

«ИНОЕ, ЧЕМ БЫТИЕ»: ЛИЦО В МЕТАФИЗИКЕ ЭММАНЮЭЛЯ ЛЕВИНАСА. ЧАСТЬ I: ЧЕРТЫ ЛИЦА¹

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

Проводится анализ ключевой для метафизики или этики современного французского мыслителя Эмманюэля Левинаса (1906–1995) категории «лица» (*visage*), понимаемой, прежде всего, как выражение способа бытия «Другого». Дабы выявить сущностные черты «лица», мы проделываем нечто вроде «схолий» к его многочисленным дескрипциям у Левинаса.

Ключевые слова: современная французская философия; этика; эстетика; онтология; Эмманюэль Левинас.

Современный французский философ Эмманюэль Левинас (1906–1995), чьё творчество вообще примечательно изрядным количеством прививок «иностранного» к языку западной мысли, превращает в своеобразную «категорию» довольно экзотичное в контексте западной философской традиции понятие «лица» (*visage*). В рамках настоящей работы мы постараемся выявить основное содержание этой «категории», а также укажем на ряд проблем, связанных преимущественно с её возможным «эстетическим» или «онтологическим» статусом.

«Категория» лица в пространстве мысли Левинаса, которую он сам отнюдь не брезговал именовать «метафизикой», имеет исключительное значение. Лицо, фактически, выступает для него синонимом «Другого» – центральной фигуры его *этики* (тогда как этику он и понимал не иначе как «связь с Другим»). Лицо – это сам способ бытия «Другого», сама его инаковость и радикальная «внешность» (экстериорность). Более того, лицо являет собой чуть ли не единственный водораздел между полярными «регионами» его метафизики – «безличным наличием» (измерением «бытия») и «Бесконечностью» (измерением «блага»). «Иное, чем бытие», или же «Бесконечное», открывает себя в лице. В лице живёт и поддерживается радикальное метафизическое различие (хайдеггерово различие «бытия» и «сущего», «временяющееся» в экзистенции *Dasein*, у Левинаса опирается, прежде всего, на «другое сущее»).

Впрочем, «лицо» (*visage*) становится категорией метафизики Левинаса далеко не сразу. «Герои» его ранних работ – это преимущественно анонимный «факт бытия» (*il y a, l'exister*), а также экзистенция (*l'existant*), или «ипостась» (*l'hypostase*). На страницах книги «От существования к существующему» (1947) [1, 2] о лице говорится скорее как о чём-то причастном миру как видимости и порядку форм в связи с поверхностью и «лицевостью» вещей [3. С. 23]. Вполне «пристойное» лицо здесь пока ещё коррелятивно «Тожественному» («ипостаси») и целиком пребывает в трансцендентальной стихии «света» (в поле охвата сознания), его «гетерологические» черты пока ещё не выявлены. Это феномен среди других феноменов, но никак не отличительная черта «Другого».

Тем не менее в этом тексте, а также в достаточно близком по содержанию «Времени и ином» (1947) [4, 5] уже содержится указание на некоторый специфический способ явления «Другого», на выражение его принципиальной инаковости, однако это выражение – ещё не лицо. Это – «нагота» (*nudité*), избегающая «света» и скандальным образом разрушающая форму, при-

стойное обличье мира (этого трансцендентального коррелята «ипостаси»). Явление наготы знаменует собой разрыв трансцендентальной корреляции, превращающей «Другого» в феномен – отсутствие общности, нейтрального среднего термина между «мною» и «Другим» – иначе говоря, непосредственность. Скандальная непосредственность наготы делает её уклоняющейся от феноменальной данности [3. С. 23].

«Лицо» как метафизическая «категория» в полной мере заявляет о себе уже на страницах *opus magnum* Левинаса «Тотальность и Бесконечное» (1961) [6, 7], где также даётся подробное описание его сущностных черт. Здесь само лицо уже противостоит форме, «лицевости» и поверхности как конститутивным характеристикам порядка «Тожественного», отсылая к «экстериорности» «абсолютно иного» – лицо само и есть эта экстериорность. Лицо, также уклоняясь от «света» и разрушая форму, трансцендируя феноменальную данность, приобретает здесь многие характеристики «наготы», которая, в свою очередь, начинает пониматься не иначе как одна из сущностных черт самого лица. Более того, обнажённость лица оказывается в каком-то смысле первичной, предваряющей обнажённость тела, так что эротическая нагота – то, о чём в «Тотальности и Бесконечном» Левинас говорит как о находящемся «за пределами лица» [7. С. 246–266], – приобретает всё своё значение только на основе уже совершённой открытости «Другого» в лице.

Лицо – своеобразное «свидетельствование Другого о самом себе», его, так сказать, абсолютная подпись, что несколько позже найдёт свое выражение также в понятии «следа». Итак, «нагота», «лицо» и «след» – рядоположенные категории; все они обозначают парадоксальный способ явления «Другого», однако именно «лицо», согласно Левинасу, является в этом ряду центральным.

Экзотичность «лица» в рамках западной философской традиции обусловлена тем, что традиция эта, на взгляд Левинаса, будучи преимущественно *онтологической* и тяготея к «тотальности» представления, проясняя себя как метафизика трансцендентального субъекта, как феноменология и т.д., резюмируется в некоей безличной фигуре «нейтрального». Субъект, идея, сознание, структура не обладают лицом. Западная философия – философия «оптическая», философия вида и видимости – «лицевости», но не лица. Левинас противопоставляет ей некую этическую «сверх-оптику» – оптику «по ту сторону света».

Между тем, категория «лица» явственным образом отсылает к иудейской религиозно-этической традиции

(Божественный Лик Писания, безвидное, невыразимое Лицо Господне, предстояние перед этим Лицом как «страх божий» и т.д.). Подобно тому как Мартин Хайдеггер обращается к наследию «досократиков», в *противовес* Хайдеггеру – Левинас обращается именно к этой традиции как к «истoku» своей метафизики.

Будучи свидетельством «Другого» о собственной «друговости», лицо выражает «скандал в бытии», оказываясь категорией не менее «скандальной», чем, скажем, «реальное». Только касательно лица можно говорить о подлинной инаковости, о радикальном различии («бытие» это, в корне различное, как полагал Хайдеггер, с точки зрения Левинаса не даёт различию места). Только инаковость лица учреждает дистанцию свободы от отношения в противовес липнущему сущему и его безвыходному «бытию». В «Другом» нет необходимости, дремлющей во всякой «онтологической» фигуре. Откровение «Другого» не сводимо к языку онтологии – его отличает и различает лицо.

Итак, *лицо различает, лицо есть различие* и т.п. Оно столь же конкретно, как экзистенциалы Хайдеггера, но с той только разницей, что присуще уже не сфере жизни «Тождественного», временные экстазы которого осуществляют онтологический дифферанс [8. С. 151], – оно не эгологично, не экзистенциально, но *сплошь ино-родно* и принадлежит целиком «времени Другого». Однако оно *нас касается* – пожалуй, не менее прямо, чем ужас «бытия», за которым следует заведомо неадекватная реакция – «тотальная мобилизация» экзистенции в силу безысходности *факта*, – *потому что ничего другого уже не остаётся*. Ужас, как это ни странно, оказывается при этом как бы пароксизмом заботы о собственном существовании, но «забота о Другом» – это ещё более абсурдно. И ситуация встречи с *абсолютно Другим* обескураживает экзистенцию в ещё большей степени, чем вынужденный энтузиазм «стояния в просвете бытия». Лицо и связанное с ним замешательство открывает измерение *этического*, и это новое пространство как раз и оказывается тем веским «дополнением», которое делает Левинас к хайдеггеровому различению («олицетворению») «бытия». Бытийное различие оборачивается для него этической задачей трансценденции «бытия», находящей своё бесконечное осуществление в отношении к лицу.

Стоит также отметить, что «лицо», эта неотъемлемая черта «иногo, чем бытие», принципиально неадекватно порядку субъективности. Что как раз-таки и делает «Другого» *другим*: «Другой» – никогда *я*. Между тем, эти несоизмеримость и неравновесие между «мною» и «Другим» позволяют сделать – со всей строгостью – достаточно резкий вывод: «Другой» отнюдь не является *субъектом*. Соответственно и социальность в корне своём – как отношение к «Другому» – не есть *интерсубъективное* отношение (если таковое вообще возможно).

Со своей стороны, конечно же, эти крайние выводы прямо следуют из собственного западной метафизической традиции «нелицеприятия» (философия = онтология = феноменология = эгология = дискурс «Тождественного» или «нейтрального», как резюмирует Левинас [9. С. 292–297]). «Начиная с истоков, философия охвачена ужасом, непреодолимой аллергией к Другому, остающемуся Другим» [9. С. 310]. Однако для Ле-

винаса подобные резкие суждения, свидетельствующие в конечном итоге об *отсутствии* «Другого», – отнюдь не повод к отрицанию социальности, но только лишь *via negativa* для её прямого сближения с «метафизикой», ставящей «настоящее-присутствие» под вопрос. Так что это отрицание субъективности «Другого», разумеется, не является до конца «догматическим»: в нём слишком много от простого «воздержания от суждения», однако к нему также подталкивает и сам способ «данности» «Другого» именно в качестве «Другого», или лица.

Конечно же, вполне возможно говорить о субъективности «Другого» в порядке общности или аналогии – однако тем самым нейтрализуя его как «Другого». Однако – и в этом узловая точка философии Левинаса – есть принципиальное различие между субъектом, говорящим от первого лица («мною самим»), и, казалось бы, «тем же самым» субъектом *извне*, причём различие это абсолютно нередуцируемо, что выбрасывает нас «по ту сторону» возможности аналогии и каких бы то ни было генерализаций по поводу «вне» и «внутри», экстериорного и интериорного, «нас самих» и «Другого». И левинасовский «дискурс Бесконечного» (или «желания», или «Другого») стремится избежать такой тотализации, обобщения в терминах тождественного или представления. Это парадоксальным образом подтверждает его верность феноменологической традиции, самому духу феноменологического обращения к данности «беспредпосылочного» опыта. Ведь «тождественное» не конституирует «иное», но до и помимо любого возможного аналогизирующего переноса «Другой» являет себя в лице *каὶ ὁ αὐτό*, «сам по себе», т.е. именно в качестве «Другого». Тем самым «Другой» оказывается искомой феноменологией, первичной данностью. Однако, в отличие от присущего феноменологии трансцендентализма, эту данность можно понимать только «наивно» – не как то, что «производится» нами самими, но как то, что до и помимо всякого нашего участия нам «дано».

Итак, с принципиального различия «меня самого» и «Другого», или же явления лица, и начинается метафизика, она же этика или попросту *опыт*². Вместе с тем «объективный» и даже «чувственный» характер лица позволяет спросить о том способе, каким оно нас касается: о способе этого явления «иногo», о том, как кажет себя само различие, т.е. о его возможной «феноменологии» или «эстетике» (памятуя о буквальном значении слова «эстетизис»). С другой стороны, указание на «способ бытия» в самом метафизическом «определении» лица (лицо как «способ бытия Другого»), пусть даже негативным образом и со множеством оговорок, будет отсылать к *онтологии*. При этом также отметим, что «эстетическое» вообще у Левинаса сущностным образом *онтологично*, связано с метафизическим «регионом» «наличия».

Дабы ответить на вопросы о возможной «эстетике» или же «онтологии» лица, нам необходимо подробнее разобраться с его сущностными чертами. Поэтому проделаем нечто вроде «схолий» к многочисленным дескрипциям лица у Левинаса.

Итак, «лицо» (*visage*) имеет метафизический статус, «предельный» характер, между тем, само по себе оно

не сводится к понятию или категории «лицевости». Прежде всего, это *просто* лицо, и в этой своей «простоте» оно ускользает от превращения в *понятие* ещё и потому, что притягивает на то, чтобы быть предваряющим условием возможности всякого смысла и всякой общности. Появление лица Левинас, пользуясь словом из области религиозной (христианской) терминологии, называет «эпифанией», т.е. священным, едва ли не божественным явлением, «откровением»³.

Лицо есть сам способ бытия «Другого», сам присутствующий ему способ являться, его явление-другим, производящее саму его «инаковость», и вместе с тем – его явление *каθ' αὐτό*, явление «самого себя». Ведь его самость есть его инаковость, его «сокровенная сущность» есть его «внешнее проявление», навеки для него упущенное, «Другой» «в себе» есть эта вывороченность-наизнанку, «нагота».

Лицо есть отличие как «самость», «субстанциальное» различие. Причём эта «самость», как мы уже отмечали, не может быть «всё той же» субъективностью «Тожественного», поскольку отношение к «иному» выводит «по ту сторону» ипостаси как возвращения к себе. Самость «Другого» в качестве его инаковости есть нечто внешнее по отношению к возможной «субъективности» «Другого», несмотря даже на то, что презентует его *каθ' αὐτό*. Однако является ли эта «самость» иной, чем «субъективность» «в себе», в событии собственного существования, абсолютным образом, или же только по отношению к «Тожественному»? В последнем случае мы очевидным образом перевели бы «самость» «Другого» на язык «Тожественного», напротив того, явление *каθ' αὐτό* предполагает полнейшую автономию по отношению к «Тожественному», стало быть, «самость» свободна от этого отношения, нерелятивизируема, абсолютна⁴.

Эта «самость» – выдача себя как дарование, дар великий, поскольку превосходит возможность субъектного конституирования. Здесь, говоря словами Бланшо, дарует себя «ничто» [11. С. 25]. Явленная «самость» «Другого» избыточна по отношению к тому, что он сам может замкнуть в круг своей возможной «тождественности». Это нагота, непреднамеренная выдача, уличение, причём это уличение свершается безотносительно к тому, как сам «Другой» пытается себя представить, какой вид он себе придаёт. Однако и не мы сами его уличаем, но это происходит «само собой». Это вверяется нам – безоговорочно, взывая к нашей бесконечной ответственности. Так что основа этики и вообще социальности – не что иное, как эта дарующая себя чрезмерность.

Лицо в принципе не есть нечто отличное от «Другого», лицо не есть вещь, принадлежащая «Другому», лицо не есть даже «атрибут» «Другого» как «субстанции», лицо не есть его собственность (но, опять же, «исток» собственного, и в силу этого – уже подрыв всякой окончательной адекватности, genuinity и т.п., – одна только притяжательность в качестве «инаковости», а на пределе её уже нет «собственности» – только чистая трата).

Открытость «Другого» в лице – это «предел», автономный по отношению к пределу онтологическому, «лицо» сохраняет принципиальное своеобразие касательно фигур «бытия», оно непереводаемо на язык

общности и сопричастности. Открытость лица (т.е. измерение возможной правды) не обладает полнотой настоящего-присутствия и выключается из обычного порядка явлений, несмотря на то, что, будучи «явлением *каθ' αὐτό*» – тем, что «кажет себя само», лицо оказывается «образцовым» феноменом (согласно хайдеггеровскому определению [12. С. 28–31]).

Хотя «эпифания» лица и происходит в мире, лицо не сводимо к объекту, к «видимому», к «внешней стороне», «лицевости» и пластической форме. Лицо не есть вещь среди вещей, тогда как вещь адекватна «миру» как порядку представления, вещь дана в «свете», вещь облечена в «форму».

Лицо, способ явления «Другого» – это трансцендирование «света» и данности. Лицо разбивает «паралич формы», оно сущностно бес-форменно, его инаковость производится до и помимо интенции «света» [7. С. 88, 110; 9. С. 315]. «Другой» предстаёт перед нами в своём нагом «существовании», без покрова и оправдания, как некое блуждание без горизонта, вне перспективы предметного схватывания. То, что «Другой» не является субъектом, – лишь только оборотная сторона принципиальной невозможности его конечной объективации. (Аналогическое суждение о субъективности «Другого» объективирует его; в этом отношении его субъективность надлежит отрицать, или, по крайней мере, воздерживаться от аналогических суждений – дабы сохранить его нередуцируемую инаковость, которая, в ином отношении, и есть не что иное, как его субъективность. В этом *запрете аналогии* – один из апоретических моментов левинасовской метафизики «иноного», однако этот запрет для неё принципиален.)

Лицо превосходит порядок феноменальности именно благодаря «*каθ' αὐτό*» своего явления. «Абсолютный опыт – это не обнаружение, а откровение», как говорит Левинас в «Тотальности и Бесконечном» [7. С. 100]. Данность лица непреднамеренна, она всегда остаётся «за» интенцией, её отражают только разбитые зеркала. «*Каθ' αὐτό*» *выражает себя* – вне зависимости от нашей позиции по отношению к нему.

Таким образом, «эпифания» лица есть как бы первичное выражение: «проявление лица – это уже речь» [Ibid.]. Именно «речью» «Другой» поддерживает и «производит» абсолютность своего явления (что можно было бы сопоставить с формулой Бланшо из «Бесконечной беседы»: «тот, кто говорит, – это всегда другой» [13. С. 188]).

Само лицо, однако, не есть попросту знак, отсылающий к «Другому». Тем не менее лицо есть «исток» языка, лицо впервые только и открывает пространство значимости: можно даже сказать, лицо есть нечто априорно, безусловно, внеконтекстно значимое, лицо есть *index sui*, «знак самого себя»; и эпифания «Другого» тревожит и ошеломляет как раз этой своей «внемировой», «внеконтекстной», «абстрактной» значимостью.

«Значение» лица – не из разряда тех смыслов, что прорисовываются на фоне общего существования (между тем, только лицо радикальным образом выступает из этого фона), его «значение» автономно по отношению к каким бы то ни было горизонтам и декорациям «бытия». Лицо «ото всего отдельно», его «смысл» не

конституируется исчерпывающим образом в жизни воспринимающего его сознания и сущностно независим от «интерпретации» – отнюдь не мы сами определяем его в его «друговости». Этот «смысл» в известном смысле «неинтенционален». Лицо как нередуцируемое «первозначение» оказывается чем-то вроде неперево-димой «идиомы».

Однако эта «идиома» являет собой «внешний» источник самой разумности, и Левинас утверждает его в противовес всякому философскому имманентизму, «философии сознания» и т.п. Вместе с тем утверждение *экстериорности* истока «смысла» оказывается не просто антитезисом трансцендентализма (как философии «имманентного»), а «включает» в себя последний в рамках описания региона «Тожественного» (подобным же образом регионализируется и «включается» сюда имперсональная онтология «факта бытия»).

Поэтому мышление как *разумное* мышление оказывается *по своему существу* мышлением «Бесконечного», мышлением «иноного» – мышлением того, что «больше, чем можно помыслить». И это «непомерное» мышление кардинальным образом связано с «этикой» и «желанием». Сама «субъективность» в конечном итоге определяется через мышление «Бесконечного» и ответственность за «Другого».

Лицо есть то, посредством чего к нам обращается «Другой». Но лицо отнюдь не есть опосредствование, явление лица отнюдь не есть среда сообщения субъектов. Лицо есть сам способ обращённости или даже сама обращённость («друговость») «Другого». Это обращение в корне своём прямо, и лицо в основе своего явления исключает околичности. Это исключение, происходящее «в основе» явления или же «эпифании» лица, кстати говоря, и делает околичности возможными. Ложь и сокрытие, лицемерие и т.п. возможны только на основе наготы и несокрытости лица [7. С. 206]. Так же и появление маски, окостенение пластической формы лица возможно лишь на основе его уже совершённого «откровения».

«Эпифания» лица фундирует феномен «правды», равно как и феномен «наготы». Нагота, её непристойный характер возможны только ввиду изначальной явленности лица [7. С. 253–255]. Само лицо сущностно связано со стыдом – оно «постыдно», оно выражает «желание». Непосредственность лица – это уже избыточность, или недостаточность, это «сверх меры». У «иноного» вообще нет «меры», и его без-мерность или же непомерность есть одна из немногочисленных *положительных* его характеристик.

Непосредственность (нагота) «Другого», словно бы исключаяющая его из мира, также исключает возможность обратиться к «Другому» на «ты» (за это «панибратство» с другим Левинас, кстати, критикует Мартина Бубера [7. С. 102–103; 14], подчёркивая качественное неравенство между «мной» и «Другим», проистекающее из самого радикального различия как способа бытия «Другого» и исключającego всякую взаимообратимость).

Если рассматривать лицо с точки зрения грамматических категорий (как Левинас поступает с «наличием» и «ипостасью»), то оно, пожалуй, будет третьим лицом. Его непосредственность обращается «оностью»

(*illéité*)⁵, как бы самой косвенностью, местоименностью в предельной прямоте – словно бы эпифания лица была пришествием «имярека» как такового.

«Третье лицо» «Другого» не есть, между тем, третье лицо описания, объективирующего рассмотрения, анонимного протоколирования, хотя, с другой стороны, лицо фундирует и такие языковые возможности, будучи, по Левинасу, «источком» самого языка. Вместе с тем можно провести параллель между «оностью» Левинаса и третьим лицом *рассказа* – тем безлично-нейтральным (!) *Он (il)*, о котором говорит Морис Бланшо [15. С. 17–20].

«Онось» оказывается вопросительным местоимением («кто»), однако уже не в модусе интеррогативности, но уже ничего не выпрашивая – в модусе «неутверждающего утверждения» (по выражению Бланшо [16. С. 74]). В силу его «контрфеноменальности» лицу будто бы недостаёт полноты и веса изывательного наклонения, между тем, его, по выражению Левинаса, «абстрактность» не даёт утвердиться и вопросу; тем не менее лицо оказывается *императивным*: оно есть вызов, в нём есть нечто «вызывающее». Итак, лицо «Другого» есть третье лицо, непосредственно обращённое, сущее в обращённости, сущее как обращённость – своей инаковостью. Это выражается также и в его амбивалентности: лицо «Другого» – это лицо «ближнего», и вместе с тем – «чужака», «изгоя».

«Онось» выказывает себя также и в «следовости», «незапамятности» лица. «След» (*trace*), ещё один способ «самопроявления» «абсолютно иноного», согласно Левинасу, есть то, что лежит в основе знаковости вообще [9. С. 319]. «След» есть «явленное отсутствие», его отсылка всегда остаётся пустой, по следу мы не отыщем того, кто его оставил, ведь он оставлен тем, чьё прошлое никогда не было настоящим. Сущностной характеристикой оставляющего след и оказывается «онось». «Онось» (*illéité*) и есть, так сказать, «самость» (*ipséité*) «Другого», сам способ его бытия – как «Другого».

Левинас называет лицо «следом самого себя» [17. С. 595]. Открываемая лицом «нагота», казалось бы, напротив, есть «присутствие вживе», сама прямота, это «изобилие бытия», остаётся по ту сторону света и обрывается в ирреальное. А потому и само лицо всегда «недопроявлено», в самой своей наготе «сокрыто», «обсценно». Стало быть, «косвенность» следа оказывается вписанной в саму «прямоту» эпифании лица. «Другой» – это по преимуществу отсылка к *другому*, к несамотождественной «самости» («оности»), как бы самодовлеющая неполнота. Ни след, ни нагота отнюдь не означают какой-либо *ностальгии* по утраченному «бытию».

Прямота и недвусмысленность в лице не есть прямота и «искренность» намерения – движения «ипостаси», характеризующего отношение к миру как «данности». В своей наготе лицо не выражает намерения, вообще не выражает ничего, кроме своей инаковости, кроме различия, становящегося единственным позитивным содержанием его «первичного выражения». Также и поэтому способ явления лица – сама прямота – есть уклонение, сама косвенность.

И «нагота», и «следовость» делают лицо «возвышенным»: лицу, в некотором смысле, нельзя взглянуть

«прямо в лицо». Существует какая-то невероятная геометрия пространства *tête-à-tête*, в которой параллельные линии невозможны. Нагота отступает от света, непосредственное избегает объективации: именно поэтому лицо невозможно «уличить» или же «вывести на чистую воду». Но у лица нет и тайн, нет глубины сокрытого – именно потому, что наготы здесь нечего скрывать, кроме «отсутствия», именно потому, что «тайна» или «сокрытие» есть сам способ явления лица.

«Оно» и «следовость» для Левинаса отмечают собой также «божественность» лица. «Другой», по выражению Левинаса, «ближе к Богу, чем я» (цит. по: [11. С. 57]). Со своей же стороны Бог есть, в некотором роде, «образцовый Другой» («самый другой», образ и подобие самого себя, по образцу и подобию коего существует любой другой). «Оно» оказывается чертой «Того», кто «всего превыше», открываясь в перспективе Его неопределённого и возвышенного отсутствия.

Однако «следовость» лица, как это ни парадоксально звучит в контексте фундаментальной левинасовской оппозиции «лицо» – «наличие», есть «безличное» или же «нейтральное» в самом лице. Здесь стоит, конечно, оговориться, что само понятие «нейтральности» (кстати говоря, оказывающееся одним из центральных в строе мысли Бланшо) используется Левинасом преимущественно в негативном ключе, как обозначение некоего «среднего термина», вклинивающегося в отношение «лицом-к-лицу» как отношение к «абсолютно иному», и тем самым как бы подменяя собой «иное»⁶. Тем не менее нам представляется очевидным, что извлеченное от *полемических* коннотаций, «нейтральное» оказывается вполне приложимым к *лицу*, черты которого, как можно было уже убедиться из вышеизложенного, описываются Левинасом преимущественно апофатически. В таком случае «следовость» лица делает его предельно двусмысленным.

То, что запечатлевается «следом», – «первичное выражение» лица, этот «исток языка» как логос бесформенности и несоизмеримости также будет двойственным, амбивалентным. Логос-лицо выражает одновременно бесконечную нищету и бесконечное превосходство [7. С. 216, 246], т.е. некое неустранимое, абсолютное различие, недостижимое ни для какого становления-другим. Инаковость «Другого» – разом его господство и его изгнанничество.

Между тем лицо вполне позволяет рассматривать себя в качестве вещи. Конечно же, ускользая от нас при этом в качестве лица. Но такая возможность «дурного обращения», опять-таки, обусловлена парадоксальным способом его «данности»: явление лица – это выдача.

Лицо абсолютно незащитно по отношению к возможному насилию, в том числе к такого рода «онтологическому» насилию, которое представляет собой сама объективация. Более того, в каком-то смысле лицо *вызывает* к насилию. Лицо есть подстрекательство к убийству, и вместе с тем – абсолютный запрет на убийство, «логос», говорящий: «не убий» [7. 203, 204], свидетельствующий о предельной невозможности убийства и несостоятельности насилия, которое, тем самым, оказывается «отчаянным». Лицо провоцирует своей «нестираемостью», неизгладимостью собственной чуждости, той кривизной, которую нельзя исправить. В этом – абсолютная власть «Другого», власть по ту сторону силы. В этой же нестираемости – «следовость» лица.

Лицо – это чистая провокация, ответом на которую может быть только «говори или убей» (по словам Бланшо [18. С. 162]). «Реальность аффективного порядка» – порядка «силы или шока» (так, Жорж Батай характеризует вообще «иностранное» [19. С. 85]). Коммуникация как ответ на этот абстрактный призыв лица представляет собой возможность избежать насилия. Языковая коммуникация поддерживает бесконечную дистанцию с «Другим», уклоняясь от разрушительности непосредственного контакта: в языке учреждается «отношение, освобождающее от отношения» [7. С. 99]. Вместе с тем коммуникация как ответ на чистую провокацию лица также оказывается заведомо несостоятельной, неадекватной, подобно попытке «повторного убийства». Однако как раз эта роковая неуспешность и позволяет поддерживать и «производить» в общении абсолютное различие лица.

Итак, «категория» лица позволяет избежать рассмотрения «Другого» в качестве «личности», аналога всё того же старого доброго психологического или даже трансцендентального субъекта, прорываясь, выражаясь, по-хайдеггеровски, к некоей «более изначальной открытости» «Другого», но в то же время противостоят безличности «со-бытия» (*Miteinandersein*), или же какой-либо иной форме онтологической «сопричастности», позволяя Левинасу задним числом удержать от разрушения саму категорию субъекта, более того, даже сохранить «субстанциальность» последнего (в качестве «ипостаси»). Тем не менее эта «более изначальная открытость» «Другого» в лице всё-таки забрасывает нас в такую область, которая, по крайней мере, очень тесно соседствует с «фундаментальной онтологией», а именно в план «существования без мира», что делает бесконечно проблематичной «категорию» лица как выражение притязания на *этическую* трансценденцию онтологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Настоящий текст представляет собой развёрнутое дополнение к предпринятому нами ранее анализу «онтологической грамматики» Левинаса [1].

² Ср.: «...если опыт означает связь с абсолютно иным – то есть с тем, что постоянно выходит за пределы мышления, – то связь с бесконечным есть преимущественно опыт» [7. С. 70]; «Дискурс... есть опыт чего-то абсолютно иного, чистое “познание” или “чистый” опыт, повергающий в изумление» [7. С. 106]; «Лик – это чистый опыт, опыт без концепта» [9. С. 302].

³ Н.С. Вдовина переводит *l'épiphanie du visage* как «богоявление лица».

⁴ Стоит отметить, что неудовлетворительность традиционного философского лексикона и связанные с ним апории в конце 1960-х – 1970-е гг. привели Левинаса к отказу рассматривать «Другого» в качестве «другого сущего». В частности, в другом его основном философском труде – «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности» (1974) [10] – описание лица как «непосредственного самопроявления» «Другого» – лейтмотив «Тотальности и Бесконечного» – уступает утверждению «следовости» лица.

⁵ *Illéité* – неологизм Левинаса, образованный от латинского указательного местоимения *ille* – «тот»; здесь также содержится отсылка к латинскому наречию места *illic* – «там» (однокоренному с *ille*), поэтому *illéité* – это указание на «того», «тамошнего», который далеко за пределами

всякого «здесь», в силу чего *illéité* выступает у Левинаса, прежде всего, как псевдоним или же местоимение Бога. В этом отношении *illéité* напоминает интерпретацию тетраграмматона у Мартина Бубера и Франца Розенцвейга как «*Er ist da*», «Он там» (фр. «*Il est là*»). Между тем во французском *illéité* первым делом явственно слышится *il* – французское личное местоимение «он» или же неопределённо-личное «оно», широко используемое в разных безличных конструкциях, в том числе – в обороте *il y a* («есть», «имеется»), который у самого Левинаса обозначает анонимный «факт бытия», онтологическое зло. Это неопределённо-личное *il* (выступающее также как аналог фрейдовского *Id*, «Оно») является также одной из основных фигур мысли Мориса Бланшо, обозначая у него безличный «повествовательный голос» – то отсутствие «я», которое пишет.

⁶ Примечательно, что сам Левинас полагает, что в этой критике «нейтрального» Бланшо оказывается с ним заодно: «...мы считаем, что порвали с философией Нейтрального – с хайдеггеровским бытием сущего, выявлению безличностно-нейтрального характера которого весьма способствовал своими критическими сочинениями Бланшо...» [7. С. 280].

ЛИТЕРАТУРА

1. Евстропов М.Н. Онтологическая грамматика Эмманюэля Левинаса // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 328. С. 35–41.
2. Lévinas E. De l'existence à l'existant. Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1947. 175 p.
3. Левинас Э. От существования к существующему: Пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.
4. Lévinas E. Le Temps et l'autre. Paris: PUF, 1983. 91 p.
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. Lévinas E. Totalité et Infini: essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. XVIII + 284 p.
7. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Пер. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
8. Черняков А.Г. Онтологическая дифференция и темпоральность // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 136–151.
9. Левинас Э. Ракурсы / Пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 292–349.
10. Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. X + 233 p.
11. Бланшо М. Неопишемое сообщество / Пер. Ю. Стефанова. М.: Московский философский фонд, 1998. 80 с.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
13. Бланшо М. Деревянный мост (повторение, безличность) / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998. С. 173–188.
14. Lévinas E. À propos de Buber: quelques notes // Lévinas E. Hors sujet. Paris: Librairie générale française, 1997. P. 57–65.
15. Бланшо М. Пространство литературы / Пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой, В.П. Большакова, Ст. Офертаса, Б.М. Скуратова. М.: Логос, 2002. 288 с.
16. Бланшо М. Опыт-предел / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 63–77.
17. Левинас Э. Гуманизм другого человека: Пер. Г.В. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 591–662.
18. Смок Э. Беседа: Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб.: Амфора, 2000. С. 151–168.
19. Батай Ж. Психологическая структура фашизма / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 80–102.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 8 октября 2010 г.