

Еманюель ЛЕВІНАС

ФІЛОСОФІЯ, СПРАВЕДЛИВІСТЬ І ЛЮБОВ*

— "Обличчя Іншого було б самим започаткуванням філософії". Чи не хочете ви сказати, що філософія не починається з досвідом і в досвіді кінечності, а скоріше в досвіді Нескінченного як поклику справедливості? Чи починається філософія для себе самої, в попередньому прожитому — до філософського міркування?

Еманюель Левінас: — Цим я хотів, передусім, сказати, що устрій смислу, який мені здається первісним, це якраз те, що з'являється в міжлюдських стосунках і саме тоді, в Обличчі з усім, що аналіз може віднайти в його значенні, — цей устрій є започаткуванням зрозумілості. Зрозуміло, всі перспективи етики вимальовуються тут незабаром; але не можна сказати, що це вже філософія. Філософія є теоретичним міркуванням, і я вважаю, що теоретичність має на увазі щось більше. Саме настільки, наскільки я маю відповідати не тільки Обличчю Іншого, а й стикатися поруч з ним іще з Третім, виникає сама потреба в теоретичному підході. Зіткнення з Іншим є відразу ж відповідальністю за нього. Відповідальністю за ближнього, яка є, безсумнівно, суворим ім'ям того, що називають любов'ю до ближнього, любов'ю без еротики, милосердям, любов'ю, де панує етичний момент над моментом пристрасті, любов без похоті. Я не дуже люблю слово "любов", яке є надто зужитим і затертим. Поговоримо про захоплення "себе" долею іншого. Якраз тут "бачення" Обличчя, що є дійсним для першого-ліпшого. Коли б він був одним-єдиним моїм співрозмовником, були б у мене самі лиш обов'язки! Але ж я не проживаю в світі, де є лише перший-ліпший, бо в

* Статті, що публікуються, є фрагментами книги Е.Левінаса "Між нами", український переклад якої виходить цього року у видавництві "Дух і Літера".

світі завжди є третій, він є також моїм іншим, моїм ближнім. Відтоді мені важливо знати, що ж було між ними до цього: чи не переслідує перший другого? Люди незрівнянні, але чи не повинні вони зрівнюватись? У прийманні на себе долі іншого попереднім усе ж є справедливість. Я повинен мати думку там, де я насамперед мав лише взяти на себе відповідальність. Тут є народження теоретичного, тут народжується турбота про справедливість, турбота, яка є підмурком теоретичного. Але завжди, починаючи з Обличчя, починаючи з відповідальності за іншого, якраз і з'являється справедливість, яка дозволяє думку й порівняння, порівняння того, що є в принципі непорівнюваним, бо кожна істота є неповторною. В цій потребі займатися справедливістю з'являється ідея рівності, на якій засновується ідея об'єктивності. В певному моменті є необхідність у "зваженні", порівнянні, думці, й філософія була в цьому сенсі появою мудрості з глибини цього первинного милосердя; вона була — й я не граю словами — мудрістю цього милосердя, мудрістю цієї любові.

— Чи є досвід смерті іншого та, в якомусь сенсі, власної смерті, чужим у прийнятті етики ближнього?

— Ви ставите тепер проблему: "Що є в Обличчі?" В моєму аналізі Обличчя немає пластичної форми портрета; стосунок до обличчя є одночасно стосунком із нужденністю і, як наслідок, з тим, хто є самотнім і може страждати від найвищого усамітнення, яким є смерть; значить, в Обличчі Іншого є завжди смерть Іншого й, якимось чином, підбурювання до вбивства, спокуса піти до самого кінця, повністю зневажити іншого й водночас — і це річ парадоксальна — Обличчя є також "Не вбий!" "Не вбий", яке не можна з'ясувати краще; це — факт, що я не можу залишити іншого вмирати наодинці, ніби в мені є заклик; і ви бачите (це здається мені важливим), стосунок з іншим не є симетричним, це зовсім не так, як у Мартіна Бубера, коли я кажу Ти певному Я, хоч мав би казати "Я", за Бубером, це Я переді мною таке, що мені каже Ти. Наслідком був би взаємний стосунок. Згідно з моїм аналізом, навпаки, в стосунку до Обличчя — це те, що

утверджується асиметрією: спершу мене не обходить, що до мене має інший, це його справа; для мене він передусім той, за кого я відповідальний.

— Чи є у ката Обличчя?

— Ви поставили цілком проблему зла. Коли я кажу про справедливість, я впроваджую ідею боротьби зі злом, я відокремлюю її від ідеї непротивлення злу. Коли самозахист породжує проблему, "кат" є той, хто загрожує ближньому і, в цьому сенсі, викликає насильство й не має більше Обличчя. Проте моя центральна думка — це та, що я назвав би "асиметрією міжсуб'єктивності", — виняткове положення Я. З цього приводу завжди згадую Достоевського; один із його персонажів каже: "Ми всі здатні на будь-що, а я — так взагалі більше за всіх". Але до цієї ідеї, не суперечачи їй, я швидко додаю турботу про Третього, а відтак — справедливість. Тут і відкривається вся проблематика ката — починаючи зі справедливості й захисту іншої людини, мого ближнього, а зовсім не з загрози, яка стосується мене. Якби не було порядку справедливості, не було б межі моєї відповідальності; але якщо говорять про справедливість, треба визнати суддів, треба визнати установи разом із державою; життя в світі громадян, а не лише в системі "обличчям-до-обличчя". Але натомість, якраз починаючи від стосунків з Обличчям, з Я перед Іншим, можна говорити про законність держави або про її незаконність. Держава, де є неможливим міжособовий стосунок і де він заздальгідь впорядкований власним детермінізмом держави, є державою тоталітарною. Однак у цієї держави є межі, тоді як у Гоббса, — де держава керується не обмеженням милосердя, а обмеженням насильства, — не можна закріпити межі держави.

— Отже, держава є завжди прийняттям системи насильства?

— У держави є частка насильства, але вона дозволяє справедливість. Це не означає, що його не треба запобігати усіма заходами; все, що його замінює в міждержавному

житті, все, що можна залишити домовленостям, словові, є цілковито суттєвим, але ніхто не каже, що немає жодного насильства, котре є законним.

— А чи таке слово, як слово пророче, не може піти су-проти держави?

— Це слово надзвичайно сміливе, відважне, бо ж пророк говорить завжди перед королем; пророк не буває в підпіллі, він не готує підпільного одкровення. В Біблії — це дуже дивно — цар приймає це пряме протистояння, такий смішний цар! Є насильства, від яких потерпають Ісайя та Єремія. Не забудьмо про постійне існування псевдо-пророків, котрі лестять царям. Тільки правдивий пророк звертається до царя і народу без запобігання й нагадує про їхню мораль. У Старому Заповіті нема, звичайно, відмови від держави як такої. Є протест проти чистого й простого уподібнення держави світській політиці... Те, що страшенно дивує Самуїла, коли до нього звертаються з пропозицією царювати над Ізраїлем, - це бажання мати царя як у всіх народів! У П'ятій книзі Мойсеевій є доктрина царської влади, державу передбачено як закономірну. Ідея моральної держави є біблійною.

— Чи є це меншим Злом?

— Ні, це мудрість націй. Інший стосується вас і тоді, коли Третій вам чинить зло, а як наслідок, ви опиняєтесь перед необхідністю справедливості й певного насильства. Третього тут немає випадково. В певному сенсі, всі інші є представленими в обличчі Іншого. Якби ми були лише вдвох у всьому світі, не було б проблеми — переді мною інший. І певною мірою, — щоб Господь мене втримав зведення всього до нібито повсякденного правила, — я є відповідальним за іншого, навіть коли мені з ним нудно, навіть коли він мене переслідує. В Плачі Єремії — ми сьогодні взяли за пророків — є такі слова: "Хай щоку тому підставляє, хто його б'є"... Але я є відповідальним за переслідування ближніх. Коли я належу народові, цей народ і

мої близькі є також моїми ближніми. Вони мають право на захист, як і ті, хто не є моїми близькими.

— Ви говорили про асиметрію, що відрізняється від стосунку взаємності Бубера...

— Як громадяни ми взаємозалежні, але ця структура складніша за протистояння.

— Так, але хіба міжлюдське в початковому періоді немає ризику, що вимір ніжності буде відсутнім у стосунку, в котрому не буде взаємності? Справедливість і ніжність, може, є вимірами, чужими один одному?

— Вони є дуже близькими. Я спробував висловити наступне: справедливість сама народжує милосердя. Вони можуть здаватися чужими, коли їх представляють як послідовні етапи; в дійсності вони нероздільні й одночасні, якщо вони не знаходяться десь на ненаселеному острові, без людства, без Третього.

— Чи не можна вважати, що досвід справедливості має на увазі досвід любові, яка співчуває стражданню іншого? Шопенгауер ототожнив любов зі співчуттям і зробив із справедливості момент любові. Яка ваша думка щодо цього?

— Звичайно. Крім випадку, коли для мене страждання від співчуття, страждання від того, що страждає інший, є лише моментом стосунку набагато складнішого й водночас ціліснішого, стосунку відповідальності за іншого. Я дійсно є відповідальним за іншого навіть тоді, коли він чинить злочин, навіть коли інші люди чинять злочини. Це є суттєвим у єврейській свідомості. Але я вважаю, що це також є суттєвим у людській свідомості — всі люди є відповідальними одні за одних "і я ще більше, ніж усі інші". Одна з найважливіших речей для мене — це асиметрія й оця формула: всі люди є відповідальними одні за одних і я — більше за всіх інших. Це — формула Достоєвського, котру я, ви побачите, цитуватиму ще.

— *А стосунок між справедливістю й любов'ю?*

— Справедливість виходить із любові. Це зовсім не означає, що суворість справедливості не здатна повернутися проти любові, зрозумілої, починаючи від відповідальності. Політика, покинута сама на себе, має власну причинність. Любов завжди повинна стежити за справедливістю. В єврейській теології, — хоча я чітко цією теологією не керуюся, Бог є Богом справедливості, але його головною ознакою є милосердя. У мові талмудів Бог називається завжди Рахмана, Милосердний — вся ця тема вивчена в рабинських тлумаченнях. Чому є дві оповіді про Творіння? Тому, що Вічний, названий Елохімом у першій оповіді, спочатку хотів — це, щоправда, лише притча — створити світ тільки на єдиному ґрунті справедливості. Він не утримався, цей світ. Друга оповідь, де тетраграма з'являється, засвідчує втручання милосердя.

— *Отже, любов є першоосновою?..*

— Любов є першоосновою, і я зовсім не розмовляю зараз як теологи; я рідко вживаю слово любов, це слово затерте й двозначне; й потім є певна суворість — це любов'ю тут керують. В моїй останній книжці, що називається "Про Бога, котрий відвідує на думку", є спокуса (за межами всякої теології) запитати, в яку мить вчуваємо слово Боже. Воно є вписаним в Обличчя Іншого; подвійний вираз слабкості й вимоги. Чи є це слово Господа? Слово, яке вимагає від мене як відповідального за іншого; і тут є обранство, бо відповідальність є передаваною. Відповідальність, яку ви комусь залишили, вже не є відповідальністю. "Я" замінює собою будь-яку людину, але ніхто не може замінити мене, і в цьому значенні я є обраним. Ще раз подумавмо над цитатою з Достоєвського. Я завжди вважав, що обраність зовсім не є привілеєм; це ґрунтовна характеристика людської особи як морально відповідальної. Відповідальність є індивідуацією, принципом індивідуації. В знаменитому питанні: "Чи людину індивідуалізовану матерією, індивідуалізовано й формою?" — я підтримую

індивідуацію відповідальністю за іншого. Це досить твердо; всю заспокоювальну сторону цієї етики я залишаю релігії.

— Чи можна віднести ніжність до релігії?

— Все, чого бракує відповідальності як принципу людської індивідуації, так це, можливо, того, що Бог вам допомагає бути відповідальним; це і є ніжність. Але, щоб заслужити допомогу Бога, треба хотіти зробити те, що треба зробити без його допомоги. Я не входжу в це питання теологічно. Я описую етику, людське як таке. Я вважаю, що етика не є винаходом білої раси, людства, яке читало грецьких авторів і в школах якого була певна еволюція. Єдина абсолютна цінність — це здатність людини віддавати першість іншому. Я гадаю, що немає такого людства, яке здатне відмовитися від цього ідеалу, хоч нехай його було б треба оголосити ідеалом святості. Я не кажу, що людина — свята, що це вона розуміє, що святість — незаперечна. Це початок філософії, це раціональне, зрозуміле. Коли це кажуть, здається, віддаляються від дійсності. Але забувають наше відношення до книг — себто до натхненної мови, — які говорять лише це. Книга книг і вся література є, можливо, лише передчуттям або закликом Біблії. Дуже легко відчувати підозру, що в наших книжках наявна чиста книжковість і лицемірство книжковості, забувається глибина нашого ставлення до книги. Є книги в усьому людстві, навіть коли це ще книжки — мова, надихнута прислів'ями, байками й самим фольклором. Людська істота є не тільки в світі, а й у стосунку до натхненного Слова, в оточенні такому ж важливому для нашого існування, як вулиці, будинки й одяг, — це помилка тлумачити книгу, як те, що готове потрапити в руку як підручник. Мій стосунок до книги не зовсім споживацький, він має таке ж значення, як і те, що я розмовляю з молотком або телефоном.

— З'ясувавши цей стосунок між філософією й релігією, чи не гадаєте ви, що у витоках розумування є інтуїція буття, яка, може, близька до релігії?

— Я сказав би, що справді, наскільки я торкаюся стосунку з іншим, стосунку, котрий є початком зрозумілості, торкаюся того, що не можу описати, — стосунку до Бога, не згадуючи того, що залучає мене до Іншого. Я завжди цитую, коли я говорю про християн, Євангеліє від Матвія, 25: стосунок до Бога тут представлено як стосунок до людини. Це не є метафорою: в Іншому є дійсна присутність Бога. В моєму стосунку до Іншого я чую Слово Бога. Це не метафора, це не тільки надзвичайно важливо, це буквальна правда. Я не кажу, що Інший є Богом, я кажу лише, що в його Обличчі промовляє Бог.

— Це — посередник між вами і Богом?

— О ні, ні, зовсім ні, це не посередництво, це спосіб, у який лунає Слово Бога.

— Хіба є різниця?

— Ні, послухайте, ми вже займаємося теологією!

— Яким є стосунок між Іншим та Інакшим?

— Для мене Інакший — це інша людина. Хочете трішки теології? В Старому Заповіті, ви знаєте, Бог теж спускається до людей. Бог-Отець спускається, наприклад, у Першій книзі Мойсея (9, 5, 15); у Числах (11, 17); у Виході (19, 18). Немає розділення між Отцем і Словом; саме у формі слова, у формі етичного порядку або порядку любовлення відбувається зішестя Бога на землю. Саме в обличчі Іншого появляється наказ, який перебиває ходу світу. Чому я відчуваю себе відповідальним у присутності Обличчя? Якраз доречною тут є відповідь Каїна, якого запитують: "Де твій брат?" — а він відповідає: "А що, я хіба охоронець мого брата?" Якраз Обличчя Іншого, взяте як образ образів, коли Слово Боже, яке несе воно, залишається невпізнаним. Не треба вважати відповідь Каїна чимось схожим на глузування з Бога або на те, як відповідають, вдаючи маленького хлопчика: "Це не я, це інший". Відповідь Каїна є широю. В його відповіді бракує лише

етики; є сама тільки онтологія — я це я, а він це він. Ми є істотами онтологічно відокремленими.

— В цьому стосунку до Іншого, як ви сказали, свідомість втрачає своє первісне місце...

— Так, суб'єктивність, наскільки вона відповідальна, є суб'єктивністю, якій раптом наказали; якимось чином гетерономія тут є міцнішою за автономію, крім випадку, коли гетерономія не є ані поневоленням, ані прислужництвом. Хіба окремі чисто формальні стосунки, коли вони наповнюються змістом, можуть мати зміст, міцніший від формальної необхідності, яку вони означають. "А", яке наказує "В", є формулою несвободи В; але якщо В є людиною, а А — Богом, підпорядкованість не є рабством, навпаки, — це звернення до людини. Не треба завжди формалізувати — Ніцше думав, що коли Бог існує, то "Я" є неможливим. Це може бути дуже переконливим, бо якщо А наказує В, В не є більш автономним, не має більше суб'єктивності, але коли, мислячи, ви не залишаєтесь у формальному, коли ви думаєте, починаючи від змісту, ситуація, знана як гетерономія, має цілком інше значення. Свідомість раптово зобов'язуючої відповідальності не є, звичайно, називним відмінком, вона є, радше, акузативом. Вона є "прописаною, наказаною, впорядкованою, посвяченою в релігійний сан", "ordonnée", і слово "ordonner" є значущим у французькій: коли стають священиком, то є "ordonnée", але насправді одержують владу. Слово "ordonner" французькою означає водночас отримувати наказ і ставати посвяченим. Саме в цьому сенсі я можу говорити, що свідомість, суб'єктивність не є первинною в стосунку до Іншого. На мою думку, існує протистояння тенденції цілої частини сучасної філософії, яка хоче вбачати в людині просту артикуляцію або простий момент раціональної онтологічної системи, що не має нічого людського; навіть у Гайдеггера Dasein є, врешті-решт, структурою буття взагалі, взятою в своїй буттєвості, "в своєму жесті буття", в своєму русі буття. Гуманність не є до кінця сенсом буття; людина — це той, хто перебуває-в-бутті; хто сприймає буття, і, в цьому смислі, вона є виявленням, вона тому й ці-

кавиться філософією. Так само в окремих думках структуралістських розвідок вивільняються правила, чисті форми, всеосяжні побудови, сполуки, які мають таку ж холодну законність, як і законність математики. І потім це керує гуманністю. У Мерло-Понті ви натрапили на дуже гарний пасаж, де він аналізує манеру, з якою одна рука торкається іншої. Одна рука торкає іншу, інша рука торкає першу; рука є торканою й торкається доторкування, рука торкає доторкування. Зворотна побудова: ніби простір торкається самого себе через людину. Що тут цікаво, так це оця не-людська побудова — не гуманна, хіба не так? — де людина є лише моментом. Такою ж недовірою до ідеалізму, згідно з сучасною філософією, є боротьба з поняттям суб'єкта. Бажають принципу зрозумілості, який більше не містив би в собі гуманності, — щоб суб'єкт згадав принцип, який би не був обтяжений турботами долі людської. Навпаки, коли я кажу, що свідомість у стосунку до іншого втрачає своє первісне місце, то маю на увазі, що в свідомості, яку саме так мислимо, відбувається пробудження гуманності. Гуманність свідомості зовсім не полягає в своїх спроможностях, а в своїй відповідальності. В пасивності, в прийманні, в обов'язковості щодо іншого: якраз інший є першим, і тут питання про мою самостійну свідомість не є більше першим питанням. Я обстоюю, й це назва однієї з моїх книг, "гуманізм іншої людини".

Останнє, що мені до душі в усій цій первісності стосунку до іншого, це розрив із великою традиційною ідеєю переваги єдності, чий стосунок був би вже збавленням, — платонівською традицією. Моя ідея полягає в тому, щоб мислити соціальність як незалежну від загубленої "єдності".

— Звідки ваша критика західної філософії як егології?

— Як егології — так. Якщо ви читали "Еннеади", Оди-ничне навіть не має свідомості-себе, якщо б воно мало свідомість-себе, воно було б уже численним, ціною втрати досконалості. В знайомстві завжди є двоє, навіть коли є один, навіть коли є самоусвідомлення, — вже є розрив. Різні стосунки, які можуть існувати в людині й бутті, оцінюються завжди згідно з їхньою близькістю або відда-

ленням від єдності. Що таке стосунок? Що таке час? Занепад єдності, занепад вічності. Є багато теологів в усіх релігіях, які стверджують, що гарне життя збігається з поняттям Бога; збіг означає повернення до єдності. Саме тоді в наполяганні на стосунку до іншого, у відповідальності за нього утверджується власна перевага усупільнення: в теологічній мові — це близькість до Бога, усупільнення з Богом.

— *Це перевага множинності?*

— Це перевага множинності, яка, очевидно, може мислитися як занепад єдиного. Якщо процитувати ще один вірш, людина створена з благословення оцього "розмножуйтесь!" В етичній та релігійній термінології: ти матимеш, кого любити, ти матимеш, для кого існувати, ти можеш бути для себе одного. Він створив їх, чоловіка й жінку, — "чоловіка й жінку він створив". Це тоді і щомиті, для нас, європейців, для мене і для вас, сутнісне — це наближення до єдності, сутнісне — це злиття. Кажуть, що любов — це злиття, що вона торжествує в злитті. Діотима, в "Бенкеті" Платона, каже, що любов як така є напівбогинею, бо саме вона не є відокремленням і бажанням іншого.

— *В цій перспективі, якою, на вашу думку, може бути різниця між Еросом і Агапе?*

— Я не є зовсім фрейдистом, а значить, не думаю, що Агапе походить од Ероса. Але я не заперечую, що сексуальність є також важливою проблемою філософії; сенс поділу людського на чоловіків і жінок не зводиться до біологічної проблеми. Колись я вважав, що інакшість починається в жіночому. Це, справді, дуже дивна інакшість — жінка, яка не є ані протилежністю, ані протиріччям чоловіка, ані іншою якоюсь відмінністю. Це не так, як протиставлення світла й темряви. Відмінність, яка не є випадковою, тому треба шукати її у відношенні любові: я не можу сказати вам зараз більше; я гадаю, в усякому разі, що Ерос зовсім не є Агапе, що Агапе не є похідною чи згасанням любові-Ероса. Перед Еросом було Обличчя; Ерос сам є можливим

лише між обличчями. Проблема Ероса є філософською і стосується інакшості. Тридцять років тому я написав книгу, яка називалася "Час та Інший", де я вважав, що жіноче було самою інакшістю; я цього не заперечую, але я ніколи не був фрейдистом. У "Тотальності і нескінченності" є розділ про Ероса, де його змальовано як любов, що стає насолодою, в той час як Агапе здається мені значущістю, починаючи з відповідальності за іншого.

— Ви твердите, що "відповідальність за іншого йде з цього боку моєї свободи". Це — проблематика пробудження-неспанння. Прокинутися — це відкрити, що ти відповідальний за іншого; відкрити, що ти завжди є боржником, навіть по цей бік свободи. Прокинутися й відповідати: чи це те ж саме? Відкрити себе боржником — чи означає вже відповідати? Або — чи між відкриттям і відповіддю існує свобода? І що тоді — можливість не-сумлінності, не-відповіді?

— Важливим тут є те, що стосунок до іншого — це пробудження і протверезіння; пробудження є обов'язком. Ви мені кажете: чи не передує цьому обов'язкові вільне рішення? Тут значущим є те, що саме у відповідальності за іншого виринає зобов'язання, яке є старішим, ніж будь-яке зафіксоване і встановлене гуманне рішення в людському. Очевидно, що людина має здатність не прокидатися для іншого; є можливість зла. Зло — це порядок зовсім короткого буття і навпаки, прихід до іншого — це проникнення людського в буття, щось "інакше, ніж бути". У мене зовсім немає певності, що "інакше, ніж бути" має завжди торжествувати, перемагаючи, бо можуть бути відтинки часу, коли людське цілковито згасає, однак ідеал святості — це те, що людство впровадило в буття. Ідеал святості суперечить законам буття. Взаємні акції й реакції, відшкодування затрачених зусиль, відновлення рівноваги, якими б не були війни, якими б не були "жорстокості", поселяються в цій байдужій мові, що скидається на справедливість, це — закон буття. Без хвороб, без винятків, без неладу: це і є порядок буття. В мене немає жодної ілюзії, бо здебільшого так і відбувається, і завжди є ризик повернення. Людство

приходить до дружби, навіть коли це намагання, здається, переривається, проте також вибудовує політичний устрій, де детермінізм буття може з'явитися знову. В мене немає жодної ілюзії щодо цього й немає оптимістичної філософії щодо кінця історії. Релігії з приводу даної проблеми знають, може, більше. Але людське полягає в тому, щоби діяти, не дозволяючи можливостям, котрі загрожують, бути визначальними щодо людського, ось що це таке. І в історії були святі та праведні.

— *То, може, буття є також інерцією, фактом невідповіді, непробудженням для іншого?*

— Інерція є, безумовно, великим законом буття; а людське виникає тут і може її порушувати. Чи надовго? Намить? Людське — це скандал у бутті, "хвороба" буття для реалістів, але не лихо.

— *"Божевілля" хреста, який треба нести?*

— Так, звичайно, коли хочете, це відповідає ідеї, яку я висловив, але є еквівалентні думки і в єврейській думці, є сама історія єврейського народу. Це ідея кризи буття, яка описує для мене щось таке, що притаманне людству і відповідає, певно, закликам пророків. У самій структурі пророцтва відкривається тимчасовість, яка пориває з "суворістю" буття, з вічністю, що сприймається як теперішнє, яке не минає.

— *Це початок часу?*

— Так, є час, який можна зрозуміти, починаючи від теперішнього і від присутності, де минуле — лише затримана присутність, а майбутнє — присутність прийдешнього. Репрезентація може бути ґрунтовною модальністю розумового життя. Але, починаючи від морального стосунку до іншого, я передбачаю темпоральність, де виміри минулого й майбутнього мають власне значення. В моїй відповідальності за іншого минуле іншого, яке ніколи не було моїм теперішнім, "розглядає мене", воно не є для мене репре-

зентацією. Минуле іншого і, до певної міри, історія людства, в якій я ніколи не брав участі, в якій я ніколи не був присутнім, є моїм минулим. А що стосується майбутнього — це не є моїм передчуттям теперішнього, яке чекає на мене, приготувавшись, і ніби схоже на непорушний порядок буття, "ніби воно вже наспіло", ніби темпоральність є одночасовістю. Прийдешнє є часом пророцтва, яке є також імперативом, моральним порядком, вістю натхнення. Я спробував представити сутнісне цих ідей в етюді, який незабаром вийде друком, — майбутнє, яке не є просто прийдешнім. Нескінченність часу не лякає мене, я гадаю, що це і є сам рух "з-Богом", що час ліпший од вічності, яка є відчаєм "теперішнього", ідеалізацією теперішнього.

— Ви розглядаєте Гайдеггера як продовжувача західної філософії, яка підтримує примат Того-ж-самого над Іншим...

— Гайдеггер є для мене найбільшим філософом століття, може, одним із найвидатніших філософів цього тисячоліття; однак мені завжди дуже боляче від цього, бо не можу забути того, що трапилось 1933 року, хоча це й було короткочасним. З його творчості я в захваті від "Sein und Zeit". Це вершина феноменології. Аналізи ці геніальні. А щодо пізнього Гайдеггера можу сказати, що я його знаю не так добре. Мене трохи лякає також процес міркувань, у яких людське стає артикуляцією зрозумілості, анонімної або нейтральної, і якій підкоряється одкровення Бога. В "Geviert"¹ боги вжито в множині.

— Починаючи від онтологічної різниці, яку встановив Гайдеггер між тим, хто перебуває-в-бутті, і буттям, чи не можна вважати, що гайдеггерівське буття відповідає, певною мірою, "інакше, ніж бути"?

— Ні, я так не вважаю. Інакше, ніж бути - це не є "щось". Це — стосунок з іншим, моральний стосунок. Мо-

¹ Від нім. "чотири" — неологізм, що означає приблизно "зчетверений". (Тут і далі - прим. перекл.)

ральний стосунок у Гайдеггера, "Miteinandersein", тобто бути з іншим, є лише моментом нашої присутності в світі. Він не посідає центрального місця. "Mit"² — це завжди бути поруч з ... це не зустріч Обличчя, це *zusammen sein*³, може, *zusammenmarschieren*.

— Це справді момент, але чи не можна сказати, що водночас це — сутнісна структура ...⁴?

— Так, звичайно, але завжди було відомо, що людина є соціальною твариною. Це зовсім не той зміст, якого я шукаю... Кажуть, що в моєму баченні — мені часто за це докоряють — є нібито зневага до світу. У Гайдеггера це дуже важлива річ. У "Feldwege"⁵ є дерево, там не зустрінеш людини.

— А структура або момент як *Fursorge*⁶ - допомога іншому?

— Так, але я не думаю, що схрещення понять "давати", "годувати того, хто зголоднів" та "вдягати того, хто голий" є сенсом буття або його надзавданням.

— Це питання, яке залишається відкритим...

— Так, воно залишається відкритим. Будьте певні, я не є смішним, я не зміг би не впізнати спекулятивну велич Гайдеггера. Але в його аналізі інші акценти. Повторюю: це геніальні дослідження. Але що означає в його теорії *Befindlichkeit*⁷, страх за іншого? Для мене це є суттєвим моментом; я думаю навіть, що боятися Бога означає передусім мати страх за іншого. Страх за іншого не входить до гайдеггерівського аналізу *Befindlichkeit*, бо в цій теорії —

² З (нім.).

³ Перебувати разом (нім.).

⁴ Буття (нім.).

⁵ "Дорога полем".

⁶ Турбота.

⁷ Неологізм Хайдеггера від "той, що перебуває", приблизний переклад "перебування".

пречудовій подвійною інтенційністю — всілякі емоції, весь страх є, зрештою, емоцією для себе, страхом для себе, страхом собаки, і тривогою за себе. А страх за іншого?

Звичайно, його можна витлумачити як страх за себе, мовляв — це я просто боюсь опинитися в тій самій ситуації, що інший. А все ж це не є страхом за себе — мати, яка потерпає за свою дитину, або навіть кожен із нас, хто побоюється за друга, побоюється за Іншого.

Зрештою, кожна інша людина є другом, ви розумієте? У 19-му розділі Третьої книги Мойсея є певні вірші⁸, які закінчуються словами "і будеш боятися Бога свого", — і стосуються вони заборони шкідливих дій щодо іншої людини. Теорія *Befindlichkeit*, як на мене, обмежена в цьому відношенні.

— Чи не вважаєте ви, що Гайдеггер вчинив щось на кшталт сакралізації світу й що його думка являє собою кульмінацію поганства?

— Він, у всякому разі, вбачав великий сенс у всьому, що складає краєвид, — не художній пейзаж, а місцевість, у якій пустила коріння людина. Це не зовсім філософія еміграції. Я сказав би, що це навіть не філософія емігранта. Для мене бути мігрантом — не означає бути кочівником. Нічого немає більш укоріненого, ніж кочівник. Але той, хто емігрує, є цілісною людиною, міграція людини не руйнує, не порушує змісту буття.

— Чи не думаєте ви, що Гайдеггера хвилює "географічне" укорінення? Читаючи, наприклад, ваш текст у "Тяжкій Свободі" про Гайдеггера й Гагаріна, складається враження, що вкорінення у Гайдеггера, як ви його тлумачите, це вкорінення локальне, в географічному просторі. Чи, може, йдеться все-таки про вкоріненість у Світі?

— Так, але людське є проживанням, що описується завжди в тому самому краєвиді. Коли трішки побути на місяці, то повернешся в цей світ, наче в рідне село. Але

⁸ Такими словами закінчується 14-й вірш.

Гайдеггер сказав, що не можна жити в геометричному просторі. Гагарін не розташувався в геометричному просторі як мешканець, він повернувся на Землю, але геометричний простір міг бути його місцем і місцем його професійної діяльності.

— Чи світ у Гайдеггера насправді інша річ, ніж земний світ, ніж тотожність пейзажу?

— Кажуть, що в моїй статті про Гагаріна і Гайдеггера була якась надмірність. У Гайдеггера є тексти про місце людини в Центральній Європі. Для нього центром є Європа й Західна Німеччина. Оце й уся його геополітика.

— Яким є вплив Розенцвайга на вашу думку?

— Саме його критика тотальності й критика Гегеля дали мені найбільше, а відтак я став чутливим до ідеї початкової інтелігібельності, яка й є великою ідеєю Розенцвайга, тобто до ідеї єдності Творіння, Одкровення і Спокутування. Це не запізнілі похідні поняття, бо немає значення, в яку мить вони з'явилися в історії, має значення, що вони є джерелом усякого сенсу. Я сказав про це у передмові до книги Стефана Мозеса про Розенцвайга. У творчості Розенцвайга абстрактні моменти часу — минуле, теперішнє, майбутнє — деформалізовані; не йдеться більше про час як порожню форму, що має три формальні виміри. Минуле — це Творіння, — казав Розенцвайг, і щоб мислити про визначене минуле, треба мислити про Творіння. А майбутнє — Спокутування, теперішнє — Одкровення. Те, що я утримую, — зовсім не друга або третя тотожність, а саме своєчасна ідея про те, що певні формальні поняття не є цілковито зрозумілі у визначеній події, яка здається ще більш ірраціональною, ніж вони самі, але вони є дійсно мислимими. Це, певно, також одна з ідей, яку внесла феноменологія Гуссерля, з якою Розенцвайг не був знайомий.

— А вплив Бубера й Марселя?

— Я читав Бубера дуже пізно, так само як Марселя, але я казав в одній маленькій статті, яка незабаром появиться, що хто б не йшов по терену Бубера, своїм полегшенням винен Буберові навіть тоді, коли й не відав, де перебував. Це так, ніби ви перетнули кордон, того не знаючи, й повинні підкорятися країні, в якій перебуваєте. Саме Бубер визначив цей терен, побачив тему Іншого, Ду, "Ти". Марсель також є мені дуже близьким; але я вважаю, що у Марселя співрозмова переповнена буттєзнавством насамкінець. У Марселя є турбота щодо продовження традиційної онтології — Бог є Буття. Ідея, що Бог є інше, ніж буття, як каже Маріон, — ви бачили книжку Маріона "Бог без Буття?" мала б його лякати.

— Було зроблено чимало спроб, особливо в Латинській Америці, з метою синтезу вашої філософії й марксизму. Що ви про це думаєте?

— Я знав Дюсселя, котрий колись багато мене цитував і котрий нині є ближчим до політичної, навіть геополітичної думки. З іншого боку, я познайомився з групою дуже привабливих південноамериканців, яка працює над створенням "філософії звільнення", зокрема зі Сканноне. У нас тут були збори, з Бернаром Каспером, моїм другом, професором теології у Фрайбургу, з католицькими філософами з Америки. Там триває цікава спроба повернення до народного південноамериканського духу, і є, з іншого боку, великий вплив Гайдеггера на спосіб, ритм руху, в докорінності запитування. Я дуже щасливий, дуже гордий навіть, як чую відгомін у цій групі. Це схвалення з глибини. Це означає, що люди теж "це" побачили.

— Хіба ваша думка, яка є думкою про любов, може примиритися з марксизмом, який є філософією завойовування?

— Ні, в марксизмі нема завойовування; є впізнання іншого. Звичайно, воно полягає в промовлянні: іншого ми повинні врятувати, коли інший вимагає того, що йому призначено. Марксизм запрошує людство вимагати те, що

є моїм обов'язком йому дати. Це трохи інакше, ніж моє радикальне відокремлення Я й інших, але марксизму не можна виносити вирок. Не тому, що в нього такі наслідки, а тому, що він серйозно ставиться до Іншого.

— Як політична ідеологія марксизм є все ж філософією влади, філософією, яка сповідує здобуття влади за допомогою насильства.

— Це стосується всіх політичних ідеологій... Але, в принципі, ті, хто сповідує марксизм, сподіваються зробити політичну владу непотрібною. Ця ідея якраз сублімована в окремих фразах. Ленін казав, ви знаєте, що прийде день, коли державою зможе керувати куховарка. Це зовсім не означає, що саме вона керуватиме державою, а що політична проблема більш не постане такою, якою вона є сьогодні. Тут є месіанізм. А щодо того, що сталося на практиці... Як на мене, однією з найбільших оман історії ХХ сторіччя був рух, що завершився сталінізмом. Це якраз кінецьність!

— Наприкінці ХІХ століття були вже тріщини між соціалізмом анархістським і соціалізмом марксистським...

— Звичайно. Але придушення великодушності при сталінізмі є безмежним і важким.

— В сучасному марксизмі ідея виснаження капіталізму, яка була такою важливою для початкового марксизму, зникла...

— Можливо, але в тому, що я кажу стосовно іншого місця, котре посідатиме держава, він актуальний. Ми почали розмову саме з цього.

— Чи вважаєте ви, що така держава могла б існувати?

— Так, існує можливість згоди між мораллю й державою. Справедлива держава виходить зі справедливих — праведників і святих, радше ніж з пропаганди й пророцтв.

— Ця любов може зробити зайвим саме існування держави, як це твердить Арістотель у "Трактаті про дружбу".

— Думаю, що скоріше, як я сказав на початку, милосердя буде неможливим без справедливості-юстиції, а справедливість деформується без милосердя.

З французької переклав Валерій Курінський