

Виктор Малахов

Киев, Украина

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС: ФЕНОМЕН «ТЩЕТНОГО СТРАДАНИЯ» НА ГРАНИ ОНТОЛОГИИ И ЭТИКИ

Предлагаемые размышления представляют собой не столько исследование определенного аспекта философского творчества Эмманюэля Левинаса¹, сколько попытку, идя вслед за Левинасом — так сказать, по мотивам его философствования, — проследить некоторые болевые точки этического сознания эпохи после Освенцима.

Путь, который указал философской мысли этот уроженец Каунаса, учившийся в харьковской гимназии, большую часть жизни проведший во Франции, где он преподавал в университете Нантерра и в Сорбонне, по существу не может быть понят вне национальных его инспираций, вне особенностей еврейской духовности и трагической еврейской судьбы. Вместе с тем этот путь ведет к новым горизонтам общечеловеческой мысли, к обновленному видению человечности как таковой.

Известно, что понятие «нация» приобрело в наши дни амплуа своеобразного семантического аттрактора, способного впитывать самые разнообразные жизненные смыслы, что создает возможность манипулирования этим понятием в демагогических целях. Соответственно курс о национальной философии может вести в самых неожиданных направлениях. Зачастую, и не в последнюю очередь, именно в еврейской среде (как, впрочем, и в украинской) вопрос о принадлежности того или иного деятеля к национальной традиции решается постфактум на основе печально знаменитой «пятой графы»². Еще один разряд национальных мыслителей образуют сегодня люди, намеренно переводящие мировую гуманитарную проблематику на колею устоявшихся стереотипов собственного национального сознания, — занятие, в чем-то, быть может, полезное, но по существу противоположное нормальной философской рефлексии.

О национальной причастности философствования Э. Левинаса мы должны говорить по-иному.

«Тщетное страдание» — так называется одна из статей Э. Левинаса, включенная мыслителем в его итоговую книгу «Между

нами. Исследование мысли-об-ином» (1991). На мой взгляд, теснейшее сплетение в этой статье «еврейской» и общегуманистической проблематики дает своего рода ключ к содержательному истолкованию некоторых принципиальных положений философии Левинаса в целом.

Как известно, философ отстаивал мысль о том, что именно этике (не онтологии) в нынешнем мире должен принадлежать статус подлинной *philosophiae primae*. По мнению некоторых исследователей, «антитеза этики Левинаса и онтологии Хайдеггера — одно из ключевых событий философии XX века»³. При любой оценке указанного противостояния нельзя не признать, что левинасовское понимание этики как «разрыва естественного порядка-бытия» имеет за собой некую парадоксальную убедительность для современного сознания. В чем истоки этой убедительности?

Размышляя опять-таки «по мотивам» Э. Левинаса, трудно обойти в этой связи имя И. Канта, строящего свою этику категорического императива вопреки законам естественной необходимости и «эмпирическим склонностям». Так же как впоследствии для Левинаса, для кенигсбергского мыслителя существенно противопоставление этики (практического разума) «естественному состоянию», отождествленному классиком политической философии Нового времени Т. Гоббсом с состоянием «войны всех против всех». Этическое противление войне как кульминации подобного рода натуралистической онтологии ярко выражено у Левинаса, однако сходные мотивы вдохновляли и Канта — автора трактата «К вечному миру».

Очевидное различие между двумя упомянутыми мыслителями можно, казалось бы, усматривать в том, что кантовская этика строится на основе универсализированной взаимности, так сказать, симметричности позиций всех возможных участников нравственного общения, между тем как для Левинаса принципиальное значение приобретает именно асимметризм отношений *Я к Иному*. Однако нельзя забывать, что, с одной стороны, сам-то фундаментальный факт признания нравственного закона у Канта асимметричен: личность принимает категорический императив из чистого уважения к нему, не беря в расчет то, что может следовать из такого принятия для нее самой. С другой стороны, в концепции Левинаса очерчивается переход от «общества любви» к обществу справедливости, предполагающему именно симметрию человеческих отношений, — при том, что, по словам философа, «любовь... должна присматривать за справедливостью»⁴.

Подлинное, радикальное расхождение кантовского и левинасовского типов философской этики обнаруживается на более глубоком

уровне «внебытийного» (в смысле отстраненности от эмпирического, «натурального» бытия) истолкования истоков человеческой нравственности. У Канта обоснование этики имеет, как известно, трансцендентальный характер. Левинаса же трансцендентализм как таковой удовлетворить не может, саму трансценденцию он переосмысливает в перспективе предваряющей обращенности к *Иному*⁵. Отталкивая эмпирию, кантовский трансцендентализм в перспективе намечает возможность онтологии принципиально нового типа, реализованную в системах Фихте и Гегеля. Однако эти модернизированные варианты философской онтологии, уже впитавшие опыт преодоления кантовского критицизма, выступают для Левинаса ярким образчиком все той же «редукции *Иного* к *Тому-же-самому*»⁶, той всеотождествляющей, замкнутой на самое себя «эгологии настоящего», которой он противопоставил свой этический поиск.

Таким образом, у самого Левинаса очерчивается перспектива этического дистанцирования уже не только от «натурального», эмпирического бытия, но от бытийственности как таковой. Нравственное отношение к *Иному* располагается у него в модусе «иначе, чем быть»; подчеркивается приоритет доброты перед бытийственностью⁷, указывается на необходимость «отдавать преимущество тому, что оправдывает бытие, а не тому, что его обеспечивает»⁸. В этом контексте левинасовская этика как *philosophia prima* и раскрывает свое конкретное содержание.

Следует сказать, что типологически близкие попытки этического отстранения от онтологии можно встретить и у других известных мыслителей XX в. Упомяну лишь о том, что М. М. Бахтин в своей ранней работе «К философии поступка» предостерегает от «одержания бытием», «дионисийского опьянения» им⁹ — опять-таки в связи с осмыслением философии поступка как своего рода *philosophiae primae*.

Чем конкретно мотивировано подобное этическое отстранение онтологии в концепции Э. Левинаса?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует, на мой взгляд, принять во внимание два взаимодополнительных аспекта левинасовского понимания бытия как такового.

С одной стороны, быть, согласно Левинасу, означает утверждаться в бытии, отстаивать свое место в нем, сохранять собственную тождественность (философ использует в этой связи Спинозовский термин *conatus essendi*, по-латыни означающий «усилие быть», настаивание на бытии). Подобная реализация бытийственности в своем последовательном проведении чревата либо вытеснением и подавлением *Иного*, либо, как уже отмечалось, его сведением к *Тому-же-самому*, растворением в «эгологии» самоутверждающегося субъекта.

С другой стороны, бытие в своем самодовлении есть то, что разъединяет, замыкает в себе, оконечивает все сущее. В своем интервью «Философия, справедливость и любовь» Э. Левинас, напоминая библейский эпизод с Каином, который на вопрос «где Авель, брат твой?» ответил: «Разве я сторож брату моему?» (Быт. 4:9) — замечает: «В его ответе недостает только этики; есть одна онтология — я это я, а он это он. Мы — существа онтологически разделенные»¹⁰.

Я это я, он это он... Бытие — то, что я не могу одолеть, сквозь что я не могу пробиться. В конце концов — тут Хайдеггер прав — это то, в чем я гибну: это глухота, безответность, конечная неслышанность моего существования. Чем более я отдаюсь потоку бытия, тем более вхожу в роль существа смертного, пропащего. Вместе с тем, чтобы реализовать свое предназначение в конституировании человеческого существования, отношение к *Иному* должно предстать как разрыв бытия, преодоление *conati essendi*. За-бытийный характер «эпифаний [явления] Лица» *Иного* проявляется в его плоскостности, крайней уязвимости, «раздетости» — и одновременно в безусловной императивности исходящего от него зова.

Впрочем, упомянутая императивность — а Левинас говорит в этой связи даже о «приказе», даже о «команде» — дается дорогой ценой. Лицо *Другого* — не отвлеченная идея, не абстрактная предпосылка, оно нуждается в онтологическом обеспечении и тем не менее, в силу указанного своего статуса, принципиально не может его иметь. Единственная возможная для него гарантия — в чистоте этического отношения к нему, противостоящего самоутверждению бытия.

Левинас не жалеет красок, описывая «тленность», незащитность *Иного*, «чужака на этой земле»¹¹. Цитация псалма Давида не случайна: ассоциации с еврейской судьбой, судьбой всесветных «иных» здесь, можно сказать, сами собой приходят в голову. Это же можно сказать и о жутком повторяющемся образе преступника, «затравленного еще до самой травли»¹².

Обнаружение этой *инакости*, вытолкнутой из нашего бытия, по-новому раскрывает неизбежность человеческого страдания, фокусируемую в пронзительном этическом выводе о «неоправдываемом характере страдания в ином человеке»¹³ (в отличие от моего собственного, которое я всегда могу для себя объяснить из глубины своего имманентного бытия). Знаменательно, что непосредственным эмпирическим обоснованием этого вывода в рассуждении Левинаса предстает чудовищный феномен Холокоста. Ссылаясь на книгу Эмиля Факенхейма «Присутствие Бога в истории», Левинас размышляет о нравственных и религиозных аспектах онтологически абсолютно не мотивированной, словно бы спровоцированной дья-

вольской волей гибели сотен тысяч детей, «виновных» лишь в том, что их отцы и деды остались верны религии предков.

Эти мысли о *Холокосте органически вплетаются в общую концепцию «тщетного страдания», развиваемую философом. Отстраняя восходящую к Аристотелю идею соотнесенности страдания с деятельностью, Левинас подчеркивает изначальную внезапность, катастрофичность страдания, явленность в нем «конкретности «нет»»¹⁴; перед умственным взором, а скорее, перед нравственным оком мыслителя — страдание «в *Ином*» предстает как «взрыв и словно бы глубочайшая артикуляция абсурдности»¹⁵ — абсурдности онтологической тщеты. Опять-таки именно Холокост, и именно вследствие своих апокалипсических масштабов, дает возможность максимально конкретно представить и осознать эту тщетность страдания иного человека, эту образуемую болью пустоту, которую не в состоянии заполнить ничто, никакой опыт, никакие виды на будущее. Можно много рассуждать об «уроках Холокоста», о драгоценном опыте, почерпнутом человечеством, о вымощенной костями бесчисленных жертв дороге в светлое будущее — но все эти очевидные соображения очевидным же образом не затрагивают непосредственный источник человеческой боли, проходят мимо страданий конкретных жертв. Они не для них, изнемогающих в небытии, а для тех, кто выжил, кто ныне жив, весел и здрав. Они, эти успокоительные и такие необходимые рассуждения, — для вас, для меня, для нашей с вами «эгологии настоящего», если воспользоваться терминологией Э. Левинаса.

Что же для них — безвинно страдающих *Иных*, зовы и лики которых окружают нас в нашем здесь-бытии? Для них — наша смиренная готовность прийти на помощь, постараться утолить боль, просто шепнуть одинокому, несчастному человеку: «Я здесь!»¹⁶ Вытолкнутость *Иного* из бытия апеллирует к нашей способности к самопожертвованию: именно в отказе от собственного утверждения в бытии, вызванном внимательностью к страданиям *Иного*, Левинас и усматривает начало подлинно этической интенции. Страдания человеческого Я, обусловленные подобным самоотречением ради *Иного*, согласно Левинасу, как раз и обретают всю полновесность нравственного смысла — так сказать, «по ту сторону» естественной онтологии межчеловеческих отношений¹⁷.

Как представляется, в истории европейской философии XX в. Эмманюэль Левинас — первый мыслитель, с надлежащей основательностью поставивший проблему нравственных начал человеческих отношений в свете *Утраты* — *Утраты*, которая заведомо не может обрести адекватной бытийно-исторической компенсации. Значимость такого типа этического мышления для нашей

современности не ограничивается рамками ситуации Холокоста: на исходе XX столетия мы не можем не задумываться всерьез о неискупимости человеческих страданий и невозполнимости потерь. Если человека можно так унижить, что бытийно преодолеть эту униженность уже нельзя, если он способен так тщетно, так безоглядно любить и страдать, — какой должна быть этика? С упорством, поистине достойным «первой философии», Левинас вновь и вновь обращает нас к этой мучительной проблеме.

Легко, разумеется, согласиться с тем, что «разрешающая способность» левинасовского подхода в этике достаточно узка, что этот подход не свободен от односторонностей, что он, наконец, базируется на неких пограничных моментах человеческого существования. Все это так, но что поделать, если истина уходящего — уходящего ли? — века главным образом в таких вот предельных точках и выявлялась, а мы к тому же имеем пагубную склонность об этом забывать. Быть может, именно благодаря своей способности фокусировать и удерживать в подобном нравственном напряжении основополагающую человеческую проблематику Левинасу и удастся возвращать жизненную серьезность девальвированным в наше время понятиям самопожертвования и святости — понятиям, без актуализации которых трудно представить возрождение духовной целостности европейской культуры, сплетающейся в динамичной системе взаимодействия и контрастов свои христианские и иудейские корни.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. прим. 1 на с. 38. — *Ред.*

² Пятая графа, или пятый пункт, в «Листке по учету кадров», заполнявшемся всеми поступавшими на работу на предприятия и учреждения СССР, содержал сведения о национальности. — *Ред.*

³ *Сігов К.* «Між нами»: насильство? розрив? правда? (Етична філософія Емануеля Левінаса) // Левінас Е. Між нами: Дослідження думи-про-іншого. Київ, 1999. С. VII.

⁴ *Lévinas E.* Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre. P., 1991. P. 126.

⁵ См.: *Ibid.* P. 193.

⁶ *Ibid.* P. 179.

⁷ *Ibid.* P. 174.

⁸ *Ibid.* P. 170.

⁹ См.: *Бахтин М. М.* К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев, 1994. С. 22, 48.

¹⁰ *Lévinas E.* Entre nous. P. 129.

¹¹ *Ibid.* P. 164.

¹² *Ibid.* P. 166, 206.

¹³ *Ibid.* P. 116. Ср.: *Ibid.* P. 110—111.

¹⁴ *Ibid.* P. 108.

¹⁵ *Ibid.* P. 109.

¹⁶ См.: *Ibid.* P. 149, 170—171. Ср. также: *Ibid.* P. 110, 167.

¹⁷ См.: *Ibid.* P. 110.