

ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ

Е.А. Еселев

"ЛЮБОВЬ К МУДРОСТИ ИЛИ МУДРОСТЬ ЛЮБВИ" (Антропология Другого у Э. Левинаса)

Аннотация. В статье рассмотрена проблема создания антропологии Другого в творчестве Эммануэля Левинаса, как вариант разработки более общей онтологической проблематики взаимоотношения понятий тождественного и иного. Решения и подходы, выработанные французским мыслителем, оказали значительное влияние на формирование постструктуралистской парадигмы в современной философии и, в частности, философии различия. Крах классической метафизики субъекта предопределил поиск новых путей в представлении человека и его отношения с миром. Левинасовское определение человека через ответственность за Другого и предполагаемый выход за пределы бытия в этическом отношении явились важными шагами в разработке онтологических и этических проблем современной философии.

Ключевые слова: философия, Левинас, тождественное, иное, этика, различия, Другой, инаковость, Я, идентичность.

Эммануэль Левинас, 100-летие со дня рождения которого мы отметили, принадлежал к числу тех мыслителей, которые в XX в. наиболее остро почувствовали возможность другой философии, другого способа мыслить, чем тот, что сложился благодаря платонистской традиции в философии. Его мысль призывает нас к «смещению греческого логоса; к смещению нашей тождественности или даже тождественности вообще»¹. Он спрашивает вслед за Гуссерлем, является ли Платон основателем и учредителем разума. Уцелел ли софист после того, как Платон его «выследил», и зачем вообще его надо было ловить? Со времен Платона подлинное бытие, эйдос — это тождественное. Оно не причастно ни становлению, ни изменению. Долгое время считалось, что философия, как и вообще теоретическая мысль, занимается поиском закономерностей, «объективной фиксацией тождеств». Уже у Платона Софист проблематизирует тождественное, а следовательно, и самого философа, угрожает ему. С другой стороны, Софист, олицетворяя Другого, служит поддержанию мира в его целостности, поскольку «мир — это то, что существует для каждого»².

Проблема Другого — это хорошо разработанная тема философской антропологии. «Я» не существует без «Ты», а только в тесном переплетении с Другим, с вещами, с «Мы» и т.д. Точно так же, «Ты» не существует без «Я». Уже на стадии телесного опыта, как писал М. Мерло-Понти, сознание тела неизбежно сопровождается неотвязным присутствием Другого. Классическая философия часто рассматривает проблему Я и Другого диалектически, например с точки зрения диалектики раба и господина. Существует традиция в понимании Другого как другого «Я». Это alter ego составляет конститутивный элемент сознания. В чем заключается ограниченность такого подхода?

Проблема определения другого является одной из центральных и в современной социально-философской мысли. Это не только вопрос сохранения культурного многообразия, уважения к различиям, но и задача собственной идентификации в мире унифицированных ценностей. Отношение к другому связано с такой идентификацией хотя бы потому, что мы смотрим на себя глазами других людей или, как писал Левинас, «взгляд Другого, направленный на меня, отстраивает поведение в его этичности»³. Это этическое отношение требует от Тождественного «гостеприимства», чтобы дать

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 129.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб: Наука, 1998. С. 187.

³ Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. СПб: Петрополис, 1997. С. 523.

место Иному, чтобы Я могло принять Другого. Самоидентификация Я и принятие Другого взаимно обусловлены. Но в какой степени способны мы принять другое? Вспомним о нашем неприятии исламского фундаментализма, о нетерпимости многих религиозных конфессий, об отношении к инакомыслящим при тоталитарных режимах, да и часто встречающийся бытовой шовинизм по отношению к приезжим.

Как отмечает видный французский философ А. Бадью, мы способны принять другого, только если это хороший другой, а кто же это, как не такой же как мы? Мы, конечно, уважаем различия, при этом «отличающийся должен представлять парламентскую демократию, придерживаться рыночной экономики, поддерживать свободу мнений, феминизм, экологическое движение...»⁴. Проблема заключается в том, что это уважение к различиям тоже составляет некую идентичность. Этика философа заключается в том, чтобы поддерживать софиста как своего соперника, сохранять полемос, диалектический конфликт. Катастрофичен момент, когда философия объявляет, что софиста не должно быть, когда она постановляет уничтожить своего Другого, — пишет А. Бадью в своем Манифесте философии⁵.

Отношение к другому — это не только социально-этическая, но и онтологическая проблема, рассматриваемая во взаимоотношении таких философских категорий как тождественное и иное. Если в классической традиции примат тождественного не вызывает сомнений, то в современной философии очень многое строится на базе иного, а сама тождественность потеряла крах.

Проблема тождественного и иного одна из центральных в творчестве Левинаса, поскольку напрямую связана с его пониманием истины. «Философия ищет и выражает истину»⁶. Левинас совсем в духе античной классики пишет: «Тождественное как цель... — есть истина»⁷. Но философов всегда волновал вопрос, как представить движущийся, изменяющийся мир в понятиях, которые выражают тождественное? И «именно софист напоминает нам, что категория Истины

пуста»⁸. По мысли Левинаса, можно «справиться с истиной» только, если представить ее как цель или возвращение Тождественного к тому же самому. Это некая репрезентация настоящего проходит как «ослабление времени» через возобновление настоящего. Но в таком случае, в этом темпоральном искажении тотальности не происходит ли выход за пределы тотальности? — справедливо задает вопрос Левинас. Ведь тотальность не должна ничего оставлять вне себя.

Таким образом, тотальность тождественного у Левинаса поставлена под вопрос. А иное истолковано по-иному. Иное Левинаса — не-иное тождественному, объединенное с ним в тотальность. Это Иное по ту сторону тотальности бытия. Это «Подругому, чем быть, или по ту сторону сущности». Здесь Левинас в определении иного вторит мысли своего великого учителя Хайдеггера: «Оно просто другое по отношению ко всему сущему: не-сущее»⁹.

Не означает ли Бог иное бытия? — спрашивает Левинас в своей работе «Бог и онто-тео-логия». Бог — ни объект, ни собеседник. Бог не является просто «первым другим», ...но другим, чем другой, другим по-другому, другим инаковости»¹⁰. Западная философия оказалась разрушением трансцендентности Бога, она вводит Его в ход бытия и стремится объять Бога, представив Его по аналогии с сущим только в высшей степени. Характеризуя иное, как абсолютно трансцендентное отношение или «Совсем-Другое», Левинас показывает, почему оно не укладывается в привычные рамки понятия как мыслимой истины. Если мы возьмем иное как противоположность тождественному, то уже включим его (иное) в некую тотальность бытия и представим иное по аналогии с тождественным. Но идентично ли тождественное и иное?

Проблема идентичности мыслится через сущностную определенность Я=Я. Это та же самая декартовская очевидность *cogito*. И это то же самое тождество, как в случае Другой=Другой. Другой является другим только в том случае, если по крайней мере в одном пункте, он тождественен, а именно, самому себе, и это свойство он разделяет с тождественным Я.

Здесь возникает вопрос об определении Другого или вопрос о самоидентичности Другого.

⁴ Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб: Machina, 2006. С. 43.

⁵ Бадью А. Манифест философии. СПб: Machina, 2003. С. 163.

⁶ Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 183.

⁷ Там же. С. 191.

⁸ Бадью А. Манифест философии. СПб: Machina, 2003. С. 164.

⁹ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 42.

¹⁰ Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 219.

Другой полагается как не-Я. При этом, «другой не был бы тем, что он есть (близким чужаком), если бы он не был alter ego»¹¹. Так понимает Другого классическая метафизика субъекта.

У Левинаса (и не только у него, в философии это уже общее место) самоидентичность субъекта поставлена под вопрос. Но в отличие например, от психоанализа, который прекрасно объясняет, как происходит конструирование Я через отождествление с другим, Другой Левинаса вообще не находится в сфере интеллигибельного. Другой не подпадает ни под какую категорию, утверждает себя в своей инаковости. Он доинтеллектуален, прежде культуры, в которой формируются субъекты. Левинас идет при определении субъективности не от самотождественного субъекта, а от Другого, и говорит, что сама субъективность структурирована как иное в тождественном. «Субъективность означает Иное-в-Тождественном»¹², а «Бытие приобретает смысл, исходя из ...замены Тождественного Иным» (там же). Другой является местом нахождения метафизической истины.

В принципе, он повторяет в этом ход Хайдеггера, который при определении истины как истока всякой субъективности писал, что не потому мы обладаем истиной, что мы субъекты; мы становимся субъектами вместе с достижением истины¹³. «Уже не человек в силу собственного призвания ищет истину и обладает ею, а истина порождает и держит человека»¹⁴. В отличие от Хайдеггера, который исходит из бытия и понимает субъективность, как его момент, Левинас ставит на первый план того, кто показывает себя под именем бытия в истине и того, кто смотрит. Он говорит о некоей пре-данности Другого. Другой не находится в мыслимом бытии, он находится «в близости» или до всякой мысли. Эта «ан-архическая древность»... означает по ту сторону манифестации бытия»¹⁵. Далее «От Иного, властвующего над Тождественным, завязывается ядро субъективности» (там же).

На роль Другого в конституировании субъективности указывал и Хайдеггер. «Другой встречает в своем соприсутствии в мире»¹⁶. Мир — это всегда тот мир, который я разделяю с другими. «Мир присутствия есть совместный мир»¹⁷. Хайдеггер полагает, что человек может идентифицироваться только в сообществе с другими людьми, с которыми он составляет некое единство. Он подчеркивает необходимость тесной взаимосвязи «Я» и Другого. Понимая других, мы открываем себя. По мнению Хайдеггера, совершенно недопустимо предпосылать субъективность бытию. Эту точку зрения критикует Левинас. Французский философ отошел от феноменологии и другого своего учителя Гуссерля, для которого Другой «имеет тот же самый сущностный стиль, что и Я», «сущностно аналогичен моему ego»¹⁸.

Западная философия, пишет Левинас, тождественна раскрытию Другого, при котором Другой утрачивает Инаковость. Она не выносит Другого, остающегося Другим. Понятый разумом мир перестает быть другим. Интериоризация мира сводится, в конечном счете, к самосознанию, т.е. к самотождественному. «Я — по преимуществу отождествление, источник самого феномена тождества»¹⁹. Я идентично себе не в том смысле, что всегда остается одним и тем же. Само существование Я представляет процесс самоидентификации. «Я как «А есть А» — это «А, беспокоящееся об А», — почти по Хайдеггеру, говорит Левинас²⁰. Это обретение идентичности осуществляется и тогда, когда Я ощущает себя чуждым самому себе. «Я самотождественно перед лицом этой инаковости, оно спаяно с самим собой...»²¹. Левинас здесь показывает тонкую игру смыслов — «Различие не есть различие, «я» в качестве другого не есть Другой». Левинас, в отличие от Гуссерля, отказывается понимать Другого как alter ego.

Левинаса привлекают в феноменологии те моменты, которые выводят за пределы представлений о субъекте и противостоящем бытии в

¹¹ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 193.

¹² Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 186.

¹³ Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 144-145.

¹⁴ Эмманюэль Левинас: Избранное. Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 646.

¹⁵ Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 185.

¹⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 120.

¹⁷ Там же. С. 118.

¹⁸ Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Логос. 1992. № 3. С. 77.

¹⁹ Левинас Э. Ракурсы // Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000. С. 309.

²⁰ Там же.

²¹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000. С. 76.

качестве объекта. Таким моментом ему видится интенциональность, как отношение к инаковости, нацеленность на иное. Инаковость, понятая как негативность, является лишь видимостью, способом идентификации самотождественного Я. Для Левинаса не может быть подлинной инаковости в Я. Тождественность Я не может породить в себе инаковость без встречи с Другим. С другой стороны, как отмечает Деррида, «Левинас часто предостерегал против смешения тождественности и самости, Тождественного и Я»²², Другого и Иного. Греческие понятия Тождественного и Иного несомненно связаны определенным отношением (негативностью, единством противоположностей и пр.). Я и Другой Левинаса не могут быть объединены каким-либо отношением. Другой — это бесконечно другой, не связывается в понятии. «И речь идет не о том, чтобы просто мыслить противоположное, все так же остающимся в заговоре со своим противоположным, но высвободить свою мысль и язык для встречи, располагающейся по ту сторону классической альтернативы»²³. Таким образом, Левинас проблематизирует категории Тождественного и Иного в своей философии вместе с «родовой логикой»: Другой это не Я, но он другое Я. Отношение к Другому — это отношение к трансцендентному. Первичная же открытость Другому онтологически предшествует построению тождества.

«Я» идентифицирует себя в мире, являющимся Иным. Моменты этой идентификации — тело, дом, труд, обладание, экономика — снимают инаковость того, что является иным лишь на первый взгляд. Они составляют структуру самотождественного. (В терминологии американского философа и психолога У. Джеймса они представляли бы «Я» физическое в трехчленной структуре личности, куда еще вошли бы любимые вещи и счет в банке.) «Если бы Тождественное самоидентифицировалось путем простого противостояния Иному, оно тем самым составляло бы часть тотальности, объемлющей Тождественное и Иное»²⁴. Метафизическое же Иное — это другая инаковость, подобно Идеям Платона, не находится ни в каком месте. Оно недоступно, это радикально Иное — Другой. Отсутствие общего отечества превращает Другого

в чужестранца; Чужестранец — это тот, кто вносит разлад в мое «у себя». Интересно, что Левинас, как и Платон в «Софисте», обращается к образу Чужестранца. «Чужестранец ...означает «свободный». Я не имею власти над ним». Я не подпадаю с Чужестранцем под общее понятие, он не пребывает полностью в одном месте со мной. В «Софисте»(245a) Чужестранец критикует с диалектических позиций самого Платона. Платон же называет его «человеком божественным». Левинас, вслед за Платоном (но не с ним), отмечает, что Чужестранец остается трансцендентным по отношению к Я. Отношение же Я и Другого осуществляется через язык, через речь, где Самотождественный выходит за собственные пределы.

Выходит, у Левинаса все же есть отношение между Самотождественным и Другим. Но это трансцендентное отношение к Тайне. Отношение к Другому делает возможным истину. И это не истина, понятая как тождество мышления и объекта. Другой не та данность, которую можно, хотя бы мысленно, ухватить. «Другой не есть «персонаж в контексте», выводит бытие из анонимного состояния...»²⁵. Если принять точку зрения Левинаса в этом пункте его рассуждений, то Другой — это как раз тот оселок на который все нанизано. Благодаря ему в мире существуют истина и справедливость, да и сам мир открывается для познания. Постоянство самотождественного образует по Левинасу разум. Познание для него заключается в развертывании самоидентичности. Познать бытие, означает лишить его инаковости. Но как познать Другого. У Левинаса познание — есть свобода, а «быть свободным — значит, ничего не получать». (По Платону, все наоборот, бытие «всегда само себе тождественно», а познание является неким страданием или действием по приобщению к истинному бытию.) А «всякая деятельность, — рассуждает Левинас, — является лишь идентификацией и кристаллизацией Тождественного против Иного»²⁶. Левинас ратует за пассивное восприятие, когда я становлюсь автором того, что слышу.

Какой же из этого выяснения значения идентичности в познании можно сделать вывод? Мы видим, что и в отношении к познанию Левинас исходит из Иного, делающего возможным развертывание самоидентичности как способа

²² Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 167.

²³ Там же. С. 147.

²⁴ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000. С. 77, 78.

²⁵ Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. СПб: Петрополис, 1997. С. 523.

²⁶ Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 205.

существования Тождественного. Разум здесь утрачивает свое первенство, отношение с Другим не есть познание объекта, оно предшествует любому знанию.

Итак, с точки зрения Левинаса, вопрос об идентичности является главным в понимании проблемы тождественного и иного. Я — это не только тождество, Я — есть Другой, как сказал французский поэт Рембо. Я — источник самого феномена отождествления. Еще Аристотель писал, что эйдос не существует отдельно от усии, это акт сущности, который состоит в отождествлении. Существование Я представляет по Левинасу процесс самоидентификации в мире, где есть Другой. Существование Другого делает возможным познание. Но Другой Левинаса — это радикально Иное, другая инаковость. Он совсем не доступен познанию и связан с Тождественным религиозным или этическим отношением. Есть только одно понятие, отражающее это религиозное отношение: это понятие Откровения. Знание, основанное на Откровении, отличается от любого другого знания, поскольку мы говорим об Откровении непостижимого. Другой не перестает быть для нас тайной, но это явленная Тайна, она открывается в своей непостижимости. Традиционная философия стремится к полному замещению трансцендентного. «Философия не просто является знанием имманентности, она сама имманентность»²⁷. Это положение Левинаса спровоцировано тем, что в Западной мысли произошло отождествление разумного мышления и бытия. Принцип тождества мышления и бытия — приводит к фактическому доминированию тождества над различием, так как тождество дано нам только в понятии, а истина предстает перед нами, когда мы рассматриваем бытие как идею. Сознание является идентичностью Тождественного, присутствием бытия. Возможно ли уйти от рационализма идентичности к рационализму трансцендентности, ведь претендуя на нахождение вне разума, даже вера может говорить лишь на языке бытия? Вся философия говорит языком бытия. По замечанию современника Левинаса Мориса Мерло-Понти, «язык далек от того, чтобы владеть тайной бытия мира, так как сам является миром, бытием..., удваивает их тайну, вместо того чтобы дать ей исчезнуть.»²⁸

²⁷ Там же. С. 207.

²⁸ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Мн.: Логвинов, 2006. С. 142.

Исследователи творчества Левинаса²⁹ пишут, что по его мнению, в западной философии сложилось такое понятие бытия, в которое не было включено различие, иное. Поэтому Левинас считает, что субъективное невозможно понять или выразить исходя из онтологии. Но как тогда мыслить иное, не сводимое к тождественному?

Один вариант ответа нам дает диалектика. Диалектика по Гегелю является имманентным выходом за пределы тождественности понятия. Всякое конечное определение у Гегеля выступает как отрицание самого себя. Тождество же представляет собой единство различного. Различие по Гегелю, «есть ничто, высказываемое отождествляющей речью»³⁰. Он считал, что «различие вообще есть уже противоречие в себе»³¹, в одно и то же время определяет себя и различено от различия. Гегель, как и Платон, вводит противоречия в свои построения, но они у него преодолеваются в синтезе. Диалектикой Гегелем называется логический процесс, который идет через антитезис к разрешению в синтезе.

Линия Гегель — Платон в отношении тождественного и иного — это диалектика. Тождественное заключается в единстве различного, а различие это проявление иного, как инобытия идеи в мире. Другими словами, платонизм рассматривает тождественное и иное в диалектическом единстве. Различие характеризуется противоположностью положительной и отрицательной сторон. В противоположности одна сторона положена только посредством другой. Различаемые стороны взаимно обуславливают существование друг друга. Тождество и различие имеют одно общее основание, «в которое они погружаются как тождество и из которого они манифестируют себя как различия». Это основание — положенная как тотальность сущность. Так от различия мы переходим к существованию, а от существования — к сущности. Различие — необходимый момент развития. Оно означает, что данная вещь образуется из чего-то иного и превращается в иное себя. Признавая наличие различий, Гегель оценивал, или скорее недооценивал их значение, как не вполне развившихся противоречий.

²⁹ Кузин И. Деонтологическая онтология Э. Левинаса // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 94.

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб: Наука, 2002. С. 376.

³¹ Материалистическая диалектика как научная система. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1983. С. 136.

Критикуя Гегеля, Б. Кроче писал, что в основе диалектики Гегеля лежит заблуждение, что реальность состоит только из противоположностей. «Противоположное — это абстракция истинной реальности, потерявшей свои различия».

Другой вариант ответа на вопрос «Как мыслить Иное?» дает философия различия. Эту философию можно определить как одно из направлений антиплатонизма, развитое такими видными философами XX в. как Хайдеггер, Сартр, Деррида, Делёз. Сюда же можно причислить позднего Витгенштейна и Левинаса. Эта философия несомненно критическая в своем отношении к классической метафизике. Она исходит из различия в понимании бытия. По Хайдеггеру, Бытие сущего — Различие в себе и, следовательно, Инаковость — светит, всегда будучи сокрытым и уже забытым»³².

Философия различия исходит не из Порядка, в котором существуют самотождественные истины и выстраиваются иерархии, а из Хаоса, где пульсирует изменчивая жизнь, где вместо слов и вещей мы находим следы, а познание превращается в различание из-за невозможности найти и фиксировать окончательное значение. Другой занимает место субъекта в симулятивном мире современной философии. («В основе симуляции лежит не точка неразличности истины и лжи, а другой»³³.) Мир, существующий по принципу неопределенности, это жизненный мир, в котором «есть тайна». Тайна несводима к чему-либо и не поддается толкованию. «Тайна — это то, что в речи чуждается слов»³⁴. Тайна будирует выход за пределы бытия, где нет больше ни времени, ни места.

Выход за пределы бытия возможен, помимо религиозного, в этическом отношении или поступке. Этику часто называют философией поступка. Подчеркиваемое Хайдеггером единство онтологии и этики является неприемлемым для Левинаса. «Этика, — пишет французский философ, — не является моментом бытия — она иная и лучше, чем бытие, она сама возможность по ту сторону»³⁵. Мыслитель в русле иудейской традиции считает, что этический момент не основывается на структурах мысли, речи или языка. Он категори-

чески разводит этику с онтологией и не только по-своему доказывает старую, со времен Д. Юма, философскую истину, что суждения о должном не выводятся из суждений о сущем, но даже и вовсе ставит этику в основание бытия, где Бесконечное трансцендируется в конечное. Этическое отношение связывает тождественное и иное. «Этика для Левинаса — новое имя мысли, той мысли, которая отвергла свое «логическое» пленение (принцип тождественности) ради пророческого повиновения основополагающему Закону инаковости»³⁶. Надо сказать, что подобным образом оценивал значение этики другой видный мыслитель XX в. Альберт Швейцер. Этика творит бытие, а наука только описывает его. Вся культура начинается с этики, этика предшествует гносеологии и не выводится из окружающего мира. Этику он понимал как приобщение к бесконечному, неземному. Она рождается из мистики и не может быть понята или описана в языке конечных определений, тождественных понятий. Язык способен охватить лишь земную, конечную реальность. Поэтому «истинная этика рождается там, где перестают пользоваться словами»³⁷. Этика существует в мире как этическое действие. Для Левинаса этика — это не только ответственность за другого, это этика любви.

Он пишет, что Иное в тождественном — это большее в меньшем. Любовь возможна только благодаря идее Бесконечного, благодаря «большему». Любовь по Левинасу, это возвращение к другому, которое является ответственностью за ближнего вплоть до замены себя им. Любовь без Эроса. Трансцендентность этична, и субъективность оказывается подчинением другому. Этику Левинас определяет как замену себя другим. Эта этика одного-за-другого, дарение без остатка представляет собой любовь и трансцендентность. И если мы искали иную рациональность, то это рациональность любви, любви неподвластной разуму и составляющей основу отношения к Другому. Выход от рационализма идентичного к рационализму трансцендентного Левинас находит в любви. Он говорил, что создать мир, опираясь только на разум, на основе закона и справедливости оказалось невозможным. «Справедливость вытекает из любви», и «любовь всегда должна присматривать за

³² Левинас Э. Ракурсы // Избранное. Тотальность и бесконечное. М.: СПб: Университетская книга, 2000. С. 310.

³³ Гиренок Ф. Философия минималистических форм. М.: Современные тетради, 2003. С. 69.

³⁴ Деррида Ж. Эссе об имени. СПб: Алетейя, 1998. С. 48.

³⁵ Левинас Э. Ракурсы // Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000. С. 219.

³⁶ Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб: Machina, 2006. С. 37.

³⁷ Швейцер А. Культура и этика // Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 221.

справедливостью»³⁸. Любовь Левинас понимает и как сострадание, и как атрибут Бога. В этом смысле «Другой не является воплощением Бога, но именно его лицо, развоплощенное, являет нам высоту, где отрывается Бог»³⁹. Благодаря лицу Другого в мире открывается Божественное. Платоновскому миру по истине Левинас противопоставляет мир любви и ответственности за Другого.

Решения и подходы, выработанные французским мыслителем, оказали значительное влияние

на формирование постструктуралистской парадигмы в современной философии и, в частности, философии различия. Крах классической метафизики субъекта предопределил поиск новых путей в представлении человека и его отношения с миром. Левинасовское определение человека через ответственность за Другого и предполагаемый выход за пределы бытия в этическом отношении явились важными шагами в разработке онтологических и этических проблем в современной философии.

Список литературы:

1. Бадью А. Манифест философии. СПб: Machina, 2003.
2. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб: Machina, 2006.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб: Наука, 2002.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб, 1998. С. 187.
5. Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Логос. 1992. № 3. С. 77.
6. Гиренок Ф. Философия минималистических форм. М.: Современные тетради, 2003.
7. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.
8. Деррида Ж. Эссе об имени. СПб: Алетейя, 1998.
9. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. СПб: Петрополис, 1997.
10. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.
11. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000.
12. Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006.
13. Материалистическая диалектика как научная система. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1983.
14. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Мн.: Логвинов, 2006.
15. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
16. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
17. Швейцер А. Культура и этика // Благоговение перед жизнью. М., 1992.

³⁸ Левинас Э. Ракурсы // Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000. С. 359.

³⁹ Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 734.