

ОТ ВЫСКАЗЫВАНИЯ К ЭТИКЕ (Лиотар читает Левинаса)

Э. ЖИРАР

Университет Париж-1, Париж, Франция

Аннотация

Статья представляет вниманию российского читателя опубликованную французским издательством «Вердье» работу Жана-Франсуа Лиотара «Логика Левинаса», в которой автор оценивает значение этого философа. Рассматривая идею Левинаса о несоизмеримости Иного и Тожественного, его противопоставление *высказанного* и *сказанного*, Лиотар обращается к способности сказать (*pouvoir-dire*) посредством семантики, демонстрируя применимость этого понятия для разъяснения текста Левинаса. Таким образом, выстраиваются принципиальные оси диалога между Лиотаром и Левинасом и рассматривается, главным образом, роль лингвистического анализа в построении этики инаковости. Однако в антигегельянской позиции Левинаса по отношению к онтологической несоизмеримости *Иного* можно увидеть скрытые политические и религиозные подтексты. Исследуя эти подтексты, мы предприняли попытку показать, какое особое и противоречивое место занимает иудаизм в этической мысли этих двух философов.

Ключевые слова: этика, онтология, лингвистика, семантика, история, иудаизм.

Жирар Эдуар – Университет Париж-1, Франция.

edouardgirard@hotmail.com

Перевод с французского:

Руднева Елена Георгиевна – научный сотрудник сектора истории антропологических учений Института философии РАН.

roudneva@yandex.ru

Цитирование: ЖИРАР Э. (2017) От высказывания к этике (Лиотар читает Левинаса) / пер. с франц. Е.Г. Рудневой // Философские науки. 2017. № 11. С. 71–89.

Введение

В данной статье мы обратимся к важной работе Жана-Франсуа Лиотара «Логика Левинаса», опубликованной в 2015 г. издательством Вердье (1). Нас взволновало чтение этой книги. Как представляется, по своему стилю, структуре, эта работа до крайности поляризует философскую герменевтику, автор постоянно колеблется между самым строгим семантическим анализом и философским рассуждением, содержащим слишком много эллиптических высказываний, чтобы можно было ощутить себя на твердой почве рационального дискурса. Между этими двумя крайностями образуется пространство недосказанности, которое вовсе не похоже на унифицирующую *игру*, поскольку мысль Лиотара не поддается системной рационализации, категоризации в качестве имманентной инференции, оставляя, таким образом, место случаю, событию. Если здесь и имеет место *игра*, то она непременно должна быть многосложной, разнородной. Отсюда вырисовывается дискурс, в котором отрицается интеллект как диалектическое продвижение Идеи в направлении ее эффективности, и, напротив, утверждается непосредственное нахождение дискурса в чувственном. В этой работе важен момент перехода к прямой конфронтации с мыслью не менее сложного философа, каковым является Эмманюэль Левинас. Лиотар никогда не скрывал своего интереса к философии Левинаса; достаточно упомянуть «Распрю», «Языческие рудименты». Именно эту диалогичку сложнопостижимого мы попытаемся здесь рассмотреть. Разговор не выйдет за пределы ознакомления русского читателя с данной публикацией, его предмет ограничится скромной попыткой автора — не специалиста по этой великой французской философии XX в. — объяснить концептуальные линии и основные положения.

В своей книге Лиотар задается целью проанализировать — в самом строгом смысле этого слова — одно из основных положений философии Левинаса: этическая мысль берет начало в опыте переживания инаковости как трансценденции, несводимой к моему Я. Но если инаковость переживается как опыт такой трансцендентности, и если этот опыт повторяется в каждом событии инаковости, следовательно, было бы закономерно заняться поисками некоего внутренне присущего *правила*, некоей *логики*, и выяснить, можно ли эту мысль идентифицировать

как этику. Однако если такой язык существует, то модальность презентации моему Я инаковости как трансценденции, как представляется, исключает интеллигибельность такой логики, поскольку «опыт» не может гарантировать объективности *сказывания*, иначе будет уничтожена эта трансценденция — само условие подлинности статуса инаковости. Но уже опыт инаковости как трансцендентности самим своим фактом задает отрицание, некую фигуру того, кем я не являюсь, фигуру, которая с моим Я не отождествляется, которую я не могу включить в индетерминированную категорию бытия без изменения, не сделав ее иной. Я еще не знаю Иного, но его трансцендентность прежде всего показывает мне, чем я не являюсь. Подобный анализ становится исследованием, главным образом, рефлексивных отношений. Это то, что обнаруживается при первом взгляде на позицию Лиотара по отношению к Левинасу, где первый изучает *сказывание* второго.

Где же происходит их сближение? Каким образом лингвистический анализ Лиотара может пролить свет на этическую философию Левинаса? Как можно толковать этическую мысль через посредство семантического анализа, при этом производя ее отрицание? Каковы политические последствия подобного диалога?

Клауза высказывания

Странное дело — в работе, посвященной Левинасу, Лиотар не уделяет ему преимущественного внимания. С самого начала Лиотар предостерегает нас относительно текста Левинаса:

«Прежде всего, это дискурс, который ставит комментатору ловушку. Он его увлекает и не оправдывает ожиданий. Его главная цель не только спекулятивная, но и политическая. Рассмотрим поэтапно, как это происходит» [Lyotard 2015, 19].

Основная часть эссе представлена в форме пространного перекрестного чтения Левинаса в его сопоставлении с Гегелем и Кантом. В зеркальном сравнении с двумя величайшими представителями немецкого идеализма Лиотар предпринимает попытку выделить дискурс, который он называет *клаузой высказывания* (*clause d'énonciation*):

«Какой бы оператор ни использовался в суждении, насколько бы сильно негативным он ни был, его использование всегда

«предполагает» утверждение в высказывании. Всегда можно «вывести» утвердительное выражение исходя из негативного выражения, достаточно задействовать клаузу высказывания» [Lyotard 2015, 22].

Будучи ключевым понятием, представляющим в сжатом виде смысл работы Лиотара, клауза высказывания используется для того, чтобы раскрыть неявную импликацию агентов высказывания. Кроме того, клауза высказывания предстает в качестве лингвистического понятия, расставляющего по местам всю совокупность возможных терминов *сказывания*, поскольку каждый референт «с необходимостью» предполагает свою оппозицию посредством простого перформативного высказывания. Уже вырисовывается обвинительная речь против Гегеля и выведение ничто из его противопоставления индетерминированному бытию, а затем уравнивания с ним в «Науке логики»:

«Ничто есть, стало быть, то же определение или, вернее, то же отсутствие определений, и, значит, вообще то же, что и чистое бытие» [Гегель 1997, 26].

Нет ничего, что могло бы ускользнуть от логики перформативных выводов, нет ничего, что было бы вне субстанции-субъекта. Клауза высказывания, следовательно, может быть аналитическим инструментом, несомненно представляющим *факт* денотативного высказывания: *сказывание* становится возможно только в рамках денотативного жанра, т.е. при соотнесении с уже известным референтом. Таким образом, *сказывание* не может извлекаться из *высказанного*. Именно в таком духе Лиотар воспроизводит одну из центральных осей философии Левинаса, а именно: *сказывание* противопоставляется *высказанному*:

«Иное-чем-бытие высказывается в сказывании, которое должно опять обратиться в невысказанное, чтобы таким образом исторгнуть иное-чем-бытие из высказанного, в котором иное-чем-бытие уже станет обозначать некое бытие иначе» [Levinas 1990, 8] (2).

Итак, на этот раз словами Лиотара:

«Абсолютно иное — это не иное, нежели самотождественное, не иное по отношению к самому себе в самом сердце того высшего тождественного, которое есть бытие, оно — *иное, чем* бытие» [Lyotard 2015, 22].

Это подчеркиваемое Лиотаром противопоставление выражается в сравнении потенциальности *сказывания*, присущей *иному-чем-бытию*, и уже существующего, *высказанного*, присущего *бытию*. Но в таком случае потенциальность уже как бы отгораживается от бытия, не признает его предикативный статус, или существование *в-себе*, она как бы находится в состоянии левитации, становится невыразимой. Именно этот статус невыразимой потенциальности *иного-чем-бытия*, в связке с исходной посылкой клаузы высказывания, оправдывают следующую формулу Лиотара : $\exists x \not\subseteq A$. Если это *иное-чем-бытие* существует, возможно ли представить логику, которая была бы в состоянии рационально обосновать эту невыразимую потенциальность, присущую *иному-чем-бытию*? Возможно ли вывести ее из клаузы высказывания, не впадая в иррационализм?

Ибо если именно в *сказывании* кроется потенциал этической науки, тогда хорошо бы понять, почему это *сказывание* не очевидно, почему оно позволяет придать себе онтологическую форму, которая его удушает, уничтожает. Именно здесь появляется первый теоретический тупик. Апория субстанциального высказывания, апория практического разума, который предлагается выводить из им же созданного принципа, попытка немецкого идеализма создать этику остаются узниками онтологии. Онтологическая свобода, которую Гегель искал в радикальном уровне имманентности спекулятивной диалектики (3), нашла пристанище в его этической концепции путем отрицания инаковости или ее непосредственной объективации. Объектность этической субъективности не заключает в себе «все богатство Духа», и не освобождается от онтологии, а напротив, утверждается как панонтологизм. Этот достаточно простой для понимания комментарий становится более тонким, когда дело доходит до критики Канта. Лиотар берется за анализ формального высказывания Канта о субъективности моральных принципов, сформулированного в знаменитом основном законе чистого практического разума в «Критике практического разума»:

«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [Кант 1965, 346].

Предпринятый Лиотаром анализ Канта оказывается в реальности весьма близким к самому трансцендентальному методу.

Речь идет, прежде всего, о понимании, не выходит ли пропозициональная логика, унаследованная от Аристотеля, за пределы своей области знания, недифференцированно включая в сферу своих интересов денотативные высказывания, т.е. соотнося себя с субстанциальным субстанциальным референтом, и прескриптивные высказывания, т.е. подразумевая использование императива. Именно это происходит в высказывании нравственного закона, когда он уже становится субъектом того, что он предписывает. Таким образом, если нравственный закон является доказательством субъективной свободы, возможность утвердить нравственный закон в качестве правила является, в свою очередь, доказательством его нормативности. Денотативное «прорывается» через прескриптивное. Предписание и норма оказываются соизмеримыми в самом режиме высказывания; опыт трансценденции посредством инаковости терпит неудачу:

«[У Канта] То, что читатель может или должен сказать что-то субъекту высказываемого нравственного закона, это не факт разрешения или обязательства, это модализированная инференция... Прескриптивные высказывания, которые он встречает в кантовском комментарии — не что иное как образы самих себя. Поэтому закономерно утверждать, что обращение к денотативному метаязыку спасает кантовское высказывание от предвосхищения основания» [Lyotard 2015, 65].

Наконец, мы приходим к апории самой клаузы высказывания, когда на поверхность выходит существование прескриптивного жанра как трансценденции. Но важно подчеркнуть, что эта клауза высказывания не «диалектизируется» и не «снимается» — в смысле «*aufgehoben*» — тем, что ее аналитическая релевантность как лингвистического инструмента существует в эвристическом русле, ведущем к трансцендентности прескриптивного жанра, удостоверяя тем самым его отличие от жанра денотативного. Как следствие, эти два несоизмеримых лингвистических режима сталкиваются лицом к лицу, но не противопоставляются «диалектически».

Следовательно, возможна первичная логика, логика истины, формальный анализ денотативных высказываний. Параллельно этой первичной логике может существовать другая логика, относящаяся к этому *иному-чем-бытие*, которое в общих чертах обрисовал

Левинас и продемонстрировал Лиотар. Какой бы могла быть эта логика инаковости?

Логика инаковости

Итак, клауза высказывания предоставляет эвристические инструменты, необходимые для обозначения того, что является экстериторным по отношению к *высказанному*. Объяснение этой теоретической структуры достоверно приводит к появлению первой фигуры субъективности: субъективности референта, денотативной, сущностной, она существует, поскольку движется в субстанции (Гегель) или поскольку следует максиме своей этической нормативности (Кант). Однако эта иная субъективность, если она умозаключается, остается позитивно непознанной. Иная субъективность, о которой можно догадываться и которая в этом смысле еще не является субъектом, логика которой только еще предполагается, остается весьма туманной.

Что говорит Левинас? Как возникает эта «вторичная» субъективность? Построением субъективности, которая всегда находится в напряжении, в принятии этой инаковости как непреодолимой трансцендентности. Но лингвистический анализ показывает нам ловушку, устроенную рефлексивным желанием объективировать субъективность через инаковость, инаковость, уже задавленную в языке заинтересованности, уже находящуюся под влиянием моего Я, которое упорно продолжает пребывать в своей объективности бытия, уже отрицаемую в своей трансцендентности или своей необъяснимости, которые являются единственными гарантами истинности статуса инаковости. Отсюда следует потенциальное этическое значение лингвистического анализа. Первый момент отрицания в опыте как *то, чем я не являюсь*, выражаемый ($\neg P$), указал в то же время на предел рефлексивности, при этом он неизбежно отсылает к референтному Я — P . В беседе с Жаном-Франсуа Лиотаром, представленной в книге (4), Левинас так высказывается по этому поводу:

«Я полагаю, что с формальной точки зрения, разумеется, когда A имеет власть над B , B подчиняется A . Другими словами, каково содержание данного формального отношения. Оно способно нести определенного рода содержания! Именно исходя из качества императива, приказание может быть признано как

приказание во благо. Именно на основании этой возможности тот голос, который дает мне команды, должен быть услышан» [Lyotard 2015, 85].

Этот комментарий Левинаса замечателен по многим причинам. Хотя Левинас не использует лингвистическую терминологию Лиотара, здесь задействованы те же «функциональные термины» Романа Jakobsona – говорящий, адресат речи и т.д. – дорогие сердцу Лиотара. Но пертинентность этих функциональных терминов сразу же лишается основания в императивном предложении – Лиотар говорит преимущественно о «прескриптиве». Как императиву, в свою очередь, удается избавиться от пертинентности формального высказывания? Потому что, если предписание при-знаётся (5) тем, кому оно адресуется, ответ обязательно будет включать в себя этическую ответственность субъекта. Однако глагол «при-знать», как представляется, обращается здесь к пред-знанию субъектом денотативного элемента, который он должен знать раньше природы. Но не в этом заключается для Левинаса смысл этого глагола. В «Феноменологии духа» Гегель пишет:

«В обеих этих духовных силах [благородном сознании и низменном сознании] самосознание узнает свою субстанцию, содержание и цель; оно созерцает в нем свою двойную сущность: в одной – свое в-себе-бытие, в другой – свое для-себя-бытие» [Гегель 2000, 254] (6).

Гегель здесь обращается к проблеме индивида в системе государства, который в глубине души преследует свои корыстные цели «*Einzelne eigennützig zu handeln*», и к проблеме богатства «*Reichtum*» государства, приносящего пользу всем. Но в своей субъективности и универсальности своей заинтересованности он осознаёт «*erkennt*» свою важную цель в том, чтобы быть прежде всего для себя. Гегелевское знание в смысле «*Erkennung*» несет в себе, следовательно, имманентность объектности, и этическая субъективность переходит от индивидуальности «*Individualität*» к субстанции «*Substanz*». Фигура сознания становится самосознанием, признавая то, что она была только в потенции, и не прибегает ни к какой экстериторности, не обуславливает необходимость никакого *иного*, чем бытие.

Нетрудно понять, что Левинас не может принять такую этическую доктрину. Но что тогда может означать использование

этого «при-знать», этого «при-знания»? При-знание оказывается невозможным в действии, которое является реакцией на прескриптивный, или императивный момент. Императив, адресованный кому-то, становится условием этического действия, условием субъективности, которая воспринимает это предписание как случай экстерииорности. Тогда этическая субъективность действительно конституируется как субъект в этом опыте, который никогда не относится к какой-либо субстанции, какому-либо *ἀρχή*, которые этот акт при-знания мог бы принять в качестве референта в рефлексивном отношении. Субъект является единственным судьей этого акта при-знания этического действия; но этот паралогизм в денотативном жанре создает напряжение, в котором проявляется субъективность. Следовательно, причина этого признания видится как возможность не в аристотелевском смысле некоей модальности субстанции, а в смысле этического действия, которое может породить только трансценденция Иного, и свободная воля или ответственность возлагаются на одного только субъекта. Таким образом, Левинас, в свою очередь, отмечает границу *возможности сказать* формальные высказывания. Но опять-таки, употребление — у Лиотара на французском языке *re-connaître* — такого центрального для гегелевской философии глагола, как «*erkennen*» обозначает апорию основной идеи, несомненно составляющей теоретический костяк немецкого идеализма: тождество субъекта и объекта. Только императив предписания, адресованного другому, дает возможность *мочь сказать*, но его реальность остается туманной, поскольку обуславливает необходимость всякий раз повторяться. Тем самым построение логики иного, как представляется, абстрагируется от пользы языка *инаковости*, от доступа к Иному, чей предпочитаемый операционный модус — это модус императива. Не логика, в смысле рациональной системы умозаключений, но язык, как возможная адресация к интенции другого. Опыт инаковости тогда может проживаться в *сказывании* глагола в императиве, тем самым противопоставляясь *высказанному* бытием. Само слово «опыт», которое мы использовали до сих пор в отношении другого, как представляется, не очень хорошо подходит, поскольку его эмпиристская коннотация отсылает к объективной природе объекта опыта. Инаковость, таким образом,

проживается не столько как «опыт», сколько как «близость». Лиотар резюмирует:

«Как следствие, адресат нравственного закона перестает быть на месте Ты, которому адресуется предписание и который в высказывании этого закона представляет второго участника данного императива, и тогда он занимает место Я» [Lyotard 2015, 65].

Только это *сказывание* в императиве отвечает нашей потребности, выражая что-то вроде «Ты никогда не будешь Я» [Lyotard 2015, 66], что, согласно Лиотару, составляет метапринцип леви-насовской этики, эвристику этого *иного-чем-бытие*. Философия Левинаса, его идея об этике как первой философии, таким образом, имеет в своей основе эту потребность в языке инаковости. Первоначальная настороженность Лиотара достигает наивысшей степени, когда он говорит о тексте, который «ставит ловушку комментатору»: при отсутствии привязки к бытию, к *высказанному*, этика Левинаса предлагается вовсе не как «прикладная этика», разработанная в виде учения, а только как принятие в *сказывании* императива. Но нас сильно беспокоит следующее утверждение Лиотара, а именно:

«Мегарики и киники с помощью парадоксов стремятся расшатать систему знания изнутри; для иудеев речь идет о том, чтобы от нее отойти. Самая простая прескрипция, инструктивно пустая, но с прагматической точки зрения утвердительная, в один миг ставит того, кому она адресована, вне знания» [Lyotard 2015, 74].

Что может означать эта фраза? Откуда это неожиданное отождествление языка инаковости с иудаизмом? Откуда это неожиданное противопоставление иудеев и эллинов?

Иудейская этика?

Последнее замечание Лиотара глубоко изменяет перспективу его комментария, он оказывается в области политической конфликтности в рамках истории философии. Лиотар пытается разглядеть в Левинасе специфически еврейского мыслителя, поскольку этика Левинаса, с которой он соглашается, развивается из его концепции иудаизма. Во время уже упомянутой беседы двух философов Лиотар рассказывает:

«Я вспоминаю, впрочем, как однажды по телефону вы [Левинас] высказали мне протест со словами: “Но Вы из меня делаете

еврейского мыслителя!» Я был удивлен, поскольку я действительно это делаю и должен Вам сказать, что продолжаю на этом настаивать» [Lyotard 2015, 81].

В отрывке из вышеупомянутой беседы, касающемся глагола «знать», Левинас в завершение своего протеста утверждает:

«Я повинуюсь Библии, но я нахожусь с ней в согласии. Я не являюсь по этой причине специфически еврейским мыслителем. Я просто мыслитель» [Lyotard 2015, 85].

К чему эта коррекция? Что она может означать? Значит ли это, что еврейский мыслитель – это такой, кто догматически следует Библии, не будучи с ней в согласии? Мог бы сам Левинас подписаться под интеллектуальной посылкой «иудейского легализма»? Как представляется, Лиотар высказывает по крайней мере свое собственное мнение об иудаизме, когда говорит:

«Бог в этой [иудейской] традиции не требует, чтобы его любили, но чтобы ему повиновались, а это совсем другое дело; это – ответственность» [Lyotard 2015, 82].

Это довольно сложный вопрос; попытаемся его прояснить.

Прежде всего, обращает на себя внимание использование адресованной Левинасу объективирующей лексики: «делаю из Вас [еврейского мыслителя]». Как в рамках какого-либо текста, в котором делается попытка установить трансценденцию Иного, неожиданно появляется такой объективный квалификатив? В отрывке из «Распри», посвященном Левинасу, Лиотар пишет:

«Таков универсум этической фразы... обязательство непосредственно, оно предшествует всякой рассудочности, оно – во «встрече незнакомца», в обращении ко мне, что не только переворачивает предсуществующее отношение, а устанавливает новый универсум» Lyotard 1983, 164].

В этой критике «предшествования» возвращается влияние феноменологии Гуссерля, которая пронизывает этическую мысль Левинаса: не субстанциальность *эго* фундирует перцепцию, но перцепция может существовать только в *предъявленности* мне. Обязательство как трансценденция: в этом состоит данная этика; в этом заключается иудаизм? Но можно увидеть также, что эта привязка к некоей культуре осложняется тем, что в ней высказывается. Ибо если «этическая фраза» конституирует «новый универсум», тогда субъективность, которую она высказывает, плохо переносит насилие, совершаемое над

ним путем привязывания к какой-либо культурной специфичности, поскольку денотативная референтная основа этики, как представляется, разрушается в постоянном несубстанциальном напряжении моего Я. Дифференциация онтологии и прескриптивного жанра, которую Лиотар усиленно старался подчеркнуть, опровергается самим Лиотаром. Рассмотрим вопрос шире. А именно, в сравнении позиции Лиотара с его же понятием *язычества*, представленным Элизабет де Фонтене как «парадигма неподчинения диктату власти, которая провоцирует разрушительный порыв к рассеянию» [Lyotard 2011, 8], его позиция представляется весьма сложной. В частности, в «Либидинальной экономике» Лиотар отмечает:

«Мы ждем атеизма от либидинальной ленты, и если он не может быть критическим, иначе говоря, религиозным, тогда он должен быть языческим, т.е. аффирмативным» [Lyotard 1974, 15].

За этим странным оксюмороном кроется онтологическая и эвдемоническая проблема. Если либидинальная лента подразумевает наслаждение субъекта, это наслаждение может быть достигнуто только при условии, что оно не будет относиться к классу онтологически репрессивных понятий (религиозная доктрина). В этом смысле язычество является его противоположностью, оно отсылает к недистанцированному обожествлению того, что оно обозначает, к событию, непосредственно ощущаемому в мире и не отсылающему ни к какой «Идее». Атезизм Лиотара — это не Вольтеровское «Раздавите гадину» (7), а прежде всего онтологическое отрицание некоей тотальности, отрицание, производимое перед тем, как допустить событие, совершение которого происходит без обязательного отнесения к какому-либо довлеющему над ним принципу. В конечном счете, именно иудаизм проиллюстрировал эту идею:

«Диалектизировать бессознательное, как это делает Лакан, значит обратить евреев в культ Сына, чтобы их изборожденное ритуальными, абсурдными знаками принадлежности тело превратилось в пресную облатку с рельефными картинками на религиозную тему, наложить запрет на мрачную бездуховность и глупость, направить дух туда, где есть устремления. Итак, позиционировать первобытных людей, представителей примитивных культур как создания, не имеющие бессознательного — это значит произвести над меланезийцами и индейцами

то же действие в духе истинно классического романтизма, какое Гёльдерлин и молодой Гегель проделали над греками, о которых так же предполагалось, что они не обладают бессознательным и живут в согласии и благочестии» [Lyotard 1974, 154].

В таком случае евреи становятся народом не-концептуальным, не-принципиальным, и в семиотической инверсии гегелевской концепции иудаизма «примитивный» означает не «наименее развитой», но скорее тот, который противится историческому требованию унитарности. Тогда общее понятие этики приобретает двойственный характер. Оно должно отвечать, прежде всего, «метапринципу» Левинаса, выведенному посредством апории из клаузы высказывания, такому знанию, которое несводимо к инаковости как трансценденции. Но кроме того этот метапринцип может соответствовать некоей культурной реальности, — в частности, какому-то отдельному народу — узаконенной семиотическим неразличением «иудаизма» и «быть евреем». Как представляется, основополагающая цель Лиотара — это политическая борьба против гегельянства, проходящая красной нитью сквозь все его работы.

То и дело иронически высказываясь в адрес этого мыслителя, преимущественно в отношении нерасчлененной субстанциальности мира и субъективности вообще, он неустанно ведет эту борьбу как воплощение концептуальной конфликтности, размах которой неизбежно затрагивает все историческое поле. Так, например, данный параграф «Распри», как нам представляется, показывает в истинном свете политическую цель Лиотара, его «философию Истории», так же как и его отношение к Левинасу:

«[§]167. Ангелы сами являются жертвами этой слепоты. “Изгнанные из дома Авраама, — пишет Левинас, — Агарь и Измаил скитались по пустыне. Запасы воды истощились, Бог открыл глаза Агари, она увидела колодец и дала напиться умирающему сыну”. Пока ничего необычного, другого и не ожидаешь от Бога, который есть Благо. Однако такое великодушие вызывает упреки божественных советников, в роли которых выступают ангелы (или злые эоны?); они видят дальше кончика своего носа, им известны хитросплетения истории: “Ангелы протестуют: ты даешь напиться тому, кто потом заставит Израиль страдать?” Но Бог не попадает в гегельянскую ловушку: “Неважно, каков

будет конец истории, говорит Вечный. Я сужу каждого по тому, что он есть, а не по тому, чем он станет”. Бог сам не знает и не обязан знать всю совокупность событий» [Lyotard 1983, 161].

Божья милость не беспокоится по поводу консеквенциализма и деонтологии, но судит происходящее здесь и сейчас, актуальность ситуации, независимо от ее исторической телеологии. И здесь обнаруживается парадокс: Лиотар упорно называет Гегеля «врагом номер 1» своего «язычества», что парадоксальным образом иллюстрируется иудаизмом, при этом не пытается ли он тем самым продемонстрировать слабость философии Гегеля? Не предполагает ли это возврат этики в смысле гегельянской *Sittlichkeit*? Такое предположение представляется ошибочным. Но этот язык инаковости, этот путь выхода за пределы денотативной фразы, предлагаемый философией Эмманюэля Левинаса, несомненно несет интеллектуальный отпечаток еврейского народа. Именно с этой точки зрения нам кажется, что Лиотар вопреки своему желанию снова возвращается к этической традиции в этимологическом смысле греческого ἦθος, т.е., обращаясь напрямую к нравам, традициям народа; и на этот раз без возможной двусмысленности:

«Что касается этоса “самого” Бога, он доступен только через совокупность заповедей» [Lyotard 1983, 161].

В таком принятии термина, этика предстает уже не только как язык инаковости, обращение к трансценденции, но еще и как некая реальность, общая для тех, кто узнает себя в данных отношениях, кто признает свою принадлежность к этому народу. Иудаизм видится Лиотару как обращение к философии для того, чтобы бороться с онто-теологической деривацией, которая была унаследована от схоластики, и которую немецкая философия лишь закрепила, пытаясь от нее освободиться. Таким образом, это прежде всего историческая точка зрения, что иудаизм вновь обретен, признан как образ мышления, противостоящий превосходству денотативной логики, как очаг сопротивления, непокорный и постоянно существующий в лоне Истории, к которому должно обращаться, чтобы покончить с «надоевшим дискурсом» [Lyotard 2015, 20] спекулятивной диалектики Гегеля. Жест Лиотара, как представляется, таким образом приближается к жесту Льва Шестова в работе «Афины и Иерусалим»; жесту великой Истории философии, не диалектики, где «Восток»

(Иерусалим, иудейская мысль) уже больше не ведет духовную борьбу, сначала покоренный, а затем растворенный в «Западе» (Афины, платоновская мысль), но его недвижимые остатки еще хранятся в самых глубинах *нашей мысли*, и сейчас они вновь всплывают на поверхность.

Однако эта позиция, как представляется, на самом деле чужда Левинасу. Признание, интерпретацию которого мы предложили в том виде, в каком ее принимает Левинас, не проистекает из субъективности; напротив, оно отсылает к сущности самости, которая в самой себе должна найти оправдание своему действию, и тем не менее это действие должно отвечать запросу Иного. Как объясняет Катрин Шалье [Chalier 2007], для Левинаса слово Библии не является догмой, и авторитет его не есть универсальный порядок, но он пробуждает этическую ответственность; и эта этика лежит в основе философского движения в строгом смысле слова, а уже не просто некоей религиозной экзегезы. Тогда пророчество, слово Библии становится прежде всего источником вдохновения. Следовательно, мысль Левинаса берет начало в древнееврейском источнике первичного вдохновения, затем охватывает все философское поле, но теперь вместе с ним постоянно ощущая напряжение диалога. Шалье показывает, какое место занимает Писание в философии Левинаса:

«[Слово Библии используется Левинасом, чтобы] развивать рациональную аргументацию, причем предполагается, что читатели должны согласиться с этой аргументацией, кем бы они ни были, т.е. евреи они или не евреи. То есть, в философском произведении все же имеется воля мочь говорить с тем, что — как можно надеяться — есть человеческое, универсальность» [Chalier 2007].

Таким образом, эта философская адресованность имеет универсальный охват и не сводится, как, похоже, предполагает Лиотар, к специфически еврейскому характеру. Адресат, как и говорящий, — не только еврей. Следовательно, речь идет о некоей этической философии, которая, сохраняя специфическую связь с еврейской духовностью в качестве источника вдохновения, вопрошания, не конституируется как «разрастание» Торы, но напротив, создается в самых глубинах философского *сказанного*, в поисках *иного-чем-бытие*. С этой точки зрения Лиотару необходимо подходить к изучению архивов Истории фило-

софии в поисках некоей «контр-философии». Итак, он нашел в иудаизме в целом выражение некоей мысли, язык которой обладает не только *возможностью сказать*, но еще и *противо-речить* философской науке.

Не в этом ли состоит в конечном счете отдаленный политический резонанс дискурса, который Лиотар пытается выделить из текста Левинаса и который он предлагает в кратком изложении содержания его работы, но никогда не делает его очевидным? Возможно это отсутствие эксплицитного политического *ска-зывания* – это умалчивание, перекликающееся эхом с тем неизмеримым страданием, которое обыденный язык не в состоянии выразить? Несомненно, здесь можно увидеть свидетельство времени, страданий слишком свежих в памяти, чтобы можно было просто оставить их в потоке Истории. Этот диалог между Левинасом и Лиотаром подчеркивает необходимость двойного требования этической мысли: предоставить языку возможность обозначать другого и одновременно встречать его во всей его несоизмеримости. В этой общей перспективе функция лингвистического анализа состоит, главным образом, в том, чтобы сбросить пелену сокровенности с наших онтологических практик. Но можно заметить, что Левинас озабочен поиском в ответственности субъекта отдаленности от иного, что становится источником конфликтности; там, где Лиотар со своей стороны не отказался от агонистической конфликтности языка в рамках Истории философии. «Логика Левинаса» предлагает нам сравнение двух крупных мыслителей, которые в разговоре друг с другом отвечают на требование своего времени: дать языку способность думать и *сказывать* войну, например, молчание в день Шоа, которому Лиотар посвящает первые главы «Распри». Современники мира, разъединенного войной, бытие которых тем не менее предполагает единение, видят, как в их философии обозначается тот же трагический страх перед насилием ἀρχή, о котором Гераклитовский λόγος утвердительно высказался: «Война – отец всего, царь всего» [Гераклит 2004, 102] (8). Онтология соединяется с Историей двумя различными путями.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) См.: *Liotard J.-F. Logique de Lévinas.* – Paris: Verdier, 2015; вступительная статья Поля Оди [Paul Audi]. Помимо вступитель-

ной статьи книга содержит шесть работ. Прежде всего, это работа Ж.-Ф. Лиотара, давшая название данной книге и опубликованная издательством Жан-Мишеля Пласа [Jean-Michel Place] в 1978 г. под названием *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Помимо этого – четыре выступления Лиотара, два из которых представляют собой дискуссии с Эмманюэлем Левинасом. В конце книги – послесловие Жеральда Сфеза [Gérald Sfez] *L'épaisseur de l'Autre*.

(2) Здесь цитируется Лиотаром.

(3) См. на эту тему: *Tinland O. L'idéalisme hégélien*. – Paris: CNRS, 2013. P. 19 & sq.

(4) Этот диалог между Лиотаром и Левинасом состоялся в парижском Центре «Север» в 1986 г. Опубликован в 1988 г. под заглавием «Autrement que savoir» – прямая отсылка к главной работе Левинаса *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* (Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности) (см.: *Lyotard F. Autrement que savoir // Logique de Lévinas*. P. 75 & sq.).

(5) Мы используем написание этого глагола с дефисом (франц *re-connaître*. – Прим. пер.)

(6) Нем.: «In diesen beiden geistigen Mächten erkennt also das Selbstbewußtsein seine Substanz, Inhalt und Zweck; es schaut sein Doppelwesen darin an, in der einen sein Ansichsein, in der anderen sein Fürsichsein» (ср. *Hegel. Phänomenologie des Geistes*. – Hamburg: Meiner Verlag, 2011, z. 325).

(7) Идиоматическое выражение, символизирующее борьбу Вольтера против религиозной нетерпимости, лозунг французской антиклерикальной традиции.

(8) Греч.: « Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς » (см. *Hippolyte. Réfutation de toutes les heresies*. IX, 9, 4).

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Гегель 1997 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Книга 1. Учение о бытии. – СПб.: Наука, 1997.

Гегель 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / пер. с нем. Г.Г. Шпета. – М.: Наука, 2000.

Гераклит 2004 – *Гераклит.* Фрагменты // *Кессиди Ф.К.* Гераклит. – СПб.: Алетейя, 2004.

Кант 1965 – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1965.

Chalier 2007 – *Chalier C.* Les nouveaux chemins de la connaissance, Philosophie juive (3), передача на радио *France culture* от 5 декабря 2007 г. – URL: <http://blog.franceculture.fr/raphael-enthoven/la-philosophie-juive-3/>

Gualandi 2014 – *Gualandi A.* Lyotard. – Paris: Les belles lettres, 2014.

Hegel 2014 – *Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik. I // *Hegel G.W.F.* Werke. Bd. V– Hamburg: Schurkamp, 2014.

Hegel 2011 – *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. – Hamburg: Meiner Verlag, 2011.

Kant 2016 – *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // *Kant I.* Werke. Bd. VII. – Hamburg : Schurkamp, 2016.

Lévinas 1990 – *Lévinas E.* Autrement qu'être et au-delà de l'essence. Totalité et infini. – Paris: Poche, 1990.

Lyotard 1983 – *Lyotard J.-F.* Le Différend. – Paris: Minuit, 1983.

Lyotard 1974 – *Lyotard J.-F.* Économie libidinale. – Paris: Minuit, 1974.

Lyotard 2015 – *Lyotard J.-F.* Logique de Lévinas. – Paris: Verdier, 2015.

Lyotard 2011 – *Lyotard J.-F.* Rudiments païens. – Paris: Klincksieck, 2011.

Tinland 2013 – *Tinland O.* L'idéalisme hégélien. – Paris: CNRS, 2013.

FROM STATEMENT TO ETHICS: LEVINAS READ BY LYOTARD

E. GIRARD

University Paris-I Pantheon-Sorbonne, Paris, France

The aim of this article is to introduce Russian readers to the noteworthy publication by Editions Verdier of *Logique de Lévinas*, a text in which Jean-François Lyotard expresses the value he attributes to the former's philosophy. Picking up the Levinasian idea that the *Other* is incommensurable with the *same*, wherein the act of *saying* is opposed to what is *said*, Lyotard brings the *pouvoir-dire* (stating power) of semantics up to date by demonstrating its applicability in shedding light on Lévinas's text. The aim here, then, is to lay out the principle axes of this dialogue between Lyotard and Lévinas, investigating,

notably, the role of linguistic analysis in the ethical deduction of alterity and its incommensurability. However, the anti-Hegelianism that runs through Lévinas's position vis-à-vis the ontological incommensurability of the *Other* brings out a certain number of tacit political and religious implications. By following the path traced out by these implications, we have sought to reconstruct the particular and contradictory place Judaism holds in the ethical thought of both philosophers.

Keywords: ethics, ontology, linguistics, semantics, history, Judaism.

Girard, Edouard – University Paris-I Pantheon-Sorbonne, Paris, France.

edouardgirard@hotmail.com

Translation from French:

Rudneva, Elena – Research Fellow at the Department of the History of Anthropological Studies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

roudneva@yandex.ru

Citation: *GIRARD E.* (2017) From Statement to Ethics: Levinas Read by Lyotard. Translated from French by E.G. Rudneva. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 11, pp. 71-89.