

Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо

Тексты бесед, представленные в настоящем труде, были записаны и распечатаны центром France — Culture в феврале-марте 1981 года. Без особого труда они были отредактированы и дополнены для самостоятельного издания. В этих текстах дано краткое изложение философии Эмманюэля Левинаса, и им, собранным вместе, вполне может подойти название «Этика и бесконечность». В десяти беседах освещается развитие мышления Левинаса со времени его формирования до последних статей, посвященных проблеме Бога, которые только что вышли отдельным сборником; в этих беседах специально обсуждаются идеи двух небольших, но чрезвычайно важных работ мыслителя: «От существования к существующему» и «Время и Другой», а также и таких весьма содержательных трудов, как «Тотальность и бесконечное» и «Инобытие или по ту сторону сущности».

Многие аспекты философии Левинаса не затронуты в этом небольшом по объему издании, но от этого оно не стало менее представительным. Работа подготовлена самим автором, который освещает свое творчество в целом, порой упрощая собственную аргументацию, не опасаясь за свой авторитет и авторитет того, что им написано, и бро

* Эмманюэль Левинас родился в январе 1906 года в Литве, в Каунасе. В средней школе учился в Литве и России. Философию изучал в Страсбурге в 1923-1930 годах. В 1928-1929 годах жил во Фрейбурге, где в это время находились Гуссерль и Хайдеггер. В 1930 году получил французское гражданство. Профессор философии, директор Нормальной школы восточной израилюистики. Профессор философии в Университете Пуатье (1964), Париз-Нантер (1967), Сорбонне (1973).

шая вызов фальши и безрассудству, которые стали привычными в стенах наших академий. Эта представительность, эта верность обеспечивают словам автора живое присутствие.

Комментируя «Федра» Платона, Левинас часто сам отставал права безмолвствующего автора, творца дискурса, требуя правильного цитирования текстов, на которые ссылаются или которым возражают, приводя их и оценивая либо с точки зрения текущего момента, либо с позиции другого, ныне живущего, человека, которому в конечном итоге они и предназначаются. В этом смысле и в этом отношении слова ныне живущего автора сверяются с тем, что говорилось в цитируемом произведении, поскольку оно одно в состоянии подтвердить их правильность и таким образом восстановить истину. Только автор, сам сообщающий о своих мыслях, может растолковать, что же он хотел сказать. А если он порой отвечает на настойчивые вопросы своего собеседника, то делает это для того, чтобы с наибольшей ясностью показать, к чему он более всего стремится. Именно такой позиции придерживался Левинас, отвечая на наши вопросы. Эти вопросы на деле дали возможность коснуться только тех тем, которые философ длительное время обсуждал в своих работах, что ни в коем случае не исключает существования иных, еще не обнародованных им проблем и подходов.

Эмманюэль Левинас является этическим философом, он, несомненно, единственный моралист в современном мышлении. Однако тем, кто считает Левинаса специалистом в области этики, как если бы этика была для него самостоятельной дисциплиной, прежде чем знакомиться с трудами философа, необходимо усвоить одно существенное положение, которое можно прочитать на нижеследующих страницах: этика является первой философией и именно благодаря ей все другие сферы метафизики обретают свой смысл. Ведь первейший вопрос, благодаря которому в бытии образуется трещина и возникает человеческий феномен как «инобытие», как трансценденция, вопрос, без которого любое другое вопрошание мышления было бы всего лишь суетой и погоней за ветром, — это вопрос о справедливости.

1. Библия и философия

Филипп Немо: С чего начинается мышление? С вопросов, которые мы, появившись на свет, задаем самим себе либо о самих себе? Или с мыслей и трудов, с которыми нам приходится сталкиваться?

Эмманюэль Левинас: Все, вероятно, начинается с родовой травмы либо с первых шагов, которые мы не в состоянии выразить с помощью слов: обособление, опыт насилия, внезапное осознание

монотонного течения времени. Только благодаря чтению книг — и вовсе необязательно философских — ощущение шока переходит в вопрошание, в постановку проблем и приводит к мышлению. Значение национальной литературы может быть в данном случае чрезвычайно важным. И это не потому, что мы учимся у нее словам, — мы видим в ней «подлинную, но отсутствующую жизнь», которая, однако, не является более утопичной. Я полагаю, что в великом страхе перед книжной культурой таилась недооценка «онтологической» связи человека с книгой, которую принимают либо за источник информации, либо за предмет домашней утвари, который необходимо освоить, либо за учебник, в то время как она является модальностью нашего бытия. В самом деле, читать означает стоять выше реализма или политики, превозмогать собственные способности и превосходить самих себя, не ссылаясь при этом ни на прекрасные порывы наших добрых душ, ни на нормативную идеальность того, что «должно быть». В этом отношении Библия является книгой *par excellence*.

Ф.Н.: Какие великие книги Вы первыми повстречали на своем пути — Библию или философские работы?

Э.Л.: В раннем детстве — это была Библия. Философские труды я впервые прочитал в университете, а до этого, в школе, познакомился с психологическими работами и буквально проглотил несколько страниц из учебника «Введение в философию». Однако между Библией и трудами философов была русская литературная классика: Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский и Толстой, а также работы известнейших западноевропейских писателей и прежде всего Шекспира, его восхитительные «Гамлет», «Макбет», «Король Лир». Философские проблемы, если иметь в виду вопросы о смысле человеческого феномена, о поиске «смысла жизни», которыми постоянно терзались герои русских писателей, — разве не были они прекрасной подготовкой к чтению Платона и Канта, чьи книги внесены в программу лиценциата по философии? Только со временем замечаешь здесь переход от одного к другому.

Ф.Н.: Каким образом соединяются в Вас два способа мышления — библейский и философский?

Э.Л.: А они могли бы не соединиться? Религиозное чувство, которое я обрел, состоит скорее в почтительном отношении к книгам — к Библии и ее традиционным комментариям, восходящим к мышлению античных раввинов, — чем в определенной вере. Я вовсе не хочу сказать, что это было какое-то ослабленное религиозное чувство. Ощущение того, что Библия есть Книга книг, где о себе заявляют

первичные вещи, те, которые должны быть названы, чтобы человеческая жизнь имела смысл, и которые сами говорят о себе таким образом, что открывают перед комментаторами собственные глубины, это ощущение не было простым замещением литературного суждения на сознание о священном. Именно необычное присутствие персонажей, нравственное совершенство и таинственные экзегетические возможности изначально были для меня трансценденцией.

А это не так уж и мало: суметь предвидеть и ощущать герменевтику во всем ее своеобразии — и как религиозную жизнь, и как литургию. То, что при чтении великих философских текстов большая роль принадлежит герменевтике, сближает их с Библией, а не противопоставляет ей, даже если библейские темы не отражаются непосредственно на страницах философских трудов. Однако даже в начале моего творческого пути, а тем более сегодня, у меня не было и нет такого впечатления, что философия по существу своему атеистична. И если сегодня стих, строфа не могут выступать в качестве доказательства, то Бог, несмотря на все антропологические превращения, остается для философа мерилом Духа.

Ф.Н.: В самом деле, Ваши последние произведения можно толковать как попытку соединить существо библейской теологии с философской традицией и ее языком. Надо думать, что у Вас две «книжные полки», о которых идет речь, не просто находятся рядом друг с другом?

Э.Л.: Я никогда не стремился вполне определенно «связать» или «примирить» эти две традиции. Если же они сами находятся в согласии, то, вероятно, потому, что любая философская мысль основывается на дофилософском опыте, а чтение Библии, по-моему, как раз и принадлежит к такому основополагающему опыту. Чтение Библии сыграло существеннейшую роль в моем способе философского мышления — мышления, адресуемого всем людям, но я почти не осознавал этого. Для меня религиозная глубина основополагающего опыта Библии измеряется степенью осознания того, что священная История, которую она рассказывает, не является простой последовательностью конечных событий, а есть непосредственное и актуальное отношение к судьбе еврейского народа, рассеянного по всему свету. Любое интеллектуальное сомнение по поводу догматизма, свойственного тому или иному моменту этой древней книги, утрачивает свой смысл и остроту, если не упускать из виду всего значительного, что было в реальной истории еврейского народа. Никогда западная философская традиция не теряла в моих глазах права на последнее слово; действительно, все должно быть выражено на ее языке; однако, думается, не она является местом, где зародился смысл бытия, где началось здравомыслие.

Ф.Н.: Поговорим подробнее об этой традиции. Кто те философы, чьи работы Вы прочитали прежде всего?

Э.Л.: До того, как я начал изучать философию во Франции, я прочитал произведения великих русских писателей. Я Вам уже говорил об этом. Серьезное знакомство с собственно философской литературой началось у меня в Страсбурге. Там, когда мне было 18 лет, я повстречался с четырьмя профессорами, авторитет которых был для меня чрезвычайно высок: Шарль Блондель, Морис Альбвак, Морис Прадин и Анри Картерон. Вот это были люди! Вспоминая те удивительные годы, я всякий раз испускаю радостный вопль, и ничто в жизни не смогло изменить моего к ним отношения. Морис Альбвак погиб мученической смертью в годы оккупации. Именно под влиянием этих мэтров я осознал все величие интеллигентности и умственной культуры, а также значение прекрасного французского университетского образования. Знакомство с великими философами — Платоном и Аристотелем, Декартом и картезианцами, Кантом. Но еще и с Гегелем — и это в двадцатые годы, на факультете словесности в Страсбурге! Однако, как мне тогда казалось, в преподавательской деятельности наиболее часто обращались к именам Дюркгейма и Бергсона и именно они притягивали внимание студентов. Их цитировали, с ними вступали в спор. Они были несомненными авторитетами для наших учителей...

Ф.Н.: ...Каков, по Вашему мнению, главный вклад Бергсона в философию?

Э.Л.: Теория длительности. Разрушение приоритета времени часов: мысль о том, что время физики всего лишь течет. Без этого утверждения — в некотором роде «онтологического», а не только психологического — приоритета длительности, несводимой к линейному и однородному времени, Хайдеггер не смог бы отважиться на построение своего учения о конечной временности Dasein, несмотря на радикальное отличие, существующее между его и бергсоновским пониманием времени. Именно Бергсону принадлежит заслуга в том, что он освободил философию от весьма привлекательной модели научного времени.

Ф.Н.: Что при чтении Бергсона — поставленная им проблема или проявляемое им беспокойство — соответствовало Вашим личным ощущениям?

Э.Л.: Разумеется, его боязнь оказаться в мире, в котором невозможно ничто новое, в мире, лишенном будущего, живущем без надежд, где все заранее отрегулировано; античный ужас перед судьбой, — даже если это судьба универсального механизма, — судьбой

абсурдной, поскольку все, чему предстоит свершиться, в определенном смысле уже прошло! Бергсон, напротив, сделал очевидной собственную реальность времени, ее несводимость ни к чему иному. Я не знаю, самая ли современная наука замыкает нас в мире, где «нет ничего нового». Я думаю, что она, по меньшей мере, обеспечивает постоянное обновление собственных горизонтов. Но именно Бергсон преподавал нам урок относительно духовности нового, он рассказал нам о «бытии», извлеченном из феномена и ставшем «инобытием».

Ф.Н.: Намеревались ли Вы по завершении учебы заниматься философией?

Э.Л.: Конечно же, я хотел «работать в философии», но что такая работа могла значить вне собственно преподавательской деятельности или вне тщеславного желания писать книги? ...Повторить Бергсона в законченных, завершенных трудах, совершенных, как сама поэзия, или написать что-то повторяющее их? Именно благодаря Гуссерлю я постиг конкретный смысл возможности «работать в философии», не замыкаясь с самого начала в систему догм и в то же время не рискуя следовать хаотическим интуициям. Это было впечатление о новизне и о методе, ощущение уместности и законности вопрошания и философского поиска, который можно вести, «не выходя за рамки». Это, несомненно, было то, что прежде всего привлекало внимание в его требованиях, сформулированном в виде «философии как строй науки». Именно этим, несколько формальным, требованием привлекало меня его творчество.

Ф.Н.: Как Вы познакомились с трудами Гуссерля?

Э.Л.: Чисто случайно. В Страсбурге моя юная коллега мадмуазель Пейфер, вместе с которой мы впоследствии перевели гуссерлевские «Картезианские размышления» и которая подготовила о Гуссерле исследование, в то время называемое дипломом, свидетельствующим о завершении высшего образования, порекомендовала мне посмотреть текст, который сама читала, — мне думается, что это были «Логические исследования». Я погрузился в чтение — поначалу очень трудное — с прилежанием и настойчивостью, не прибегая к посторонней помощи. Шаг за шагом в моем сознании вырисовалась подлинная истина Гуссерля, которому я, — и в этом, даже следуя его методу, по сей день уверен — не подражал во все мои ученические годы.

Во-первых, возможность *sich zu besinnen*, схватить самого себя или вновь овладеть собой, задать вопрос: «Откуда мы?», поставить точку. Вероятно, именно в этом самое общее значение феноменологии и как раз именно поэтому *Wesenschau* (по ту сторону видения сущностей) наделало столько шума. Радикальная рефлексия,

сосредоточенность на собственном «я», *cogito*, само себя исследующее и описывающее и не поддающееся обману со стороны какой бы то ни было спонтанности, какого бы то ни было свершившегося присутствия, не доверяющее тому, что естественным образом внушает доверие науки, созидающее мир и объект, чья объективность в действительности переполняет и блокирует фиксирующий его взгляд. От этой объективности необходимо вновь обратиться к горизонту мышления и интенций, нацеленных на нее, которые она заслоняет и заставляет забыть. Феноменология — это обращение к этим забытым мышлению и интенциям; полное осознание, возврат к так называемым — плохо понятным — интенциям мышления, пребывающего в мире. Полная рефлексия необходима истине, даже если она в своей деятельности обнаруживает собственные пределы. Присутствие философии рядом с вещами, без иллюзий, без риторики, в ее подлинном статусе, освещающей сам этот статус, смысл объективности вещей и смысл их бытия, отвечающей исключительно на вопрос «каким образом есть то, что есть?», «что означает это есть?», а не на вопрос «что есть?».

Обращенная к затемненным мышлением интенциям, феноменологическая методология является также истоком некоторых идей, необходимых, как я думаю, любому философскому анализу. Это — новая энергия, сообщенная средневековой идее интенциональности: всякое сознание есть сознание о чем-то, оно не поддается описанию без обращения к объекту, на который «претендует». Интенциональное видение не является *знанием*, в своих ощущениях, устремлениях, динамизме оно квалифицируется как «афетивность», «активность». Это — первое радикальное оспаривание в западном мышлении приоритета теории, которое с необычайной силой прозвучит у Хайдеггера, в частности в его описании подручного инструмента. Соответствующим идее интенциональности и столь же характерным для феноменологии является следующее: способы, какими сознание достигает объектов, *по самой своей сути* зависят от сущности объектов. Сам Бог может познать материальную вещь, если только обойдет ее со всех сторон. Бытие руководит подступами к бытию. Подступ к бытию — в описании бытия. Думаю, что Хайдеггер тоже говорил об этом.

Ф.Н.: Вам, чье внимание полностью нацелено на метафизику, понимаемую как этика, мало что можно было бы позаимствовать непосредственно у Гуссерля, специальным предметом рассмотрения которого был скорее мир и его конституирование, нежели человек и его судьба?

Э.Л.: Вы забываете о том значении, какое Гуссерль отводит аксиологической интенциональности, о которой я только что говорил; ценностная характеристика не приписывается сущим вслед за модификациями *знания*, она берет начало в специфической позиции сознания, в не-теоретической интенциональности, несводимой к познанию. Именно в этом коренится возможность, которая может быть развита помимо того, что сам Гуссерль говорил о проблемах этики и отношении к другому, представленных им свойственным ему образом (еще Мерло-Понти попытался иначе интерпретировать их). Отношение к другому можно представить как несводимую интенциональность, даже если кто-то видит в этом отказ от интенциональности.

Ф.Н.: Именно в этом направлении будет двигаться Ваше мышление.

Вам удалось понять Гуссерля?

Э.Л.: Я был его слушателем во Фрейбурге. Он только что вышел в отставку, но продолжал преподавать. Я сблизился с ним, и он принял меня любезно. В это время общение с ним, после нескольких вопросов или реплик студентов, превращалось в монолог учителя, озабоченного тем, чтобы напомнить основные моменты своего учения. Но порой он обращался к феноменологическим работам, еще им не опубликованным, к своим рукописям. «Архивы Гуссерля» в Лувене, созданные под руководством моего именитого, к сожалению, ныне покойного, друга о.Ван Бреда, составляют множество страниц, и ныне стали доступны всем. Курсы, которые я прослушал в 1928 году, были посвящены понятию феноменологической психологии, а зимой 1928-1929 года — проблеме конституирования интересубъективности.

2. Хайдеггер

Ф.Н.: Когда Вы приехали во Фрейбург, чтобы заниматься у Гуссерля, Вы открыли там философию, с которой до этого не были знакомы, но которая внесет весомый вклад в разработку Вашей философии: Мартин Хайдеггер.

Э.Л.: Да, я действительно открыл для себя труд «Бытие и время» (2), который читали вокруг меня. Вскоре я был в восторге от этой книги. Это одна из лучших книг по истории философии — так я скажу после нескольких лет работы. Одна из лучших, одна из четырех или пяти...

Ф.Н.: Что это за книги?

Э.Л.: Например, «Федр» Платона, «Критика чистого разума» Канта, «Феноменология духа» Гегеля, а также «Опыт о непосредственно данных сознания» Бергсона. Что касается Хайдеггера, то мое

восхищение вызывала именно книга «Бытие и время». Я всегда пытался еще раз пережить волнение от чтения этих книг, но в 1933 году это еще было немислимо.

По привычке, слово *être* произносят так, как если бы это было существительное, но ведь это преимущественно — глагол. По французски говорят: *L' être, un être*. Благодаря Хайдеггеру в слове *être* пробудилась его «глагольность», то, что говорит в нем о событии, о том, что «происходит» с бытием. Как если бы вещам и всему тому, что «готово стать бытием», было свойственно стать бытием (*faisaient un metier d'être*). Именно к такому глагольному звучанию приучил нас Хайдеггер. Это незабываемое переучивание нашего уха сегодня стало банальным. Философии, таким образом, надлежало стать — даже если она не отдавала себе в этом отчета — попыткой ответа на вопрос о значении слова «быть», глагола «быть». В то время как Гуссерль все еще предлагал — или казалось, что предлагал — философии трансцендентальную программу, Хайдеггер ясно определил философию через отношение к другим способам познания как «фундаментальную онтологию».

Ф.Н.: Что такое онтология в данном контексте?

Э.Л.: Это как раз и есть понимание глагола «быть». Онтология отличается от всех других дисциплин, исследующих *то*, что есть, сущих, то есть «существующих», их природу, их отношения, но забывающих, что, говоря об этих существующих, они уже усвоили смысл слова «быть», разумеется, не прояснив его.

Ф.Н.: Книга «*Бытие и Время*» вышла в свет в 1927 году; было ли тогда то, как она представляла задачу философии, абсолютной новизной?

Э.Л.: Да, именно такое впечатление я сохранил об этом. Разумеется, в истории философии случается, что внезапно обнаруживаются тенденции, которые, как кажется по истечении времени, заявляют о великих инновациях; по меньшей мере, можно говорить о тематизации некоторых вещей, доселе не тематизированных. Тематизация, требующая гениального ума и ведущая к новому языку.

Работа, которую я вел тогда по осмыслению «теории интуиции у Гуссерля», была вызвана «*Бытием и Временем*» в той мере, в какой я пытался показать, что Гуссерль выделил онтологическую проблематику бытия, скорее вопрос о *statut*, нежели о *quidditè* сущих. Феноменологический анализ, говорил я, исследуя вопрос о конституировании реального сознанием, касался не столько поиска трансцендентальных условий в идеалистическом смысле, сколько значения бытия «сущих» в различных регионах познания.

Исследования тревоги, заботы, бытия-к-смерти, предпринятые в *«Бытии и Времени»*, предстают перед нами как суверенная деятельность феноменологии. Эта деятельность необычайно яркая и убедительная. Она нацелена на описание бытия, или существования, человека — не его природы. То, что назовут экзистенциализмом, конечно же, было определено *«Бытием и Временем»*. Хайдеггер не любил, когда его книгу называли экзистенциалистской; человеческая экзистенция интересовала его исключительно как «место» фундаментальной онтологии; однако анализ экзистенции в этой книге обозначил и определил последующие собственно «экзистенциалистские» анализы.

Ф.Н.: Что особенно поразило Вас в феноменологическом методе Хайдеггера?

Э.Л.: Интенциональность, одухотворяющая само существование, и весь ряд «состояний души», которые до хайдеггеровской феноменологии бездумно принимались за простые содержания; страницы, посвященные эмоциональному миру человека, *Befindlichkeit*, тревоге: тревога, например, при обычном прочтении предстает как беспричинное, или точнее, «беспредметное», эмоциональное состояние; однако именно факт беспредметности выступает в хайдеггеровском анализе исполненным значения. Тревога могла бы послужить подлинным и адекватным подступом к небытию, которое стало у философов производным понятием, результатом отрицания, а может быть, как у Бергсона — понятием иллюзорным. Согласно Хайдеггеру, к небытию «подступают» не через серию теоретических шагов, а в тревоге, в этом непосредственном и ни к чему не сводимом акте. Сама экзистенция под воздействием интенциональности одухотворяется смыслом, изначальным онтологическим смыслом небытия. Смысл этот не выводится из того, что мы можем знать о человеческом предназначении, о причинах или о целях; в тревоге экзистенции, в самом событии существования означает небытие, как если бы глагол *exister* имел прямое дополнение.

Книга *«Бытие и Время»* послужила моделью онтологии. Хайдеггеровские понятия конечности, тут-бытия, бытия-к-смерти и т.п. остаются фундаментальными. Даже если уйти от систематической строгости этого мышления, нам, благодаря «кардинальным точкам», с которыми соотносится «экзистенциальная аналитика», не освободиться от самого стиля анализов, предпринятых в *«Бытии и Времени»*. Я понимаю, что мои слова о *«Бытии и Времени»* покажутся горячим поклонникам философа малозначущими. Однако я думаю, что именно благодаря *«Бытию и Времени»* получили признание после

дующие работы Хайдеггера, которые не произвели на меня такого же впечатления. Нет, это не говорит о том, и Вы это хорошо знаете, что они вовсе не имеют значения; просто они менее убедительны. Утверждая это, я не имею в виду политические взгляды Хайдеггера, которые он обрел спустя несколько лет после выхода «*Бытия и Времени*», хотя я никогда не забывал об этом, никогда не смогу оправдать Хайдеггера за его участие в национал-социализме.

Ф.Н.: Чем разочаровало вас творчество Хайдеггера второго периода?

Э.Л.: Вероятно, исчезновением из него собственно феноменологии; тем, что на первое место в его исследованиях выходит толкование поэзии Гёльдерлина и этимология. Разумеется, я понимаю, что этимология не случайно появляется в его мышлении; для него язык является носителем мудрости, которую надо прояснить. Но такая манера мышления, я думаю, менее подвергается контролю, нежели та, которая свойственна «*Бытию и Времени*» — книге, где, по правде говоря, этимология уже присутствует, но косвенным образом и лишь дополняет то, что действительно составляет сильную сторону анализа и, в частности, феноменологию существования.

Ф.Н.: Для Вас язык не имеет такого изначального значения?

Э.Л.: Действительно, для меня *говорение* не то же самое, что *говорить*. Последнее значительно беднее по своему содержанию, нежели сам факт обращения к собеседнику. Мы еще вернемся к этому. Я полагаю, что несмотря на все возможности, какими обладает человек XX века, обратившийся к философии, он не может не изучить концепцию Хайдеггера хотя бы ради того, чтобы выйти за ее пределы. Его мышление является великим событием нашего времени. Философствовать, не зная Хайдеггера, означало бы «наивность» в гуссерлевском ее понимании: для Гуссерля существуют вполне определенные и уважаемые знания, научные знания, но они «наивны» в той мере, в какой, будучи поглощенными объектом, не касаются вопроса о статусе его объективности.

Ф.Н.: Могли бы Вы сказать о Хайдеггере — при всех прочих равных обстоятельствах — то же, что Сартр говорил о марксизме; что он непреодолим для нашего времени?

Э.Л.: Я не могу простить Марксу множества вещей... Что касается Хайдеггера, на самом деле, нельзя игнорировать его фундаментальную онтологию и ее проблематику.

Ф.Н.: Сегодня, тем не менее, существует хайдеггеровская схоластика...

Э.Л.: ...которая принимает перипетии творческого пути за высшие достижения мышления.

Я должен подчеркнуть другой существенный вклад Хайдеггера: новый способ прочтения истории философии. Философы прошлого уже были защищены Гегелем от архаизации. Однако они вошли в «абсолютное мышление» в качестве его моментов, или этапов, которые предстоит пройти: они были *aufgehoben*, то есть одновременно и отвергнуты, и сохранены. У Хайдеггера был новый способ — непосредственный диалог с философами и требование радикально современного прочтения великих классиков. Разумеется, философ прошлого не сразу открывается диалогу; чтобы сделать его современным, необходимо провести работу по его интерпретации. Но в этой герменевтике не манипулируют устаревшими вещами; непостижимое переводят в план мышления и речи.

Перевод сделан И.С.Вдовиной по изданию: Emmanuel Levinas. *Etique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.

Примечания

¹ De Dieu qui vient a l'idee. Vrin, 1982.

² L'Être et le Temps.