую стигму отсутствия.

¹ «Бытие сущего – это Логос, который не является ничьим словом... Бытие осуществляет себя в отношении между людьми... Бытие – это экстериорность...» [14. С. 280].

Литература

1. *Lévinas E.* De l'évasion / Introduit et annoté par Jacques Rolland. Saint-Clément-la-Rivière: Fata Morgana, 1982. 123 p.
2. *Lévinas E.* De l'existence à l'existant. Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1947. 175 p.
3. *Lévinas E.* Le Temps et l'autre. Paris: PUF, 1983. 91 p.
4. *Левинас Э.* От существования к существующему / Пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.
5. *Левинас Э.* Время и Другой / Пер. А.В. Парибка // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1999. С. 23–103.
6. *Аристотель.* Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
7. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики / Пер. В.В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 327–345.
8. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
9. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / Пер. В.В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
10. *Лейбниц Г.-В.* Сочинения: В 4 т. Т. 1 / Ред. и сост., вступ. статья и примеч. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. 636 с.
11. *Бланшо М.* Пение сирен. Встреча с воображаемым / Пер. В. Лапицкого // Бланшо М. Последний человек. СПб.: Азбука – Терра, 1997. С. 5–16.
12. *Батай Ж.* Divinus Deus / Пер. Е.Д. Гальцовой // Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 1999. С. 411–544.
13. *Bataille G.* Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1973 (rééd. 1994). 194 p.
14. *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное / Пер. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
15. *Батай Ж.* Внутренний опыт / Пер., послесл. и коммент. С.Л. Фокина. СПб.: Аксмома; Мифрил, 1997. 336 с.
16. *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер., предисл. и коммент. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
17. *Плотин.* Сочинения. Плотин в русских переводах / Сост. М. Солоповой. СПб.: Алетейя; М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. 672 с.
18. *Деррида Ж.* Насилие и метафизика (Эссе о мысли Эммануэля Левинаса) / Пер. В. Лапицкого // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 99–196.
19. *Derrida J.* L'écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967 (rééd. 1994). 448 p.
20. *Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. В. Флеровой. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; КАНОН-пресс-ц, 2004. 384 с.
21. *Левинас Э.* Служанка и её господин / Пер. В. Лапицкого // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб.: Амфора, 2000. С. 134–144.
22. *Фрагменты ранних греческих философов.* Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. 576 с.