

Марсель Энафф

Дар философов

Marcel Hénaff

Le don des philosophes

REPENSER
LA RÉCIPROCITÉ

Éditions du Seuil

Марсель Энафф
Дар философов

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ
ВЗАИМНОСТИ

Перевод с французского

Москва
Издательство гуманитарной литературы
2015

УДК 1/14

ББК 87.3

Э 61

Перевод с французского:

И.С. Вдовина (Предисловие к русскому изданию, Предварительные рассуждения, главы 1–4, 6, Послесловие);
Г.В. Вдовина (глава 5); *Л.Б. Комиссарова* (главы 7, 8)

**Рекомендовано к печати
Ученым советом Института философии РАН**

Энафф М.

Э61 Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. – 320 с.

ISBN 978-5-87121-049-9

Книга посвящена анализу трактовки дара в современной французской философии (Ж. Деррида, Э. Левинас, П. Рикёр, М. Анри, Ж.-Л. Марион) и философско-социальной мысли (К. Лефор, В. Декомб). В ходе исследований автор ставит следующие вопросы. Что связывает одного человека с другим и дает начало совместной жизни людей? Почему связь людей может сохраняться во времени и обновляться? Является ли история нашей цивилизации исключительно историей подсчета благ и их распределения, где ничто не ускользает от контроля со стороны рынка? М. Энафф стремится отыскать основы человеческой цивилизации, обращаясь к проблемам дара и признания.

Для философов, историков философии, историков политических учений, культурологов, этиков и широких кругов читателей, интересующихся будущим человеческой цивилизации.

УДК 1/14

ББК 87.3

ISBN 978-5-87121-049-9

© Éditions du Seuil, 2012

© И.С. Вдовина, Г.В. Вдовина, Л.Б. Комиссарова,
перевод на русский язык, 2015

© Издательство гуманитарной литературы, 2015

Предисловие к русскому изданию

Я считаю подлинной удачей и особой привилегией то, что мой труд «Дар философов» переведен на русский язык. И это прежде всего потому, что я знаю: в России существует давняя и уникальная традиция чтения и интеллектуальных обсуждений – открытых и требовательных. Мне уже повезло: две мои книги вышли в русском переводе: одна – посвященная маркизу де Саду, другая – К. Леви-Стросу¹. Могу без труда себе представить, что читатели зададутся вопросом о том, какая связь существует между двумя этими трудами и «Даром философов». Я должен объясниться с ними. Разнообразие тем ни в коей мере не свидетельствует об их разнородности. Между всеми тремя работами существует глубокая преемственность. Но чтобы показать ее, мне необходимо поведать еще об одной книге, вышедшей во Франции десятью годами ранее «Дара философов» и пока не переведенной на русский язык. Эта книга имеет название: «Цена истины. Дар, деньги, философия» (*Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Editions du Seuil, 2002). Будучи изданной на английском, немецком и итальянском языках, она вызвала широкое обсуждение как во Франции, так и в других странах. Новая книга – «Дар философов» – родилась в результате дискуссий вокруг «Цены истины», что потребовало разъяснений. Последние касались необходимости более четкого различения специфических форм дара, типов взаимности, роли третьего (личного или безличного) в отношении между индивидами и группами (см. Суждения I, II, III в книге «Дар философов»). Кроме того, эти дискуссии заставили меня тщательно проанализировать высказывания современных авторов, прежде всего во Франции, по вопросу о даре; среди них такие философы, как Деррида, Левинас, Рикёр, а также Марион, Лефор, Декомб.

¹ См.: Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2005; Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб.: Гуманитарная Академия, 2010 (Прим. перев.).

Я все более ясно понимал, что их исследования, касающиеся дара, не затрагивали существа дела, но вместе с тем негласно требовали переформулирования связи между философией и социальным знанием, которая сегодня весьма усложнилась. Мне надо было еще раз вернуться к этому более чем очевидному родственному отношению между двумя отмеченными трудами, посвященными главным образом вопросу о даре. Однако прежде всего я должен был объяснить их связь с двумя первыми работами, опубликованными на русском языке, — о маркизе де Саде и о Леви-Стросе.

Чтобы внести здесь ясность, мне необходимо обратиться к основополагающему вопросу, вставшему передо мной, прежде чем я занялся философскими исследованиями, — вопросу, который, конечно же, подспудно заставил меня сосредоточиться на такого рода исследованиях. Меня интересовало следующее. Что связывает одно человеческое существо с другим человеческим существом? Откуда берется само желание установить такую связь? Каким образом сосредоточенное в себе существо, каким является каждый из нас, может принять другого, жаждать его присутствия, его уважения? Благодаря каким мыслительным или аффективным процессам, каким средствам коммуникации или объединения? Каким институтам? Почему все это может сохраняться во времени и обновляться? Что заставляет нас жить вместе и образовывать сообщества, политические объединения, нации? Эти вопросы, по-моему, не могут быть просто психологическими или социологическими. Они, я думаю, восходят к онтологическим структурам отношения, свойственного роду человеческому. Такие структуры я позже назову символическими. Но это еще не всё: вопросы о возможности связи и об образовании сообщества, по-моему, неотделимы от вопросов о том, что делает эту связь непрочной и порой трагическим образом отвергает ее: речь идет о жестокости, об установлении господства, об унижении, об отказе в помощи, о социальном неравенстве и, что еще хуже, об эксплуатации, о рабстве. Для меня важно было не столько проследить историю несправедливого человечества, сколько понять, почему оно может быть несправедливым и жестоким. Мне необходимо было подняться выше истории и именно там разглядеть его возможность. Именно это наряду с философскими размышлениями толкнуло меня заняться антропологией,

что я и имел шанс реализовать в Западной Африке – в Кот д’Ивуаре, в течение двух лет совмещая полевые и теоретические исследования.

Этот опыт должен был стать решающим по многим причинам. Первая из них – уверенность в том, что человеческое мышление начинает не с понятия и философии, а с того, что множеством способов выражает себя в продуктах культуры, в произведениях искусства, а также в формах обыденной жизни, в системах родства, организации жизненного пространства, в народных сказаниях и различных институтах публичной жизни. Вторая причина вытекала из первой: философия, развивающаяся на Западе, сколь бы восхитительной она ни выглядела, выступала всего лишь одной из традиций наряду с другими: ее главным достоинством было (и остается до сих пор) то, что она сумела определить логические формы человеческого разума. Однако эти формы – в противоположность какому бы то ни было релятивизму – можно наблюдать в любой культуре. Наконец, опыт социальной жизни в Африке открыл мне такое явление, которое существует и в нынешней Европе, но предстает бесконечно более живым и интенсивным в традиционных обществах – *гостеприимство*, т.е. отношение к другому как отношение дара и требование взаимности. Речь, в первую очередь, идет не о милосердном даре (зачастую вытекающем из благосклонности), а о крепкой связи, которая смогла родиться в жесте предложения, имеющем целью восславление встречи и необходимость ответить соответствующим жестом.

Вот, мне казалось, каковы подлинные проблемы, стоящие перед философией. Так что надо было по-иному прочитывать труды мыслителей, которые затрагивали эти проблемы: Аристотеля, Гоббса, Руссо, Канта, Гегеля, Маркса. Первым моему испытанию подвергся Руссо: мысль о связи как соперничестве (сострадании) и мысль об общественном договоре, необходимом для построения совместной жизни. Человек рождается добрым, говорит он нам, но именно общество делает его злым. Такое видение вскоре покажется мне слишком оптимистичным. Зло в истории не случайно. Следовало посмотреть ему в лицо: рядом с ним надо было поставить насилие, разрушение, отвержение другого. Руссо надо было противопоставить творчество самого что ни на есть противоположного толка: творчество маркиза де Сада. Необходимо

было пройти сквозь ад человеческих отношений, описанных в его невыносимом труде, этом апогее эпохи Просвещения. Ведь парадоксальность, даже, скорее, скандальность мышления Сада являет собой прежде всего тот факт, что сила разума может быть поставлена на службу разрушению всего человеческого порядка. Хуже того: возможно, разрушение было следствием избытка рациональности. Этот кризис – кризис Современности: это – извращенный результат виртуально безграничного развития техники. Но еще более впечатляющим было другое. Сексуальные извращения и антирелигиозные выпады у Сада – не самое существенное. Главное в его творчестве – это то, что разрушается сама возможность взаимности и признания людьми друг друга. Центр этого разрушения, его движущая сила – отрицание запрета инцеста. Сад был прав. Ведь на самом деле, если следовать ярким, ставшим классическими демонстрациям Клода Леви-Строса в труде «Элементарные структуры родства», этот запрет является тем, что привело к созданию собственно человеческого общества. Его функция изначально была позитивной: обязать любую группу единокровных родственников выйти за свои пределы, исключить супружеский союз с дочерью или сестрой и тем самым обеспечить продолжение жизни, принуждая всю группу к союзу с другой группой. Однако это обязательство искать супругу на другой стороне было возможно лишь при одном простом и всеобщем условии: оно должно быть взаимным.

Стало быть, человеческие общества рождаются вместе с требованием обоюдного признания, т.е. благодаря союзу, в соответствии с которым каждая группа дает другой группе и получает от нее существо, через которое претворяется сама жизнь: *супругу*, которая, как говорит Леви-Строс, конституирует «дар как таковой». Речь идет не о милосердном, или беспричинном, даре: взаимный дар есть договор. Это – основополагающий договор, делающий так, что для нас, человеческих существ, тождественное держится только благодаря посредничеству другого. Идентичность предполагает различие. Для нас, человеческих существ, сама биологическая жизнь никогда не бывает непосредственной: она всегда производится при условии существования инаковости.

Вот так исследование о Саде подтолкнуло меня к изучению Леви-Строса. Надо было идти дальше, и новая книга

стала попыткой развития «Цены истины». В матримониальном союзе – экзогамном требовании – мы выявили тот факт, что любая человеческая группа предполагает неявное соглашение, договор о признании между «я» и другим, между Мы и Они. С возникновением государств публичное признание гарантируется всем с помощью закона. Вместе с тем наблюдается умножение полезных обменов и увеличение благ, которые имеют отношение не к формированию общественных связей, а к достижению богатств. Эти богатства повсюду становятся средствами господства. Можно даже подумать, что торговля идет следом за отношениями дара; это – ложное предположение, поскольку два типа обменов существуют параллельно, а не в исторической последовательности. Надо было переосмыслить проблему торгового обмена, прибыли, богатства, понять сразу ее легитимную функцию и неприемлемую претензию на то, чтобы стать целостным проектом общества. Конечно, хорошо все то, что было произведено в западном обществе с момента возникновения и наглядного усиления капиталистического рынка. Сегодня опасностью становится не только превращение всех благ в товары, но и то, что основополагающее отношение людей – отношение взаимного признания – в механизме власти стремится стать второстепенным и изменчивым. Этот ключевой вопрос я пытаюсь сформулировать и развить в «Цене истины», показывая, каким образом конфликт денег и философии у Платона и Аристотеля возвещает об этом кризисе. Отсюда возникла необходимость вернуться к основополагающим процедурам любого общества, каковыми являются процедуры церемониального дара (квинтэссенцией которого выступает экзогамный союз), и показать, каким образом сквозь эти символические обмены между людьми, а затем в тех обменах, которые с момента одомашнивания растений и животных путем жертвоприношения осуществлялись с божествами, а также в космологиях долга и теологиях милости наше человечество не переставало осмыслять себя родившимся от взаимного признания. Иначе говоря, могущество ничего не стоит без уважения, богатство – ничто без достоинства, господство без справедливости заслуживает презрения.

В «Даре философов» эти выводы развиваются по ходу возвращения к основополагающим понятиям церемониального дара, взаимности и посредничеству третьего. При обращении

к названным выше авторам неизменно и упорно ставятся вопросы: какая связь соединяет людей и что может сказать нам философия о том, что лежит в ее основании? Чтобы отвергнуть здесь какую бы то ни было близость к торговым обменам, философы считают необходимым со всей силой утверждать, что эта связь должна быть самоотверженной, односторонней и безоговорочной, в итоге – идентичной божественному жесту. В книге показывается иное: любое отношение к другому включает право последнего на ответ; отношение *Я – Ты* не является обратимой эквивалентностью, а обнаруживает чередующуюся асимметрию, которой человечество дает ход не тогда, когда один решает подарить, а тогда, когда тот, кто получает дар, становится одновременно тем, кто дарит, и то, что находится между ними – даруемая вещь, – полагается совместно (именно это буквально и означает слово «символ») и свидетельствует *перед другими* о том, что каждый вышел за пределы своего «я» и рискнул устремиться к другому, что договор состоялся и что эта публично утвержденная связь пройдет сквозь время.

Слова благодарности

Я благодарю Издательство гуманитарной литературы, решившее принять мою книгу в свою коллекцию.

Особенно я благодарю трех переводчиц: Ирину Вдовину, Галину Вдовину и Людмилу Комиссарову, коллективно выполнивших работу, требующую больших усилий.

Марсель Энафф
1 мая 2014 года

Предварительные рассуждения

Тот, кто оказывает благодеяние, чтобы получить что-то взамен, не совершает благодеяния.

Сенека

Относись к другому так, как хочешь, чтобы он относился к тебе.

Золотое правило

Онтологически дар ничем не мотивирован, не имеет причины, бескорыстен.

Жан-Поль Сартр

Вовсе не философы лучше всего знают людей; они видят их лишь сквозь призму философских предрассудков, и я не знаю ни одного государства, где все было бы так.

Жан-Жак Руссо

Первые вопросы

Когда речь заходит о даре, философы хотят быть как можно более великодушными. Единственно настоящим даром в их глазах является дар безвозмездный. Ждать от другого, что он ответит, призывать к взаимности – сразу уже означало бы направлять к себе движение дарения и тем самым отменять бескорыстное намерение, которое одно только придает смысл самоотверженному жесту. Это не значит утверждать, что все философы мыслят и действуют подобным образом. Сформулированное в данных терминах, такое очень высокое требование великодушия рисковало бы оказаться недостижимым даже для тех мыслителей, которые высказываются о нем.

Между тем это требование при всей его радикальности не является чистой бравадой; оно прежде всего нацелено на активизацию неусыпной критики. Не признавая за дарителем ни малейшего ожидания ответа, оно, в первую очередь, имеет

целью утверждать, что нет и вопроса о том, чтобы сообразовать этот жест с торговой операцией. Предписанием здесь было бы не следовать соображениям корысти, не принимать безоговорочно господства экономики, ориентированной едва ли не исключительно на восполнение затрат и получение прибыли, короче говоря, все то, что философы склонны называть *обменом*, – невзирая на то, что само это слово имеет множество неэкономических значений. Обмен, если речь идет о подарке, был бы жестом компенсации, на которую рассчитывают и которую получают в ответ на великодушный жест. Для кого-то обмен начинается с ожидания дарителем символического вознаграждения, будь оно в форме великодушия, выказанного одариваемым и порой неотделимого от смутного чувства долга, который необходимо оплатить. Всякая взаимность, даже если бы она была просто желанием, отменила бы дар. Любое ожидание ответа, даже нематериального, отныне является подозрительным и должно сразу же считаться предусматривающим корыстное намерение, решительно направляющим к «я» движение, исходящее от я. Оно замыкало бы дарителя в круг Тождественного. Вот почему философы – во всяком случае, большинство из них – считают, что не следует отступать от принципа безвозмездного великодушия ни в чем: они категорически отвергают всякую логику вознаграждения. Скептики спросят: почему они подписываются под такой логикой, не рискуя признать себя скаредными, в то время как *концептуально* ничего не стоит придерживаться этой великолепной позиции, постоянно вызывая сознательное восхищение, связанное с принципиальностью, понятой как сопротивление посредственности? Пусть будет так. Однако такая ирония чрезмерна: великие моральные традиции всегда считали нерасторжимыми утверждение самых высоких требований и тот факт, что лишь немногие мудрецы способны их подтверждать на практике.

Можно было бы также задать вопросом – исключительно имея в виду обсуждаемых здесь мыслителей, – являются ли только что рассмотренные вопросы недавними? Ясно, что ответ будет отрицательным. Некоторые древнейшие работы, где восхваление безвозмездности возникает сразу же с опорой на разум, являются философскими, будь то трактат Сенеки «О благодеяниях» или религиозные тексты, например, еван-

гельские. Идет ли в этих традициях речь об обозначении одной из фундаментальных черт моральности как таковой? Или о понимании природы связи, объединяющей людей? Это и станет предметом обсуждения. Не пытаясь установить здесь генеалогию, что потребовало бы кропотливого изучения филологии и исторической антропологии, можно тем не менее отметить, что мы не найдем ни у Платона, ни у Аристотеля четкого отстаивания великодушного дара, сравнимого с тем, что предлагает Сенека. Безвозмездность у основателя Академии заявляет о себе, скорее, другим путем – главным образом в виде жесткого осуждения им софистов, разоблачаемых как «торговцы знанием». Им противостоит и Сократ, говоривший с тем, кто хотел бы его послушать, нисколько не задумываясь о денежной компенсации. Об этом речь идет также в длинном фрагменте из «Законов», где предлагается в будущем безжалостно изгонять торговцев из города, государства, дабы уберечь граждан от риска заразиться практикой обменов корыстных, объявленных внеморальными¹. Более сдержанный Аристотель с терпимостью относится к городским торговцам, однако удаляет их в отдельное место. В соответствии с поиском «справедливой среды» он определяет ситуации, где в наших отношениях с другим достойной уважения считается великодушная безвозмездность; она может исчезнуть, если превратится в безответственное мотовство, уступку лстецам или в средство господства. Мы уже слишком удалились от гомеровского мира, где отношения дружбы, как и отношения связи между родственниками, между жителями одного района или между городами, выражались прежде всего через взаимные подарки, зачастую чрезмерные, где гостеприимство регулировалось ритуалом даров – преподносимых и возмещаемых².

Интересно отметить, что «сократовское время» в Греции соответствует, с точностью до нескольких десятилетий, по-

¹ Позволю себе – чтобы не утяжелять эту историческую ссылку – привлечь внимание читателя к детальному рассмотрению, предложенному мной в работе «Цена истины. Дар, деньги, философия» (2002). Гл. I. Платон и деньги софистов; гл. II. Образ торговца в индоевропейской традиции.

² См.: *Finley M.* Le monde d'Ulysse. Paris: Maspero, 1978. Chap. V. Mœurs et valeurs; *Scheid-Tissinier E.* Les Usages du don chez Homère. Nancy: Presses universitaires de Nancy, 1994; *Gernet L.* La représentation de la valeur en Grèce ancienne // *Anthropologie de la Grèce ancienne.* Paris: Maspero, 1967.

явлению великих фигур мудрости в Азии: Будда – в Индии, Конфуций и Лао цзы – в Китае, зороастризм – в Персии, обновление профетизма – в Израиле, короче говоря, тому, что Карл Ясперс назовет «осевым временем»¹ и что характеризует определенное число общих черт: сомнение по поводу причины древнего ритуала, ориентация на монотеистические верования, развитие личного морального видения. Речь идет о мощном повороте к усвоению и повышению престижа норм, к искренности отношений и чистоте помыслов. Церемониальная взаимность даров и услуг, как представляется, в значительной мере лишается легитимности в пользу личного морального выбора, отдающего предпочтение одностороннему великодушию. Однако переживет этот духовный поворот максима, как кажется, безупречная, известная нам под именем Золотого правила: поступай с другим так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой. Тем самым, по существу, было высказано требование взаимности. Было ли оно остаточным явлением прошлого периода, еще не в полную меру облагороженного моральностью, которая отдавала предпочтение позиции чистого великодушия? Если это так, то каким образом спустя несколько веков евангельское предписание все еще могло прославлять эту максиму, в сжатом виде излагающую «закон и пророки» (Мф. 7:12)?

В эпоху зарождения христианства как в центре, так и на периферии Римской империи вырисовывается совсем другая конфигурация. «Осевое время» соответствовало зарождению неизвестной донны внутренней свободы. Новая эпоха – это эпоха кризиса общности и постановки вопроса о неравенстве статусов и доходов. Аспекты этого кризиса многочисленны. Иисус проповедует в контексте социального расслоения и религиозных конфликтов внутри иудейского мира. В Риме Сенека, современник Павла, с сожалением говорит об эгоизме, господствующем у привилегированных классов. Сердца

¹ Годы жизни Сиддхартхи Гаутамы, ставшего Буддой, все еще остаются предметом споров и могут быть отнесены к концу V века; они близки к годам жизни Конфуция. Что касается Лао цзы, уверенность в его биографических данных незначительна. Сократ принадлежит к следующему поколению. Скорее о его предшественниках – Эмпедокле, Анаксимандре, Гераклите, Пармениде – можно говорить как о современниках великих китайских и индийских мудрецов. Добавим, что в любом случае это осевое время, о котором говорит Ясперс, длилось более трех веков.

замыкаются в себе, группы сворачиваются. Великодушная взаимность не принимается в этих заблокированных мирах; их скорее привлекает негативная взаимность: взаимность зависти, изобличений, кровавых подсчетов, и все это – в условиях жесточайшей эксплуатации порабощенного народа, чаще всего чужеземного. Выход только один: ввысь или из Выси. Исходя именно из этой ситуации мы должны читать трактат Сенеки «О благодеяниях» и понимать его теологию: «Сами бессмертные боги не получают отвращения от своей щедрой благотворительности, несмотря на существование святотатцев и людей, с пренебрежением к ним относящихся»¹. И именно из таких же глубин мы должны услышать евангельское послание, провозглашающее: «...любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас... Ударившему тебя по щеке подставь и другую» (Лк. 6:27–29). Отвага огромная. Бесспорно, вершится великий поворот.

Опыт поначалу локальный, а порой эфемерный, однако монотеистическая идея получает новый шанс – шанс преступания границ. В уже космополитическом мире любовь единого Бога, безразличная к нациям и социальным статусам, отдающая предпочтение бедным и гонимым, может столкнуться лишь со все более и более единым и страстным ответом, в частности в метрополиях с перемешанными культурами и лишенными своей субстанции ритуалами. Послание Павла, представляющего себя как свидетеля Воскресения, провозглашает единое человечество, общий мир, единого личного бога, всеобщее братство, негасимую надежду, жизнь, бесконечно открытую всем: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Никакая локальная религия не была в силах выдвинуть альтернативу столь полнокровному и великодушному призыву. Кроме того, как только религиозная вера оказалась связанной с обещанием спасения, можно считать, что идея монотеизма начинает свой путь. Ее приверженцы пробивали первую брешь в пользу воинствующего универсализма. Стоические философии уже указывали такой путь, но не воспользовались средствами символов и

¹ Сенека. *Des bienfaits*. I. I. 9. (Русский перевод см.: Сенека. *О Благодеяниях* // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 15.

ритуалов, которые могла предоставить религия. Вот почему они остались неспособными осуществить большую часть своих намерений, в частности, связать свои представления с повседневной практикой, проходящей сквозь время и образующей отложения в культуре. Могло утвердиться двойственное великодушие: великодушие божественное, в жесте безмерной милости предлагающее спасение; великодушие верующих, призванных поддерживать друг друга.

Евангельское послание и послание св. Павла, философии, связанные с идеей бескорыстия, – две тысячи лет религиозной, моральной и интеллектуальной истории на Западе основывались на этом наследии. Речь, разумеется, идет о сложной истории, которая претерпела значительные изменения с появлением на Среднем Востоке ислама, с включением греческой мысли в теологию Средних веков, а также с новым направлением христианства, инициированным Реформацией. Но мы вовсе не намерены погружаться в рассуждения такого плана.

Только что представленная историческая диаграмма, надеюсь, позволит обозначить перспективы современного вопрошания по поводу этики отношения к другому и, в частности, вопрошания по поводу дара. Вернемся к нашему времени, к тенденции, наблюдаемой у большого числа философов – трактовать взаимность исключительно в форме корыстного обмена, которому они противопоставляют требование дара без условий, что предполагает, по крайней мере подспудно, требование безвозмездности. Скажем сразу, что настоящая работа ни в коей мере не ставит задачей рассмотрение истории идей на данную тему. Следует к тому же признать, что выбранное для нее название выходит далеко за рамки изучаемого материала. Речь пойдет лишь о полдюжине французских философов, которые, следуя различным модальностям и индивидуальным стилям, приступают к проблеме дара, связывая ее с проблемой взаимности. Тем не менее их можно сгруппировать в соответствии с двумя главными подходами. Первый принадлежит феноменологии и ее наследию (Рикёр, Левинас, Деррида, Марион); второй имеет в виду философов, которые задаются вопросом об обществе: либо о способе политической рефлексии (Лефор), либо об эпистемологии отношения к другому, опираясь на социальные науки (Декомб). Наряду с исследованиями учений отмеченных мыслителей здесь можно будет вы-

сказать несколько *Суждений*, касающихся антропологии дара, социального признания, понятий взаимности, обоюдности, а также вопроса о третьем. Но прежде чем поставить вопрос о том, идет ли речь о предмете, которым особенно озабочена современная французская мысль, обратимся к авторам, выбранным для обсуждения вопроса о даре.

Вокруг феноменологии

Авторы, которые рассматриваются в первой группе, если, по меньшей мере, иметь в виду значительную часть их произведений, сами себя относят к феноменологии; это прежде всего Гуссерль, а также – по другим соображениям – Хайдеггер. У этих двух мыслителей вопрос о «дарении» – о феномене, о бытии – находится в центре сразу и метода, и теории. Именно это подтверждают формулировки тех, кто во Франции подхватил данную проблематику. Было бы небезынтересно задаться вопросом, почему некоторые из их основных наследников, такие как Сартр¹, Мерло-Понти, например, в своих феноменологических трудах, кажется, не занимаются данной темой, а если занимаются, то делают это попутно, между прочим.

Несмотря на очевидное сходство, для первой группы авторов характерны явные различия. Вопрос о даре в его гуссерлевском понимании *Gegebenheit* – о принятии дара, и особенно в хайдеггеровском, где речь идет о *Geben* – давать, находится в сердцевине труда Деррида «Дать время». Вся затея с деконструкцией, нацеленной на «Очерк о даре» Мосса, стоящий в центре этой работы, рассматривается на нескольких

¹ Речь идет именно о сфере феноменологии. Ведь в «Тетрадах по морали» (См.: *Sartre J.P. Cahiers pour une morale* [1948]. Paris: Gallimard, 1983) Сартр явно касается вопроса о даре как об одном из ключевых аспектов двойственного отношения «я – другой»: «Свобода существует только как дарящее; она и устраняется как дарящая себя» (Р. 294). Эта двойственность подтверждается следующим образом: «Акт дарения внедряет в Другого мою дарящую свободу как субъективную границу свободы другого. Это означает, что свобода другого отныне будет существовать как заложная моей свободой» (Р. 390). Безвозмездный и великодушный жест, провоцирующий ответ другого, становится взаимным отчуждением: «Дар – двойственная, всегда нестабильная структура; вытекающая, может быть, из желания двух свобод договориться, он становится попыткой магического порабощения» (Р. 390).

страницах, посвященных «Es gibt» – «ça donne», «дано» / «il y a» – имеется, – повторяя «Бытие и время» и особенно «Время и бытие» – и позволяет Деррида сформулировать апорию дара: дар как невозможное. В противовес этому мысль Левинаса о данном имеет мало общего с едва ли не игнорируемым им феноменологическим мотивом дарения, за исключением фрагментов, где показывается, что понимание мира как *данного* – интенциональный объект, – отсылает прежде всего к способности *брать* (согласно этимологии слова «concept» во французском языке (от лат. conceptus – взятый, схваченный) и «Begriff» в немецком). Что касается собственно дара, для Левинаса здесь нет никакой апории: великодушный жест не только возможен – он необходим перед лицом страдания и нужды другого. В этом отношении Марион ближе к Деррида и неотступно разделяет с ним сомнение по поводу обмена; точнее, в данном случае вопрос о дарении становится вопросом феноменологическим по существу (в «Редукции и дарении» – «Reduction et donation») и, особенно, в работе «Будучи данным» («Etant donné»), кратко выраженным следующим образом: «Сколько редукции, столько и дарения». Остается понять легитимность перехода от такого дарения феномена к жесту дара между людьми, который высвечивает это дарение только для того, чтобы затушевать его. Возможно ли такого рода ответвление? Мы увидим, что есть все основания сомневаться в этом.

Иначе обстоит дело у Рикёра, кому пришлось трактовать дар в рамках дискуссии по поводу гуссерлевского метода (см.: «В школе феноменологии»); более того, до своих последних работ он слишком мало внимания уделяет вопросу о даре как о великодушном жесте – до «Памяти, истории, забвения» и, особенно, до «Пути признания», где он вполне определенно обсуждает ритуальный дар, о котором говорит Мосс. Между тем одна существеннейшая черта отличает Рикёра от трех отмеченных выше философов: в противоположность им мы не найдем у него сомнения по поводу взаимности; он сообщает взаимности статус неизменно позитивный, связанный с традицией Золотого правила, даже если *в итоге* отдает ценностное предпочтение другому понятию – обоюдности, признанной более этической (далее мы увидим, почему). Рикёр не только не избегает какой бы то ни было соотносительности своей философской рефлексии с религиозными пози-

циями¹, но, что важно, отказывается от апоретической или пароксистической позиции Деррида и Левинаса; его исследование *человека могущего* направляют к мысли об отношениях между людьми, которую он резюмирует в книге «Я-сам как другой»: «Стремиться к благой жизни с другими и ради других в справедливых институциональных установлениях».

¹ Прекрасный пример размышления о даре, развиваемого в самой глубине явного требования христианской традиции, нам предлагает Клод Брюэр в труде «Бытие и дух» (См.: *Bruaire C. L'Être et l'Esprit*. Paris, 1983). Этот автор излагает совокупность тезисов, следуя великой традиции метафизических построений. В сердцевине труда – глава III под названием «Бытие и существующий» – он развивает то, что называет *онтологией*, буквально – представляющей связь вопроса о бытии и вопроса о даре. Можно указать на существеннейший аргумент: личностное бытие не вытекает из природного механизма: «Если соединение данных феноменов обязывает называть его словом дар, то потому, что в *этом его сущность*, что у него есть собственное начало» (Ibid. P. 53). Личностное бытие есть дух и тем самым *бытие-дара*. Это надо понимать следующим образом: «Бытию-дару в строгом смысле слова свойственно быть всем тем, чем он является, и всем тем, чем является “я”: то, что дано независимо от *факта* давания, было ничто до того, как стало данным» (Ibid). Но почему это зовется даром? Автор опережает затруднение; его ответ таков: только дар выражает тот факт, что личностное бытие есть дух; бытие как дух, в противоположность природному бытию, определяется тем фактом, что оно дано себе и только себе как «я»; лишь это конституирует его как свободное и ответственное. Но как раз быть данным самому себе не значит дать себя самому себе, а значит быть получателем; бытие-дара не дает себе собственного основания. Вся онтология Брюэра развивает этот тезис, исключая теологический ответ. Это методологическое целомудрие, тем не менее, приводит к тому, что вопрос о статусе идеи дара так и не ставится в его философских и антропологических предположениях.

Мишель Анри явно заявляет о себе как о феноменологе. Он требует для себя этого определения вплоть до последних работ, где открыто объявляет о своей принадлежности к христианской традиции. Именно в этих трудах неотступно заявляет о себе тема данности, или, точнее, то, что он называет самоданностью. Таково к тому же название его посмертного сборника «Самоданность» (См.: *Henry M. Auto-donnation*. Paris, 2004), где лишь в одном тексте специально обсуждается понятие, вынесенное на обложку книги. Выбирая его, ответственные за подготовку этого издания задались целью так или иначе предложить канву ретроспективного прочтения последних публикаций философа. Мысль о самоданности вписывается в «Феноменологию жизни» (См.: *Henry M. Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2004) Анри в качестве ее продолжения, идеи которой были представлены и в «Самоданности»: жизнь за пределами интенциональности дарения мира требует осмысления в качестве самого дарения: «Дарение дарения, самоданность – это сама жизнь» (Ibid. P. 127). Жизнь не есть феномен наряду с другими феноменами, «она – сама феноменальность»

Вокруг политической философии и социальных наук

Кроме тех, кто относит себя к феноменологическому течению, существует достаточно большое число философов, затрагивающих вопрос о даре. И хотя они им занимаются, вопрос этот не является ни главным предметом какого-либо произведения, ни периодически повторяющейся темой их проблематики; однако он мог возникать, например, в рамках рефлексии о социальной связи или о способе, каким формализуются отношения между людьми внутри группы. Так, рассуждение о ритуальном даре, предлагаемое Лэфором, исходя из прочтения Мосса, позволяет ему не только помыслить разрыв между традиционными и современными обществами под углом зрения обмена благами, но и выявить элемент, который определяет историчность последних. Такое прочтение идет по стопам Гегеля и Маркса, а следовательно,

(Ibid.). «Само-данность жизни означает: то, что дает жизнь, – это она сама; то, что она испытывает, – это она сама» (Ibid.). Не стоит удивляться, что эта мысль преломляется в трудах, явно отмеченных христианскими идеями: «Я есмь Истина. К философии христианства» (Henry M. C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme. Paris: Seuil, 1966) и «Слова Христа» (Henry M. Paroles du Christ. Paris: Seuil, 2002). В последнем произведении можно прочитать следующее утверждение: «Закончившаяся жизнь есть жизнь, неспособная дать самой себе жизнь, перенестись в чудесное состояние быть живым. Наша жизнь не является собственным обоснованием... Предоставленная самой себе конечная жизнь невозможна. Как раз потому, что она не содержит в себе способности жить, наша жизнь может жить в жизни бесконечной, которая не перестает давать ей жизнь» (Р. 105). Живущий приобретает жизненный опыт как то, что предшествует абсолютно, как то, что случается с ним в соответствии с изначальным дарением, вне любого горизонта взаимности. «Я» получает жизнь – в этом его пассивность – абсолютной жизни, которая есть само-данность. Именно этому открывается явно теологическая перспектива в аргументе, обосновывающем отношение к другому: «Самоданность абсолютной Жизни в своем Слове, в котором трансцендентальное Я дано “я”, каковым я являюсь, будучи уникальной жизнью Бога, – именно в этой Жизни, единой и самотождественной, Я другого дано ему самому, именно в ней всякое возможное Я, будущее, настоящее или прошедшее было, есть или будет дано ему самому, чтобы быть тем Я, каково оно есть» (Henry M. Incarnation. Paris, 2000. Р. 353–354). Я благодарю Бенуа Канабю, привлечшего мое внимание к этим текстам.

определенной концепции отношений человека с природным миром. Останется только узнать, действительно ли то, о чем говорит Лефор, есть ритуальный дар, о котором размышлял Мосс, и не направляет ли теоретическое наследие, к которому он себя относит, к предположениям, принимаемым им без критического рассмотрения.

Совсем иной подход к «Очерку о даре» предлагает Декомб в своем труде «Институции смысла». Вопросы автора касаются не производства благ, обмена ими или их экономического статуса. Речь идет (в более формальном ключе) о том, чтобы очертить природу отношений, которые устанавливаются между «я» и «другим», точнее, определить критерии, позволяющие отделить интерсубъективное отношение от отношения собственно социального. В первом случае отношение дара дает возможность выявить специфику трехсторонних отношений (как их понимает Пирс), не сводимых к двусторонним отношениям, а во втором – со всей строгостью подтвердить правильность холистских позиций (согласно которым целое есть нечто отличное от суммы частей). Такое прочтение Декомба приведет нас (совсем по иным причинам, нежели Лефора) к вопросу: является ли дар, о котором идет речь и в связи с которым взаимность едва упоминается, тем, о чем говорится в «Очерке» Мосса, или эта взаимность, выраженная словом «обмен», составляет существо проблемы?

Разумеется, самоотверженное великодушие не заслоняет горизонта подхода Лефора и Декомба, как это имеет место у некоторых последователей феноменологии. Ни один из них не говорит о принципиальных трудностях, возникающих по поводу требования взаимности. Однако ни тот, ни другой не ставит этот вопрос отчетливо. У первого он не вполне очевидно присутствует при обмене между группами; у второго он несуществен при определении трехстороннего отношения. Добавим, что ни тот, ни другой (по различным мотивам) не задается целью подчинить вопрос о даре этическому подходу, что у большинства других авторов ведет к подозрению или, что случается реже, к поддержке отношения взаимности. Можно будет увидеть, что мы думаем об этих различиях в изучаемых направлениях и каков смысл такого подхода.

Французская история

Наконец последний вопрос, касающийся данной дискуссии вокруг дара и взаимности. Есть ли какой-нибудь смысл, не зависящий от обстоятельств, в том, что все представленные авторы – французы? Было бы рискованно дать ответ – в этой области столько сомнительных обвинений в следовании каузальности. Между тем напрашивается такая констатация: отыскать подобное явление в других национальных традициях Европы XX века не представляется возможным, даже если схожие дебаты начинают разворачиваться за пределами Франции. Можно сразу же отметить следующее: разве в случае феноменологии источник не был поначалу немецким? Не идет ли здесь речь о наследии, идущем от мысли о данном – «Gegebenheit» – или о «давать», «Geben», – выраженном в терминах, получивших определенный статус у Гуссерля и Хайдеггера? Да, несомненно. Однако можно отметить, что ни у одного из приведенных авторов мы не находим этого в высшей степени проблематичного – если не бесосновного – ответвления, идущего от данности феномена к жесту дарения, совершаемого между личностями или группами. Можно ли прочесть его у французских последователей, участвующих в «теологическом повороте» феноменологии, описанном Домиником Жанико?¹ Мы не будем касаться данной дискуссии, а если сделаем это, то неявным образом. Она, разумеется, имеет свое основание, однако не освещает подходов тех авторов, которые далеки от феноменологического течения. И, что важно, она не дает нам контекста мышления, в котором вырисовывается этот поворот.

На деле пролить свет здесь могло бы следующее замечание: во Франции, начиная с 30-х годов и сквозь всю вторую половину XX века проходит широкое, но не оформившееся в качестве определенной доктрины интеллектуальное движение, отмеченное прежде всего духом протеста против экономического порядка, и здесь было бы достаточно в качестве символа охарактеризовать позицию Мосса. Видение Мосса можно лучше представить, соединяя его особым образом с позицией Жоржа Батая. Речь идет о комплексной истории, в некотором

¹ См.: *Janicaud D. Le tournant théologique de la phénoménologie française. La phénoménologie dans tous ses états. Paris, 2009. P. 41–152.*

плане не совсем обычной. Мы не можем изложить здесь ее истоки и ее ветвления¹. По меньшей мере отметим следующее: Мосс выступил продолжателем традиции социальной философии, которая была погружена в глубины XIX века, в труды таких мыслителей, как Жозеф Прудон, Луи Блан, Жорж Леру. Эта традиция была затенена и неоднократно высмеяна той, которую представляли Маркс и его наследники. Мосс, подытоживая ее, сообщает ей новую легитимность, подкрепленную этнологическим знанием, находящимся на полном подъеме. Исследование так называемых архаических, или первобытных, обществ позволяло не только представить относительными предшествующие нашим формы производства и обмена, но и обнаружить модели общей жизни и социальной связи, которые в значительной мере выявляют порок капиталистического мира. Отсюда, несомненно, такой особый прием, который сообщил большое преимущество «Очерку о даре», если сравнивать его с работами Мосса о жертвоприношении, техниках тела, магии, личности или молитве. Это касалось не только выявления тройственного ритуального обязательства: давать, получать и возмещать, но и того, о чем идет речь в конце «Очерка» – в «Общесоциологическом и нравственном выводе». На этих страницах Мосс поддерживает исследование в практиках обществ, в которых он анализировал обмены дарами, модель великодушных отношений, способных противостоять рыночным механизмам или, по меньшей мере, корректировать их несправедливость. В целом речь идет о социализме солидарности, способном добиваться признания через деятельность ассоциаций (замечание интересное само по себе, но, конечно же, спорное: насколько церемониальные обмены смогли предвидеть в социальном плане взаимопомощь или социальную справедливость).

Вторжение Батая в поле рефлексии, открытое «Очерком» Мосса, было совсем иного рода и другой тональности. То, что зачаровывает Батая и что он выводит на первый план в «Поня-

¹ См.: *Hollier D. Le Collège de sociologie. Paris, 1995; Richman M. Sacred Revolution: Durkheim and the College de sociologie. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002; Moebius S. Die Zauberlehrlinge Soziologiegeschichte des College de Sociologie. Constance: UVK Verlagsgesellschaft, 2006; Riley A. Godless Intellectuals. The Intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented. N. Y., 2011.*

тии траты» и в «Проклятой части», не является великодушной солидарностью, но (здесь Батай ссылается на раздел «Очерка», где речь идет о *потлаче*, существовавшем на северо-восточном побережье Америки) исключительно щедростью в дарении между группами, расточительным, доведенным до крайности предложением подарков, доходящим до их демонстративного уничтожения, короче говоря, излишней, горделивой, а порой и насильственной тратой¹. Упорное подчеркивание Батаем такого агонистического дара и логики избытка открывало путь радикальной рефлексии об экономическом порядке, ставящей под вопрос по-иному, нежели Маркс и теоретики социализма, логику рынка, его узость, эгоистический расчет, неспособность создать хоть какое-нибудь сообщество. Именно эти взгляды разделяли члены Коллежа социологии в период между двумя войнами.

Таковы, несомненно, великие направления собственно французской истории. Сейчас невозможно точно определить, кто из философов послевоенного периода был и оставался их продолжателем. Самое большее, о чем можно говорить, так это об атмосфере мышления, преобладавшей в то время во Франции². Вместе с тем было бы ошибкой заточать деятельность Мосса в рамки двойственного, парадоксального наследия теории солидарности и идеи траты. Можно даже задаться вопросом, не совершает ли заключение «Очерка», ссылающееся на солидарность, необоснованную экстраполяцию на все, только что сказанное (именно об этом сейчас и пойдет речь). Что

¹ Понятие излишней и даже разрушительной траты имеет долгую историю. Луи Жерне уже говорил об этом в своем справочном материале «Мифическое понятие ценности в Греции» (1948), переизданном в труде «Антропология античной Греции» (1976); автор говорит о ритуалах, отмеченных «усиленной потребностью в разрушении» (Р. 113); знаменательно, что зачастую акты разрушения «не имеют адреса». Однако речь не идет о приношении даров божеству. Э. Бенвенист оспаривает это понятие траты (*daps*), связанное с великодушной щедростью и ее эволюцией в сторону *dapane* и *damnum*: трата растворяется во взыскании (См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 370–371).

² Мы сошлемся здесь на восприятие трудов Мосса в 1930–1950 годах. Другая глава будет открываться 1980-ми годами вместе с Антиутилитаристским движением в *Sciences Sociales* (М.А.У.С.С.), возникшим под влиянием Алена Кайе (Alain Caillé), Жака Гудбу (Jacques Godbout) и совсем недавно Филиппа Шаньяля (Philippe Chanial)).

касается *потлача*, описанного почти на тридцати страницах, то не стоит представлять практики дара свидетельствующими о безвозмездной расточительности (чем ограничивается большое число комментариев – от самых серьезных до самых наивных). Скорее, именно требование *взаимности* проходит через все тексты, образуя их центральный момент, – ведь именно таков первоначальный смысл термина «обмен» у Мосса¹. Как раз то, что взаимность не сводима ни к этике дележа, ни к состоянию избытка, нам следует понять, чтобы избежать приблизительных комментариев, которые зачастую блистательные и вдохновенные философы стремятся сформулировать, опираясь на материал этнографических данных. Важно, прежде всего, со всей строгостью рассматривать такие факты, даже те (в терминах эпистемологической требовательности), которых эти мыслители ожидают от своих собратьев – специалистов в области естественных наук. Тот факт, что социальные, или гуманитарные, знания, в широком смысле слова, остаются и, вероятно, останутся знаниями об интерпретации, не означает, что они имеют дело с простым мнением, пусть даже философским. Интерпретация должна развиваться на основе фактов, аттестуемых наилучшим образом в составе существующих и с точностью обсуждаемых знаний, чего требует любое исследование, достойное этого имени.

В итоге речь для нас пойдет о том, чтобы узнать, не является ли демонстрируемый столькими современными философами интерес к вопросу о даре выражением парадоксального и, может быть, уязвимого ожидания, касающегося сразу нескольких требований, принадлежащих самым разным порядкам: определения природы нашего отношения к бытию, обоснования этики безвозмездности, легитимации форм солидарности, ответа на требование признания другого, переопределения специфики социальной связи, обдумывания обязательного характера взаимности, преодоления утилитар-

¹ Такое уточнение необходимо. В самом деле, если термин «обмен» является в подзаголовке и фигурирует почти на каждой странице «Очерков», то термин «взаимность», напротив, как будто отсутствует в нем, хотя сама идея встречается всюду; у Мосса это понятие, поначалу лишь предполагаемое, становится явно выраженным лишь в последующих текстах. См. нашу работу «Мосс и изобретение понятия взаимности» (Revue du MAUSS. № 36. Automne 2010).

ристского видения производства и обмена. Не стоит удивляться тому факту, что эти пересекающиеся друг с другом, а порой и противоречащие друг другу требования сходятся в одном и том же слове, как если бы речь шла об одном и том же вопрошании. Можно попытаться разузнать, достаточно ли было изучить его богатство и рассмотреть его полисемию. Нам, однако, представляется, что подлинная задача мышления должна заключаться в прояснении непримиримых позиций и выявлении проблем, которые не стоит смешивать друг с другом. Но то, что такого рода дебаты разгораются как раз вокруг вопроса о даре, является симптомом нашего времени. Нам важно будет в конце настоящего исследования прийти к его пониманию.

Деррида. Дар, невозможное и исключение взаимности

Невозможное уже имело место.
Чтобы дар состоялся, надо, чтобы не было взаимности.

Жак Деррида

Поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он поступал по отношению к тебе. Таков закон в целом. Всё остальное – комментарий.

Вавилонский Талмуд

В работе «Дать время» Деррида предъясвляет апорию дара, которая стала эпохальной и породила многочисленные комментарии, а порой и опровержения. Эти отклики – наиболее значительной здесь является реакция Жана-Люка Мариона в труде «Будучи данным» – используют выбранные Деррида термины и словарь, пусть даже для того, чтобы высказать иные аргументы и сделать иные выводы. Однако я думаю, что их можно брать исключительно в качестве предположений. Апорию дара, согласно Деррида, кратко можно выразить так: дар всегда понимается как отношение между дарителем и одариваемым, как обмен, порождающий долг, а это вынуждает признать, что он в итоге остается в рамках экономической взаимности и становится противоположным тому, чем он претендует быть. Во избежание такой логики – чтобы дар стал подлинно даром – надо, утверждает Деррида, чтобы одаривающий не знал, что он дарит, а одариваемый не знал, кто ему дарит: «Чтобы дарение имело место, необходимо, чтобы дар не являл себя, чтобы он не был воспринят как дар»¹. Исходя

¹ *Derrida J. Donner le temps. Paris, 1993. P. 29.*

из этого требования, Деррида предлагает критическое прочтение «Очерка о даре» Марселя Мосса¹, того текста, где как раз *обязательство дарения, получения дара и возмещения дара*, как это подтверждается этнографическими изысканиями, находится в сердцевине отношения дара. Разумеется, у Деррида речь идет не о том, чтобы не признать эти данные, а о том, чтобы оспорить факт называния дара жестом, который предполагает, даже вменяет требование взаимности. Эта критика сама представляется нам в высшей мере достойной критики по многим причинам. Первая касается употребления некоторых понятий, которые Деррида, следуя традиции, опрометчиво применяет к жесту дарения, не обдумывая ни их происхождения, ни уместности, и, что главное, не задаваясь вопросом о том, можно ли говорить о даре вообще и существуют ли виды дара по самой сути своей столь исключительные, что их, вероятно, следовало бы изучать отдельно. Деррида стремится применять к Моссу деконструктивистский подход, но делает это, используя понятия, которые не поддаются такому критическому осмыслению. Все его изложение разворачивается в поле этой непродуманной задачи.

Вот какое исследование я предполагаю здесь провести. Работа может показаться весьма строгой и в некоторых отношениях действительно будет таковой. Но она позволит лучше оценить подход Деррида как ограниченный и действенный исключительно при выбранном им угле зрения. Именно это нам предстоит показать, рассматривая разнообразие перспектив, требуемое понятием дара. С этой целью обратимся к аргументам, предложенным в книге «Дать время».

Дар, невозможное. Мосс под вопросом

С самого начала вопрошание о даре, предлагаемое Деррида, сосредоточено в апории, жаждет апории. Но что это за апория? Как уже не раз говорилось, Деррида вовсе не утверждает: «Дар невозможен»; это было бы абсурдным перед лицом той фактической очевидности, что вещи дарятся и что

¹ См.: *Mauss M. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.* Paris, 1950 (Русский перевод: *Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах.* М., 1983).

зачастую другие вещи дарятся в ответ. Деррида утверждает вот что: «Не невозможно, а “невозможное”. Фигура именно невозможного. Он (дар) заявляет о себе, заставляет думать о себе как о невозможном»¹. Это утверждение остается загадочным по двум причинам.

Во-первых, мы не сразу схватываем логическое различие между прилагательным и существительным. Первое остается атрибутом наряду с другими атрибутами в таблице модальностей (возможное/невозможное, необходимое/случайное, существующее/несуществующее); второе равнозначно дефиниции, которая идентифицируется с *мыслимым*. Первое касается утверждения о существовании (имеет ли это место или не имеет); второе касается высказывания о логически приемлемом (то есть мыслимом), однако в этом случае дар заставляет мыслить о себе как то, что было бы, по существу, противоречивым, если следовать непостижимому уравнению: $A = \text{не-}A$. Формулировка «заставляет мыслить о себе» выдвигается без комментариев; но мы сомневаемся, не сигнализирует ли она об определенной перформативной возможности самого понятия дара. Она может также соотноситься с кантовской оппозицией между «мыслить» и «знать». Речь, следовательно, может идти о мыслимом, преодолевающим границы интуиции. В одной из первых своих работ Деррида, рассуждая о возможности смерти перед лицом идеи бесконечной возможности времени, говорил о «сопряжении невозможности возможного и возможности невозможного»².

Во-вторых, если дар является «самой фигурой невозможного», то он как понятие, *по существу*, составляет апорию: не апорию вообще, а определенную апорию, «саму ее фигуру», то есть апорию абсолютную. Такой исключительный статус может показаться нам странным. Ведь это заставило бы нас утверждать, что действие, обозначенное глаголом «дарить», говорило бы только о том, что оно никогда не имело места. Оно может быть мыслимым, не будучи осуществимым.

¹ Derrida J. Donner le temps. P. 19.

² Derrida J. Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl. Paris, 1994. P. 169. Note 89 (это произведение, опубликованное довольно поздно, на деле является текстом, который Деррида представил в качестве дипломной работы в 1954 году).

Однако мы знаем (согласно п. 1), что оно имеет место. В таком случае нам остается лишь одно разумное решение: это действие не есть то, что мы о нем думаем. Именно такое объяснение предлагает Деррида: некто жестом дарения, полагая, что дарит, на деле занимается обменом и тем самым остается подчиненным экономическому порядку. Дарение имеет место; такое возможно, но в качестве эмпирического факта оно никогда не было *даром*, поскольку никогда не было тем, о чем мы говорим, что оно есть; «никогда», даже в тот момент, когда оно имеет место: в этом смысле оно есть невозможное. Таков, во временном смысле, первый аспект апории. Но откуда в случае дара проистекает эта особая привилегия на апорию? Почему данная апория не существует наряду с другими? На деле это происходит потому, что отношение дара вбирает в себя время, причем вбирает исключительным способом. Оно не только делает одновременным то, что является несовместимым – дар и обмен, – но само имеет место только внутри и следуя форме дара, который ему предшествует: дара самого времени. Стало быть, апория дара не является случаем наряду с другими случаями. Она касается онтологической структуры любого апоретического высказывания. Мы пребываем во времени, мы получаем его. Эту *априорную интуицию*, если следовать оксюмору Канта, Гуссерль понимает как первичную данность перцептивного опыта, а Хайдеггер – более существенно – как основополагающий опыт *Dasein*, «того сущего, для которого в самом его бытии содержится вопрос о бытии»; *Dasein* – это внутренняя дистанция «я» по отношению к бытию, каковой является время. Отсюда вытекает подразумеваемый силлогизм: *данное время* открывает возможность любого отношения; любое отношение вводит в игру *данность времени*; *отношение дара* есть сущностное выражение дарения времени. Теперь понятно, почему Деррида может утверждать, что *даровать* – *всегда значит давать время*: «Дар не есть дар вообще; он дарует лишь в той мере, в какой дает время»¹.

Чтобы дар стал даром, поясняет Деррида, необходимо, чтобы в то же время был забыт жест дарения; быть уверенным в дарении или в ответе на дарение – значит сразу же устранить истину дара. Это забвение не может быть сведено ни к стира-

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 59.*

нию в памяти, ни к вытеснению. Оно может быть только «абсолютным забвением»¹, сравнимым лишь с тем, что Хайдеггер называет «забвением бытия», являющимся «условием бытия и истиной бытия»²; эта формулировка может быть понята, только исходя из различия между бытием (*Sein*) и сущим (*Seiendes*). Последнее есть то, что появляется в обозримом мире, то, что хочет говорить в теперь-настоящем, в схватываемом времени; это то, во что обряжается бытие. Бытие называет себя бытийствующим, но само не является бытийствующим; в этом смысле его нет и оно остается в забвении. В забвении, которое ни в коем случае не является потерей памяти.

Такое перепрочтение Хайдеггера позволяет Деррида артикулировать подход, несомненно, составляющий сердцевину его рефлексии о даре и времени. Эта рефлексия опирается на форму немецкого языка, которая в некотором смысле решает вопрос в сторону интерпретации. Речь идет об «Es gibt»: буквально о «ça donne», соответствующем французскому «il y a» (имеется). Хайдеггер не упускает возможности использовать этот ресурс немецкого, чтобы извлечь из него своеобразную идею дарения. Выражение «il y a de l'être» может стать «ça donne l'être». Так, комментирует Деррида, «загадка сосредоточивается сразу и в “il” или, скорее, в “es”, в “ça” из “ça donne”, не являющемся вещью, и в даре, который дает, ничего не давая, и человек ничего не дает – ничего, кроме бытия и времени (а они суть ничто)»³. Поскольку бытия бытийствующего (на манер вещи) нет, то и временности времени *нет*. Однако можно сказать: «Es gibt Sein» – «ça donne l'être». Но «это дает» ничего не дает, если бытия нет. «Дар *сам по себе*... никогда не совпадает с присутствием своего феномена»⁴. Вот почему Деррида может говорить: «...данное – это другое имя бытия», как Бланшо говорит о забвении.

И это понятно: именно утверждение об этом даре-забвении, о даре, который не является существующим, Деррида намеревается повторять по поводу любого вопрошания о жестах дарения, особенно о тех, которые Мосс обсуждает в своем «Очерке». Понятно, что перед лицом этого *дара*,

¹ *Derrida J. Donner le temps.* P. 30.

² *Ibid.* P. 32.

³ *Ibid.* P. 34.

⁴ *Ibid.* P. 45.

которого нет, произнесение слов о взаимности, о возврате подаренной вещи, о признанном престиже дарителей может казаться лишь предприятием, которое поворачивает забвение в сторону момента-настоящего и говорит лишь о вещах, которые уступают, которые берут, которые заставляют циркулировать. Так мы оказываемся в сердцевине поставленного вопроса: дать время. Все решается на этих нескольких страницах, посвященных хайдеггеровскому «Es gibt». Апория становится более четкой: если любой дар – любой жест дарения – следует понимать исходя из того «ça donne», которое не дает никакого существующего, тогда, на деле, не может быть вопроса о том, чтобы давать что бы то ни было: «При условии, что дар дарится, забвение должно быть радикальным не только со стороны одариваемого, но, прежде всего, если так можно сказать, со стороны дарителя»¹. Теперь мы лучше понимаем отсылку к формулировке Бланшо: «Забвение есть другое имя бытия».

Таково решительное требование, которое Деррида не перестает выдвигать в своем чтении «Очерка» Мосса. Однако такое предприятие остается в высшей степени проблематичным, даже ошибочным. И это по двум причинам. Первая полностью основана на приоритете версии данности, принадлежащей Хайдеггеру и вытекающей из «Es gibt», «ça donne», свойственных немецкому языку. Именно это «Es gibt» открывает для него вопрошание о «Geben». Ничто во французском «il y a» (или «there is» в английском, «с'è» в итальянском, «hay» в испанском и др.) не предвещает перехода к дару. «Y» в «il y a» есть, скорее, знак места, указание на укорененность в случайном, открывающем простую констатацию существования. Так что можно задаться вопросом: не говорит ли в немецком языке изначально французское «ça donne» об этой нейтральной семантике «il y a»? Данное, «es gibt», в его обычном употреблении – это «datum» в его эмпирической констатации. Однако ответ остается неразрешимым, поскольку отсылает к выбору интерпретации. Такой смелый выбор и делает Хайдеггер, склоняясь к идее «давать», что впоследствии подтверждает Деррида. Так что можно, придерживаясь формулировки: «есть бытие – есть

¹ Derrida J. Donner le temps. P. 38.

время»¹, отказаться говорить о даре (don) и удовлетвориться «donation» в том смысле, какой придает ему Гуссерль и какой остается близким к самому обычному «datum».

Однако подлинная проблема, которая поднимается в книге «Дать время», продолжает особым образом связь, установленную между «es gibt» и данностью бытия, поскольку касается расширения этого соединения до практик дарения между людьми. Здесь произошел обман: мы соскользнули от идеи бытия к идее действия. Данное в данности бытия не имеет ничего общего с жестом деятеля, как это может быть в случае с ритуальным дарением. Первый отсылает к спекулятивной идее мира, второй – к анализу практик действующих людей и нацелен на организацию отношений в определенных группах. Подчинять эти практики (которые касаются образования социальной связи, матримониальных обменов, союзов) необходимости онтологии данности значит неподобающим образом скользить между сферами, не имеющими соизмеримых объектов, к которым можно было бы подходить с одних и тех же позиций, заранее подбирать родственные слова, чтобы предположить непрерывность проблемного поля; это может вести только к ложным выводам. Существует опасность того, что книга «Дать время» их просто нагромождает.

Вместе с тем нельзя не восхищаться изощренной логикой, с помощью которой Деррида элегантно разбирается с приведенной в начале апорией: «Дар есть невозможное». Но как не заметить, что в этой аргументации выделен один термин без учета его семантического многообразия? И он не формален, он отсылает к разнообразию данностей. Логическая связь здесь оказывается хрупкой, если не шаткой, поскольку учитывает лишь один принятый смысл, сообщаемый понятиям, предварительно не определенным и не рассмотренным. Так что все рассуждение рискует развалиться, если определенные эквивалентности, по предположению очевидные, окажутся необоснованными или уместными лишь частично. Отметим кратко наши сомнения, прежде чем выделить узловые моменты исследования Деррида и представить более существенный анализ некоторых моментов с позиции иной, даже противоположной, аргументации.

¹ Таков, к тому же, выбор переводчика на французский язык «Времени и бытия» Ф. Феды (он здесь опирается на этимологию слова «geben», индоевропейский корень которого «ghabb» лежит в основе от латинского «habeo»; однако далее вновь и более определенно встанет вопрос по поводу «cela donne» у Мариона.

Первое сомнение касается самого понятия *дара*. Сразу же следует задаться вопросом: можно ли без риска путаницы просто говорить: «дар». Нет ничего более сомнительного. Деррида упрекает Мосса в том, что тот не исследовал полисемию слова «дар»: «Мосс, как представляется, сам не понимает того, чему дает наименование: можно ли в одном случае говорить о даре, в другом – об обмене?»¹ Фрагмент, о котором ведет речь Деррида, звучит так: «Употреблявшиеся нами термины “подношение”, “подарок”, “дар” сами по себе не очень точны. Мы просто не нашли других, вот и все»². На деле Мосс прекрасно видит, что излишние поставки неотделимы от обязательства взаимности и что они противоречат общей идее о том, что сущностью дара могла бы быть чистая и безусловная самоотверженность. Надо было бы, считает он, располагать иными терминами, чтобы обозначать и то и другое (мы увидим, что лучшим решением будет различение разнородных порядков дарения). Мосс прав, когда сомневается, ставя эти критические вопросы. Однако он не колеблется там, где речь идет об употреблении терминов «дар» и «обмен» (поскольку «обмен» в «Очерке» означает не коммерцию, а агонистическую взаимность); подспудно речь идет о разрешении парадокса между самоотверженностью и взаимностью. Однако Деррида не заметил этого противопоставления, поскольку сам сразу же свел взаимность к торговому обмену и увидел у Мосса под словом «обмен» исключительно «экономический круг», а это, как мы покажем, может быть лишь искажением смысла.

Кто-то в самом деле взял на себя труд изучить практики церемониального обмена между партнерами традиционных обществ – торжественные, взаимные, расточительные, – но ошибочно относит их к тому же плану, что и дары поддержки – утилитарные, односторонние, преподносимые людям, находящимся в беде или просто испытывающим нужду. Обе эти социальные практики не могут быть сравнимы с даром, идущим от «я», – символическим, ничем не обусловленным, – каковым являются взаимные подарки любящих людей или дары мистиков, подносимые их божеству. Речь идет о разного рода порядках. Отличие еще более значительно, когда говорят

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 55.*

² *Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1983. С. 210.*

о «дарении», как оно сформулировано в феноменологической традиции. Так что понятие, отсылающее к практикам или теориям, радикально расходящимся по сфере его применения, требуемым процедурам и цели исследования, не может – под постоянной угрозой смешения – использоваться в *общем виде*. Ведь велико искушение взять одно значение вопреки другому, не замечая того, что мы полностью изменили саму основу. Выдвижение возражений рискует, таким образом, превратиться в софистическую игру замещений: общий термин – «дар» – превращается в общую маску, под которой скрываются и сменяют друг друга различные и не совпадающие друг с другом мнения. В таком случае они оцениваются в диапазоне одного мнения, узнаваемого и признаваемого всей нашей религиозной и моральной традицией: традицией чисто самоотверженного дара. С этой точки зрения можно, на манер Деррида и следуя не-апоретическому критическому требованию, утверждать: «дар» не существует; существуют лишь практики меняющихся даров, относительно которых важно определить надлежащие категории, исходя из эпистемологически убедительных критериев (что мы пытаемся делать далее в «Суждениях I»).

Такого же рода сомнение может возникать по поводу понятия «обмен». Манипулировать им при сохранении одного и того же значения в ритуальном обмене подарками, договорном обмене благами, функциональном обмене посланиями, при обмене кубками в борьбе или в игре, обмене аргументами в дебатах и т.п. – значит с риском для себя метаться между значениями, соответствующими разнородным семантическим полям, как если бы они соответствовали одному полю. Не только в данном случае, но и в других значения расходятся друг с другом, а зачастую отвергают друг друга. Тогда законно обращаться ко всевозможным апориям. Более того: неопределенность концепта *дара* вкупе с концептом обмена завершается банальным и незаконным предположением: практики дарения – будь они ритуальными или нет – изначально являются обменами, которые в итоге ведут к экономическому видению. Именно потому, что Деррида подспудно, но без колебаний разделяет это предположение, выдвигая модель дара, который фактически является абсолютной *самоотверженностью* вплоть до того, что стираются его черты дара, – он видит в любой взаимности *интерес*, преследуемый дарителем. Это недопустимая редукция; скажем даже, что речь идет о непри-

емлемом смешении. Ведь само собой разумеется, что любая *практика* дара образует отношение (не существует дарителя без одариваемого, даже если последний – незнакомец), но это такое отношение, которое не обязательно является *обменом*, если признается, что любой обмен предполагает двустороннее движение, то есть взаимность. Что касается самой взаимности, она может быть симметричной и эквивалентной (как, например, в договоре), но и конфликтной и абсолютно неравноценной (как, например, в игре и в борьбе), и без какой-либо выгоды. Мы увидим, что для Мосса обмен означает прежде всего великодушную взаимность. Деррида фактически предрекает, что всякая взаимность «эгоистична», она есть возвращение к «себе», значит – отмена времени: время есть то, что вырывает нас из достигнутого или замкнутого состояния, бросает навстречу тому, чего еще нет. Однако определять взаимность как простое циркулирующее движение, замыкающееся в «себе», – значит сводить ее к самому бедному образу – симметрии или к движению взад-вперед. Уподоблять взаимность такому «кругу» значит не признавать ее агонистической формы, той, согласно которой она утверждает себя в качестве *чередующейся асимметрии*, как если бы она осуществлялась в качестве церемониального дара, любовной борьбы или великодушного соперничества. Другими словами, ответ – противодарение – не предполагает ни устранения предложения – дара, ни отмену долга; взаимность в игре призыва и ответа постоянно зовет открывать время отношения.

Четыре облика апории, или Недоразумение

Повторим еще раз: «Дар есть невозможное», – говорит нам Деррида. Но прежде чем утверждать приемлемость такого высказывания, необходимо детально проанализировать моменты предложенной аргументации. Она нацелена на четыре важнейших аспекта, содержащихся в эмпирической процедуре дара: 1) сам жест; 2) пользующийся даром, или получатель дара; 3) автор дара, или даритель; 4) даруемая вещь¹.

¹ Те же четыре аспекта нам предлагает Жан-Люк Марион в своем изложении подхода Деррида в работе «Будучи данным»; на этом сравнение завершится, поскольку темой Мариона является оценка исследований Деррида, который ставит под вопрос ритуальный дар наряду с феноменологическим вопрошанием о дарении; то, что это поднимает проблему иного рода, мы вскоре увидим.

1. *Жест дарения.* Деррида сразу же объявляет негодным подход Мосса, подчеркивая существующую в нем согласованность между концептом обмена, представленным во Введении к «Очерку», концептом экономики и концептом циркулярности.

Если дар аннулируется как круговая экономическая одиссея, начиная с его появления *в качестве* дара или его обозначения *как* дара, более не существует «логики дара»; и можно утверждать, что, следовательно, говорить о даре становится невозможным; отсутствует сам объект, и мы говорим о чем-то другом. Можно даже дойти до утверждения, что в такой монументальной¹ книге, как «Очерк о даре», говорится совсем не о даре: об экономике, обмене, о договоре, сверхприбыли, жертвенности, даре и отдаривании, короче говоря, обо всем том, что толкает к дару и устраняет дар².

Слова о том, что Мосс, когда описывает ритуальный дар, размышляет исключительно об экономике, обмене и договоре, вызывают удивление у всех читателей «Очерка», которые наблюдали или познавали общества такого типа, какие в нем изучались. В этих обменах речь идет вовсе не об экономике, а о роскошных подношениях, великодушных, зачастую дорогостоящих жестах. Что касается договора «*do ut des*» (называемого взаимобязывающим)³, он является юридической формой взаимности, которая претендует на симметричность и которая противоположна *потлачу*, требующему всегда давать больше. Эта чрезмерность не является торговой, она – зов великодушия. Жертвенность, о которой

¹ Можно удивляться выбору этого прилагательного по отношению к тексту из 135 страниц, появившемуся в 1924 – 1925 годах в виде статей в двух выпусках; чуть далее Деррида еще раз упоминает «эти сотни страниц»; такую поразительную ошибку в фактической оценке – истинный обман зрения – можно благосклонно толковать как симптом восхищения автора *монументальной* значимостью этих текстов и их упорным сопротивлением его «деконструктивистским попыткам».

² *Derrida J. Donner le temps.* P. 39.

³ В такого типа договорах римского права глагол «do» (давать) означает не преподнесение подарка, а авансирование блага – как это делают при обмене, – чтобы передать также и другую часть. Следует отметить, что Мосс в своем «Очерке» не цитирует данное классическое выражение римского права. И это как раз потому, что его предмет принадлежит иному плану.

Мосс говорит в одном из примечаний, со своей стороны, принадлежит к сложному отношению даров, подносимых божествам. Деррида, касаясь этого фрагмента, рассуждает так, словно речь идет об очевидно экономическом аспекте, то есть о корыстном обмене. В действительности мы имеем здесь тривиальную редуccionистскую идею, которую, как представляется, автор, не осознавая этого, разделяет с самыми строгими и последовательными функционалистскими течениями: они хотят объяснять жертвоприношение с помощью утилитаристских аргументов. Короче говоря, в то время как Мосс на протяжении своего «Очерка» показывает, что все эти подношения разыгрываются вокруг публичных выражений великодушных трат, престижа, чести, доверия, обещания верности, связей, завязывающихся и крепнущих, Деррида трактует весь словарь дара Мосса как словарь коммерции и выгоды. Именно потому, что Деррида произвольно сводит *обмен* как таковой к коммерции, он может написать: «Мосс не озаботился в достаточной мере этой несводимостью между даром и обменом, то есть тем фактом, что дар, которым обмениваются, уже подготовлен к возмещению»¹. Точнее говоря, ритуально обмениваемый дар не содержит *ничего* такого ни для Мосса, ни для какого бы то ни было *другого* наблюдателя, внимательного к обществам, практикующим подобного рода обмена: он *никогда* не содержит в себе ни предоставления кредита, ни даже обмена²; он состоит в риске обращения к иному в дарованной вещи и в подстрекательстве к ответу. С какой целью? Чтобы понять это, нам надо сразу же предложить иное прочтение церемониального дара.

Если взаимный дар есть всего лишь выгодный обмен, то понятно, почему Деррида приходит к утверждению: «Истина дара равноценна не-дару или не-истине дара»³. Оказывается,

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 55.*

² Концепция дара-аванса не является новой; она уже формулировалась Францем Боасом, великим исследователем северо-западного побережья Америки; Мосс широко опирается на многие его работы. Боас попытался показать своим современникам экономическую основательность народов, о которых ведет речь, объясняя, что *потлач*, который кажется столь расточительным, по существу был архаической формой кредита. Мосс обнажает несостоятельность такой точки зрения (См.: *Мосс М. Очерк о даре. С. 138–139. Прим. 230.*)

³ *Derrida J. Donner le temps. P. 42.*

что дар, который подразумевается в этом высказывании, не может иметь никакого отношения к тому, о чем говорит Мосс, за исключением разрешения несомненного противоречия. Может быть, эта «не-истина» первоначально была не-истиной интерпретации, которая смешивала ритуальный дар с торговым обменом и, исходя из этого ложного смешения, подспудно судила о нем как о даре совсем иного типа: о даре великодушном и одностороннем, о даре, признаваемом всеми моральными и религиозными традициями Запада. Это подтверждается следующим высказыванием, считающимся очевидным: «Дар в его чистоте не должен быть связан с обязательством или с обязанностью»¹. Это в самом деле так, если, по меньшей мере, признается, что речь идет о *великодушном* подношении, которое достойно уважения и легитимации в *своем порядке*: оно включает в себя всю сферу милости (*gratia, kharis*), его история богата и сложна как в философии, так и в теологии; однако ничто не вынуждает негласно переделывать его в исключительную норму и в обязательную отсылку к другим модальностям дара, особенно дара ритуального, который, чтобы стать осязаемым, должен быть взаимным.

2. *Получатель дара*. Как понимать позицию получателя дара? Все опять зависит от того, о каком типе дара мы говорим. Деррида пишет: «Чтобы дарение свершилось, необходимо, чтобы получатель дара не возвращал, не погашал, не возмещал, не расквитывался, не вступал в договор, никогда не оговаривал этот долг»². Пусть будет так; здесь снова можно было бы говорить о безвозмездном, а не о церемониальном даре, которому опять неподобающим образом приписываются атрибуты и требования, свойственные коммерции и договорному обмену как таковому (погашение, возмещение, расплата, введение в долги). Такое предварительное искажение позволяет говорить о *долге* в финансовом смысле, приписывая этому термину метафорический статус символического долга или нечто прямо противоположное. Тем самым постоянно соскальзывают с одного семантического поля на другое и поступают так, как если бы понятия, несмотря на их смещение, сохраняли то же

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 175.*

² *Ibid. P. 26.*

самое значение. Нетрудно заметить, что это никуда не годится. Например, можно использовать термин «возмещать убытки» в широком смысле, однако нет никакой общей меры между «возмещать банковский заём» и «возмещать» (сомнительная метафора) великодушный жест взаимопомощи. Вот почему считать, что ритуальный дар просто-напросто порождает долг в финансовом или символическом смысле, поскольку ему надлежит быть взаимным, значит сводить его к отчуждающему жесту – к зависимости от доминирующего дарителя. Однако ритуальная зависимость предполагает чередование и вовлекает время: сегодняшний получатель завтра будет дарующим. Речь идет не о долге зависимости, а об ответном долге¹. Последний в игре агонистического возврата меняет статус партнеров. Эта *чередующаяся асимметрия* находится в сердцевине отношения. Если, однако, отмечают, что в некоторых случаях церемониальный дар ведет к перманентному неравенству статусов, это значит, что вмешался другой процесс (одностороннее обогащение одной группы, одного индивида или факт военной победы). Не агонистический дар создает долг, а экономическое или/и политическое неравенство – ситуация зависимости – искажает взаимный дар и превращает его в инструмент задолженности.

Скрытая дилемма в формулировке Деррида, свидетельствуя о сомнении по поводу любой формы взаимности, рождается как двойственный тупик: если получающий возмещает, он преобразует дар в торговый обмен; если не возмещает, он становится должником. Однако, может быть, речь идет о ложной дилемме, вытекающей из непонимания ритуального дара.

3. *Даритель*. Не больше, чем получатель, который не должен «возмещать», даритель не должен претендовать на то, что совершает дарение, поясняет Деррида, ссылаясь при этом, как мы уже видели, на категорию забвения в том смысле, что «забвение есть другое имя бытия»². Если бытие не есть бытийствующий, тогда его *нет* в смысле присутствующей вещи. Здесь бытие отсутствует и, в радикальном смысле, переходит

¹ По поводу этого различия я отсылаю к своему труду «Le Prix de la vérité» (Chap. VI. La logique de la dette).

² *Derrida J. Donner le temps*. P. 38.

в забвение. Объекта дарения не может быть. Здесь нечего ни дарить, ни, следовательно, возвращать.

Так что именно со стороны «субъекта» – дарителя дар не только не должен быть оплачен, но и сохраняться в памяти, удерживаться как символ пожертвования, как символическое вообще. Ведь символ непосредственно вовлекает в возврат¹.

Такой разрыв еще раз обосновывается сомнением по поводу корыстного обмена – *платить в ответ*, – оказывающим давление на жест дарителя (метафора платы должна браться здесь в буквальном смысле). Но что более существенно, так это *память* об отношении между действующими лицами дара, которая ставится под вопрос (ведь память весьма важна при образовании длительной социальной связи). В итоге, память вместо того, чтобы пониматься как хранительница времени, становится, по предположению, его бухгалтером; она – скряга: она удерживает, регистрирует долг. Пусть так: это истинно для торгового отношения и его строго определенных регистров, обеспечивающих – что необходимо – нормальное функционирование справедливости в договорном обмене благами. Но можно ли таким же образом описывать память о празднестве, которому, например, партнеры по «кольцу кула» (*kula ring*) с Меланезийских островов Тробриан² предаются поочередно во время морских путешествий? Браслеты и кольцо, которыми они обмениваются, сами по себе являются ценными, поскольку представляют носителей памяти об их циркуляции; они свидетельствуют об уважении, соединяющем людей и с той и с другой стороны, и о связанном с этим престиже.

Но помимо такой памяти Деррида ставит вопрос о символизме, понятом как простой условленный и статистический порядок, где позиции меняются местами. «Символическое открывает и формирует порядок обмена и долга, закон, или по-

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 38.*

² Речь идет о ритуальном сезонном обмене драгоценностями, осуществляемом путем морских экспедиций различными группами жителей этих островов, которые Б. Малиновский описал в труде «Аргонавты западной части Тихого океана» (*Malinowski B. Les Argonautes de Pacifique occidental. Paris: Gallimard, 1972; герм. 1989; русский перевод: Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004).*

рядок, циркуляции, где дар отвергается»¹. Эта идея настойчиво повторяется в работе «Дать время», чтобы зафиксировать закрытый и нормированный характер подношений, вершащихся по кругу, откуда нет выхода. На это можно возразить: Мосс никогда не говорил о символическом – понятие, созданное Лаканом, – он говорил о символизме как открытом процессе отношений, благодаря которому общество утверждается не просто как регулируемое функциональным порядком, но как конституируемое диспозицией ценностей, определяющих его как культуру, и всегда находящееся в процессе формирования: движение институтирующего в институтированном. Этот символический порядок следует понимать, прежде всего, как союз партнеров, связанных друг с другом дарованными вещами, который гарантирован с обеих сторон: *symbolon* – буквально то, что полагают вместе. Деррида говорит о символическом как о порядке и законе, как о порядке, основанном на вовлечении договорного типа, требующем *возврата*. Однако союз не есть договор: он даже противостоит ему. Союз есть рискованное решение соединить Я с Другим, собственный привычный мир – с неизвестным миром другого, две инаковости – в неуверенности относительно их будущего. Вот почему союз создает для себя символ вовлечения в такую дарованную вещь, которая для каждого партнера непременно свидетельствует об *обещании*, данном другому, о воле к единению. Это свидетельство о союзе представляет взятым вместе то, что является раздельным; этот жест взаимности ясно заявляет о своей противоположности тому, что присутствует в любой операции экономического толка.

Здесь можно также говорить о *жертвоприношении*, обвиненном в меркантильных переговорах с божеством или сведенном к устаревшему образу *аскетизма*. Не будет ничего удивительного в том, что на основе таких разных предположений и ложных интерпретаций Деррида утверждает:

По правде говоря, дар не должен появляться и означаться – сознательно или бессознательно – в качестве дара для дарующих, индивидуальных или коллективных субъектов. Отныне дар являет себя как дар со всем тем, что есть в его феномене, его смысле и его сути;

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 26.*

он будет вовлечен в символическую структуру – жертвенную или экономическую, которая устраняла бы дар в ритуальном круге дарения¹.

Такого рода утверждение блокирует апорию, поскольку вынуждает сказать: как только дар (понимаемый в качестве сугубо жертвенного жеста) являет себя (*по-явление* трактуется здесь в его феноменологической строгости), он *исчезает*, поскольку феноменально являет себя исключительно в режиме, определяемом как *символический, жертвенный, экономический* и в соответствии с фигурами этой подсчитываемой взаимности, которые им уготовил Деррида. В этом смысле дар как раз и есть «невозможное». Слово «дар» – Деррида отмечает его после других – во французском языке имеет двойственное значение: он одновременно означает и жест, и вещь. Следовало бы и то и другое поместить в сердцевину дарующего субъекта. Но возможно ли такое? Следующая аргументация исключает подобное: «Субъект как таковой никогда не дарит и не получает дара»². Почему? Потому что это означало бы, что субъект сводится к корреляту объекта, он был бы всего лишь одним из полюсов обмена благами. В своих первых работах Деррида сумел своеобразно и вдохновенно взломать панцирь прошлых убеждений относительно идентичности субъекта. В данном отношении «Письмо и различие» и «О грамматологии» сохранили способность к обновленному прочтению философских текстов; это надо иметь в виду, когда Деррида, говоря об обмене подарками, спрашивает, что это за «субъект, идентичный себе и осознающий свою идентичность, стремящийся даже с помощью жеста дарения создать собственное единство и заставить признать свою идентичность, чтобы она к нему возвращалась и чтобы ее вновь присваивать как свою собственность?» В предшествующих строках этого текста автор признает, что такой субъект может быть не только индивидом, но и «группой, сообществом, нацией, кланом или племенем»³; фактически он обращается к опасному понятию коллективного субъекта. Здесь не место пускаться в дебаты. Однако мы можем спросить себя: уместно ли предположить, что различные народности, о которых говорит Мосс, имели то

¹ *Derrida J. Donner le temps.* P. 38.

² *Ibid.* P. 39.

³ *Ibid.* P. 23.

же понятие субъекта, что и европейские философы XX века, наследники традиции, отмеченной именами Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Фрейда и некоторых других?

Существует обширная антропологическая литература, посвященная представлениям о личной идентичности в неевропейских культурах (см., в частности, текст Мосса о «Понятии личности»¹). Нельзя предполагать, будто у представителей других традиций существуют те же предпосылки, касающиеся связи между личной идентичностью и собственностью, что и у представителей нашей метафизической и юридической традиции. Это не исключает того, что такие аспекты могут быть там представлены; однако надо ли это еще подчеркивать и в интересующем нас вопросе оценивать их отношение с «данной вещью». В этом случае деконструктивистская стража, как представляется, утрачивает свою бдительность. Ведь Мосс, говоря о связи между даруемой вещью и дарителем, дает нам указания, поддерживающие совсем другое понимание отношений между личностями, отношений, не построенных на основе субъект-объектного отношения, а следующих модели сложной преемственности, выраженной такими словами: «В сущности, это смесь. Души смешивают с вещами; вещи – с душами. Соединяются жизни, и соединенные таким образом люди и вещи выходят каждый из своей среды и перемешиваются»². Можно дискутировать по поводу выбранного Моссом слова «душа». Термин «душа» может показаться обветшалым, однако на деле он весьма подходит для перевода традиционной точки зрения, согласно которой устанавливается непрерывность между человеческим миром и миром живых существ и артефактов. Мы прекрасно понимаем, что дарованная вещь неотделима от бытия дарующего (формулировка, которая, вместе с тем, является переводом). Так, Мосс пишет по поводу маори: «...связь посредством вещей – это связь душ, так как вещь сама обладает душой, происходит от души»³. Эта связь душ в значительной мере преодолевает модель субъекта, отсеченного от мира. Вот почему, когда Деррида пишет: «Если дар существует, то он

¹ См.: Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1983.

² Мосс М. Очерк о даре. С. 113.

³ Там же. С. 100.

не может иметь места между субъектами, обменивающимися объектами, вещами, символами. Вопрос о даре теперь будут искать до всякого отношения к субъекту, к “я” субъекта – сознательному или бессознательному»¹; можно предположить, что Деррида намеревался расхваливать, а не критиковать все то, что Мосс не переставал доказывать.

Как только *взаимный дар* оказывается сведенным к субъект-объектному отношению, Деррида может утверждать: «Один субъект никогда не подарит объект другому субъекту. Субъект и объект суть приостановленные следствия дара: остановки дара. Это – нулевая скорость или бесконечность круга². Если дар, лишь только он возник или означился как таковой, отменяется в экономической одиссее круга, то нет более “логики дара”; можно биться об заклад, что дискурс о даре становится невозможным: у него нет своего объекта, и он говорит совсем о другом»³. Снова эти формулировки выдают очевидность того, что церемониальные объекты, о которых Мосс говорит, касаясь традиционных обществ, суть некие обмены, эквивалентные операции, то есть возврат инвестиций; если дело обстоит именно так, то вполне законно утверждать, что «Очерк» Мосса «говорит обо всем, кроме дара»⁴. Скорее, это Деррида говорит обо всем, кроме дара, о

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 39.*

² Формулировка достаточно загадочная, которая, несомненно, имеет преимущественное право на сохранение. Фигура круга, которой Деррида предъявляет обвинение, – это фигура *kula ring*, о которой говорит Мосс, ссылаясь на описания Малиновским цикла церемониальных обменов на меланезийских островах Тробриан (См.: *Derrida J. Donner le temps. P. 18, 40, 47*). Кула-круг знаменательна тем, что она двойственна (Запад – Восток и обратно) и не останавливает своего хода; циклы всегда сложны и совершаются безостановочно, постоянно возобновляются, и это не потому, что они порождают долг, а просто потому, что вызовы, связанные с ценными дарованными или полученными благами, все время возрастают. Отметим вот что: как только мы вдаемся в детали наблюдаемых данных, слишком общие категории философской критики оказываются неэффективными, если не вредными; они нацелены на не существующий объект. Более того, сомнение по поводу обмена, фигуры круга не позволяет критически и эффективно осмыслить социальную практику, особенно если она сначала не была описана с точностью и не оценена в соответствии с определенными процедурами.

³ *Derrida J. Donner le temps. P. 39.*

⁴ *Ibid.*

котором пишет Мосс. Достигнув в своем сомнении по поводу взаимности такой степени радикализма, Деррида приходит к тому, что ставит под вопрос не только действующую практику дара (которая, как и обмен, подозревается в отрицании последнего), но и сам факт *желания, само намерение дарить*, что возвращает нас к переносу модели корыстного обмена внутрь «я»: «Простого намерения дарить, коль скоро оно содержит в себе интенциональный смысл дарения, достаточно, чтобы платить взамен. Простое осознание дара сразу же создает образ вознаграждения за благо и великодушие, образ дарующего сущего, который, воспринимая себя таким образом, признает себя зеркально циркулирующим в своего рода самопризнании и самоодобрении – в состоянии нарциссического великодушия»¹. В намерении дарить субъект является одновременно и дарителем, и получающим дар, он находится в состоянии кровосмесительного обмена с самим собой. Тогда возникает вопрос: «Чем будет дар, выполняющий условие дара, а именно не являющий себя даром, не существующий, не означающий себя как дар, не желающий говорить о себе как о даре? Дар без желания, не называющий себя даром, не значащий как дар, дар без желания дарить? Почему мы все еще будем называть это даром?»² В самом деле, почему? Наше сомнение не менее сильно, чем у Деррида (который метит в телеологию интенции), но по прямо противоположным причинам: поставленная здесь проблема существует только в силу полного недоразумения, касающегося взаимного дара, или, точнее, непонимания того факта, что дар – как это было у Аристотеля – выражает себя множественным образом. Следовательно, важно не смешивать церемониальный дар, который должен быть взаимным (и это тем более, что он не является корыстным обменом), и односторонний великодушный дар, который не должен ожидать никакого дара в ответ (даже если он не запрещает чувство, а именно – выражение великодушия). Однако делать из этого – не говоря об этом или не зная этого – критерий оценки всех модальностей дара, и особенно модальностей ритуального дара, было бы эпистемологической ошибкой, которая искажает все рассуждение. Ведь пришлось

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 38.*

² *Ibid. P. 42–43.*

бы отказаться от всего содержания отношений, порождающих ритуальный дар, нацеленный на создание общества, как если бы Мосс ценю отказ от реального положения дел вынужден был признать, что не только не существовало никакого дара, но никакая связь не складывалась между партнерами по дару и не была объектом желаниа.

4. *Даруемая вещь*. Кажется очевидным, что если понимать дар – тот, который практикуется в наблюдаемой феноменальности, – как корыстный обмен, тогда даруемая вещь не может приноситься *в дар*; она – всего лишь внешняя вещь, эта объективная *res*, которую определяет договор в римском праве. Если бы церемониальное отношение дара состояло в простом перемещении блага от одного партнера к другому, утверждение о даре было бы противоречивым. Но Мосс как раз говорит совсем другое о даруемой вещи, а именно то, что она чего-то стоит только потому, что даритель внедряет в нее *себя самого*, поскольку она является частью его бытия: «...одаривая, отдают *себя*, а отдают *себя* потому, что именно *себя* со своим имуществом “должны” другим»¹. Таким образом, предусматривается вовлечение «я». Пойдем дальше: даруемая вещь, как таковая, желанна не как благо, а как *залог*, как заместитель дарующего. Она есть средство – символ – союза или договора; она есть знак ценности дарующей группы; она – носительница престижа и подтверждение установившей связи. Ее наивысшим выражением является бракосочетание, которое, следуя правилу экзогамии, переходит во взаимосвязанную группу; экзогамия, как пишет Леви-Строс, «по существу и есть правило дара»².

Этот обмен и это включение Я в ритуальные дары ни в коем случае не рассматриваются совместно с предложением собственности или с присвоением. Замечания Деррида по поводу понятия «братъ» являются в этом плане разоблачающими. Они опираются на анализы Бенвениста³. На деле последний отмечает, что «*dâ*» на хеттском языке или «*a-dâ*» на старопиранском (соответствующем латинскому «*da*») означает как

¹ Мосс М. Очерк о даре. С. 168.

² Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris, 1969. P. 552.

³ Benveniste É. Vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris: Minuit, 1969. T. II. Chap. V. Donner, prendre, recevoir.

«давать», так и «получать» или даже «брать» (в современном французском языке его находят эквивалентным слову «louer», отдавать в наем, которое может отсылать как к собственнику, так и к лицу, отдающему в наем)¹. Прежде чем вернуться к тому, на что эти данные вдохновляют Деррида, отметим, что взаимная обратимость жестов «давать» и «получать» прекрасно иллюстрирует ту обратимость, которую Мосс выявляет с помощью трех нераздельно связанных друг с другом жестов. Ведь давать – в порядке взаимности – это значит всегда быть готовым получать, а зачастую и давать в ответ. Короче говоря, в спирали обменов – в постоянно перемещающемся циркулирующем движении – позиция дающего и позиция получающего не перестают чередоваться и тем самым вовлекать время как новое начало в отношении и как его возобновление. Однако не это интересует Деррида. Сводя «получать» (о котором говорит Мосс) к чистому и простому «брать», к жесту схватывания, присвоения, он усугубляет сомнение в отношении дара, граничащего с хищничеством. Вот как по поводу текста Мосса высказывается Деррида, используя целый набор произвольно выбранных эквивалентов:

«Очерк о даре» сам себя усложняет и пользуется своей внутренней усложненностью: считаясь очерком о даре, он вместе с тем является очерком о взятии. Хотя он подает себя как очерк о даре, на деле он являет себя как очерк о взятии. Или еще: хотя он и называется очерком о даре, на деле, по существу, он представляет собой очерк о взятии. Мы не знаем, можно ли его принимать либо за то, за что он сам себя принимает и выдает, либо за то, за что он выдает себя с тех пор, как заставляет думать или считать, что «давать» должно быть равнозначным «брать». Это не должно означать, что «принимать себя за» и «выдавать себя за» есть одно и то же².

Удивленный (*sur-pris*) читатель сам решит, принимать ли все это или отбросить. Его выбор определит то, что дается...

¹ В предшествующем исследовании (1951) Бенвенист говорит более определенно: «Автор замечает, что английское «take» может обозначать как «брать», так и «принести»; также происходит и со старонемецким «nehmen». По поводу этих жестов Бенвенист говорит о *полярности*, ее значение предстанет перед нами наилучшим образом (гл. II) в разъяснении, которое может дать понятие триады у Пирса.

² *Derrida J. Donner le temps. P. 108–109.*

Однако следует признать и признать с сожалением: прочтение текста Мосса, которое предлагает Деррида, ошибочно с точки зрения объекта. Очевидно, что Деррида сначала имеет дело с фрагментом о данности бытия – с хайдеггеровским «Es gibt»/«ça donne», – а потом *de facto* берет за эталон форму дара, которая, без сомнения, восхитительна: безусловный жертвенный дар. Если бы эта форма дара была единственно существующей или бесспорно законной, критика, адресуемая Моссу, была бы приемлемой. Но в данном случае это не так. Недопустимо скрыто осуществлять жертвенный дар, следуя норме отсылки практик дара, говорящих об одном весьма своеобразном жанре и нацеливающих на точные социальные действия, которые важно уметь оценивать. Именно это нам необходимо вскоре выяснить, чтобы в наших, безусловно строгих, исследованиях опираться на анализ «Очерка» Мосса, проделанный Деррида. Он говорит в адрес Мосса: «Его “Очерк о даре” все больше и больше походит на опыт не о даре, а о слове “дар”»¹. Теперь нам представляется, что это суждение выносит приговор прежде всего тому, кто его высказывает.

Не должно быть никакого сомнения в том, что вместе с таким текстом Мосса, который предполагает точные знания и весьма разработанные методы анализа, самое лучшее, что может сделать философ, так это осведомиться о той области, в которой работал обсуждаемый здесь автор, оценить состояние знаний на момент опубликования рассматриваемых текстов и установить, в какой мере этот текст предложил и все еще предлагает новый подход к обсуждаемым вопросам и даже перестраивает само исследовательское поле. Именно о таком открытии – и исключительно о таком – можно говорить, касаясь «Очерка о даре». Возражения должны быть направлены, в первую очередь, против выдвинутых аргументов и предоставленных данных. Подвергать критике язык автора, не учитывая, в конечном счете, существа доказательств, значит допустить ошибку в выборе дисциплины. Разумеется, такой язык не является безгрешным. Бесспорно, большинство выражений Мосса следует все еще стойким предрассудкам, как в том случае, когда он говорит о некоторых формах обмена дарами, о «благородной коммерции», о «ростовщическом» оброке и даже о «договоре». Однако такие

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 77.*

огрехи в выражениях должны быть соотнесены с целостным видением «Очерка», который прежде всего нацелен на то, чтобы доказать, что ритуальные обмены были не коммерческими, а представляли собой действия, вовлекавшие всю группу в процедуру, предусматривавшую создание союзов, достижение авторитета, уважение партнеров, порой стремясь горделиво бросить им вызов, и, что главное, упрочение совместной жизни. Деррида никогда не дискутирует по этому поводу, более того, он не анализирует ни документацию, составленную Моссом, ни серьезные антропологические исследования XX века на этот счет. Утверждение, что Мосс в своем «Очерке» «говорит обо всем, кроме дара», потому что дар, по поводу которого он здесь рассуждает, должен быть и является взаимным, в итоге заставляет бросить упрек его автору и посоветовать корректно вести свою научную работу наблюдателя и составителя описаний; это значит, что следует различать самоотверженный дар как истину явно взаимного дара. Более того, это заставляет сказать: эти общества должны были быть другими, чем те, какими они были.

Чтобы ограничить сформулированные здесь критические позиции, можно, конечно, напомнить, что Деррида никоим образом не претендовал на то, чтобы встать на платформу социальной антропологии. Он сам говорит об этом вполне ясно: «Мы категорически отбрасываем здесь данную традицию»¹. Такое решение вполне законно, однако при одном очевидном условии: не претендовать одновременно на вторжение в сферу компетенции, от которой, как считается, ты отказался, данными и понятиями которой не владеешь. Деррида смог вторгнуться в эту сферу, перемещая и переворачивая ее и выказывая согласие совсем с другой этнологией – этнологией Леви-Строса, следуя замечаниям, которые тот развивал при написании «Печальных тропиков»: «Частенько видишь, как описательная практика “гуманитарных наук” перемешивает в самом *обольстительном* (во всех смыслах этого слова) смешении эмпирическое исследование, индуктивную гипотезу и сущностную интуицию, не предпринимая никаких предосторожностей по части происхождения и функции выдвинутых предложений»². Это замечание – через внушительную переработку – может стать серьезной точкой согласия.

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 25.*

² *Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 163.*

В качестве заключения: взаимность, великодушие, гостеприимство

Скажем напрямик: апория, которую Деррида представил, формулируя ее в качестве радикального возражения описанию Моссом ритуального дара, основана на значительном недоразумении, связанном с постоянным сомнением по поводу идеи взаимности. Последняя всегда сводится к корыстному движению возврата к себе, в то время как в случае с церемониальным даром взаимность принадлежит логике ответа горделивого и великодушного. Она необходимо отличается от одностороннего самоотверженного отношения: она его не исключает, но оно не является ее мерой. *Следовательно, требование безвозмездности никоим образом не отменяет требования взаимности.* Это – два различных порядка отношений, поскольку при безвозмездности взаимность сама является отношением. В самом великодушном жесте, в самом безусловном, самом смиренном и тайном присутствует другой, и его не может не быть.

Работу «Дать время» принято считать загроможденной неубедительными и неуместными противопоставлениями позиции Мосса. Тогда можно было бы принять апорию чистого дара – ведь такое требование прекрасно, – не связывая ее с этими ложными дебатами. Может быть, Деррида это понял и сумел миновать ловушки в интенсивном обдумывании, которое он предпринял в 1995 году в работе «Дать смерть», опираясь на Паточку, Левинаса, Хайдеггера, Кьеркегора. Речь идет о том, чтобы мыслить на острие, наиболее рискованно, наиболее открыто, наиболее «безрассудно», подчиняясь требованию нужды и лица другого, имени Совсем другого или того, кто дарит себя в смерти другого и дает мне мою собственную смерть. Это размышление затрагивает также запрет Моисея на убийство, отказ от мести и, в конечном счете, евангельское предписание, требующее отвечать на агрессию ненасилием, и особенно наказ, абсолютно «не-человеческий» в своей радикальности: «Любите врагов ваших!» (Мф. 5:44). Деррида, вопреки Карлу Шмитту, справедливо подчеркивает, что враг, о котором идет речь, это не враг другого этноса (*inimicus*), а публичный враг другой нации (*hostis*)¹. Между тем в этих исследованиях Деррида снова высказывает свое прежнее сомнение

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 140 sq.*

по поводу взаимности, любого «экономического» устранения великодушного жеста в точке соприкосновения с отказом. Он комментирует фрагменты из Евангелия от Матфея, ссылаясь на абсолютную безвозмездность: «... пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф. 6:3), но остерегается цитировать соседний стих, напоминающий античное Золотое правило: «Относись к другому так, как хочешь, чтобы он относился к тебе». Очевидно, что налицо повод нарушить рефлексивность философа. Ведь во фрагментах от Матфея, призывающих к сдержанному (вплоть до тайного) дару, говорится также: «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6:4). Таково воздаяние, такова «плата» за праведность. Данный нюанс ускользает от Деррида, и он чувствует себя обязанным противостоять затруднению. Он делает это, прибегая к таким словам: «Следует различать два вида платы: одна – это жалованье, обмен эквивалентами, циркулирующая экономика; другая – абсолютная прибавочная стоимость, отличающаяся от ставок и инвестиций; эти экономики, как видно, разнородны»¹. Такой диалектический обход трудности – путем разделения надвое одного понятия и переворачивания его – процедура известная, одинаково искусная и малоубедительная. Она *опасна* во всех отношениях, особенно если иметь в виду убедительность. С самого начала дебатов надо было ставить проблему иначе.

То же можно было бы сказать и по поводу такой формы великодушного дара, каковой является гостеприимство, которое Деррида предлагает рассмотреть в новой радикальной формулировке как «абсолютное гостеприимство»²: по ту сторону позитивного права и любой компенсации, по ту сторону любой возможной идентификации чужого принимают у себя. Здесь, в безусловной открытости, рождается еще одна апория, которую он называет законом гостеприимства перед лицом формальных или неформальных традиций взаимности, признаваемых конкретными законами гостеприимства³. Однако здесь апория превращается в антиномию: «... антиномия неразрешимая, не поддающаяся диалектизации»⁴ между «безусловным законом» и определенными, «конкретными законами». Первый остался бы «абстрактным, утопическим, иллюзорным» без вторых, «ко-

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 143.*

² *Derrida J. De l'hospitalité. Paris, 1997. P. 33.*

³ *Ibid. P. 73 sq.*

⁴ *Ibid. P. 73.*

торые, однако, его отрицают, во всяком случае угрожают ему, порой искажают и извращают»¹. Эта антиномичность нормы и позитивного права не нова: это – *топос*, который Деррида изощренно драматизирует. Взаимность, наконец, получает здесь свой шанс в эмпирии практик. Достаточно ли этого для того, чтобы мыслить ее в полную меру? Это было бы так, если бы такая эмпирия понималась исходя из нее самой, а не просто-напросто из функции разрыва. Что говорит она нам об отличии от взаимности? В данном случае надо бы провести расследование. Кое-что здесь действительно ошибочно. Весь вопрос заключается в том, чтобы мыслить присутствие другого – его необходимую реакцию на отношение дара, – без чего само это отношение отрицается. Тогда мы в лучшем случае производим машину с холостым ходом. Великодушие не есть взаимность, это понятно, но последняя тем самым не противостоит ему и не является его отрицанием. Короче говоря, великодушие не есть эталон, каким должна измеряться взаимность. Понимание легитимности одной ничуть не умаляет легитимности другой. Обе определяют различные требования в разных *порядках*. Послушаем на этот счет Паскаля. Можно держать пари, что Деррида это понял бы, если бы ему дали возможность держать *ответ*². Так что предоставим ему *последнее слово*, которое лучше всего подводит итог тому, что не удалось завершить ему и что воодушевляет нас: «Можно сказать, что если бы в один прекрасный день дар был понят как таковой, то дар, предназначенный для признания, тотчас бы сам себя аннулировал. Дар – это тайна себя самого, это *сама* тайна. Тайна – вот последнее слово дара, который есть последнее слово тайны»³.

¹ *Derrida J. De l'hospitalité* P. 75. «Эта извращенность существенна, неустранима, а также и необходима. Цена этого – совершенство законов. И, следовательно, их историчность. Соответственно, обусловленные законы перестают быть законами гостеприимства, если они не руководствуются, не вдохновляются и даже не требуются безусловным законом гостеприимства. Эти два режима закона – определенный закон и законы вообще – одновременно и противоречат друг другу, антиномичны друг другу и неотделимы друг от друга. Они включены друг в друга и исключают друг друга одновременно» (*ibid*).

² Это замечание прежде всего означает приветствие отношения, которое всегда было сердечным; но особенно оно выражает сожаление по поводу несостоявшегося диалога. В письме Деррида по поводу работы «Дать время» я пытался прояснить оговорки, сформулированные в кратком замечании в «Цене истины». Это письмо в действительности не было отослано из-за болезни, а потом и смерти того, кому оно предназначалось. Оно было зачитано в Нью-Йорке осенью 2005 года в ходе почитания памяти Деррида.

³ *Derrida J. Donner la mort*. P. 36.

Суждения I. Церемониальный дар: союз и признание

Вообще говоря, тот факт, что рассуждение о даре отсылает к воскрешению в памяти передачи блага другому без ожидания жеста, сопоставимого с ответным даром, признан без критических дискуссий, как если бы речь шла о всеобщей очевидности. Почти все авторы исследований и размышлений о даре, даже самых замысловатых, как представляется, считают себя обязанными сходиться на этом здравом определении. Мы окружены атмосферой изначальной самоотверженности и ссылаемся на нее с восхищением, вызванным тем, что считается восхитительным само по себе. Эта хвала вызывает некоторое смущение. Она может сопровождаться греховным морализмом и доходить до прямо противоположного – до насмешки над этой необоснованностью и до обнаружения за любым великодушным жестом скрытого эгоизма, постыдного ожидания возврата того, что было вложено. Недоверие, которое, однако, не ведет к критике.

Редко философы приступают к вопросу о даре, не обращаясь к «Очерку о даре» Мосса. Достоинством этой, будто бы обязательной, ссылки, как представляется, является ее способность сообщить абстрактной рефлексии гарантию объективности, какой обладают дисциплины, пользующиеся испытанными методами. Может быть, таким образом пытаются неявно отнести вопрос о даре на расстояние – одновременно пространственное (культурное разнообразие изучаемых практик) и временное (свидетельства, пришедшие из истоков). Такого рода попытки сами по себе достойны уважения. Их недостатком является порой обобщенный характер. Ведь зачастую удовлетворяются ссылкой на *потлач*; случается, что распространяют ссылку на обмены *кула* на Тробрианских островах или на *хау* маори. Обращение к этим трем знаменитым случаям, проанализированным Моссом, у многих

комментаторов старой традиции остается *образцом*, которым они требуют подтверждать уже находящиеся в наличии теории.

Можно только удивляться такой манере действовать. Антропологическое знание – будем иметь в виду то, которое разработано, опираясь на этнографические исследования, – требует от добывших его или ценящих его точности в работе с документами и строгости применяемого метода не меньших, чем в науках о природе. Социальные науки, даже если они в большинстве своем остаются интерпретирующими, не допускают неопределенностей и общих мест ничуть не меньше, чем так называемые точные науки. Следовательно, философия по интересующим нас вопросам может обращаться к средствам и достижениям антропологического знания, только усваивая предварительную информацию представителей этой дисциплины относительно изученных данных и оценки предложенных подходов. Первым шагом будет оценка революции, совершенной Моссом¹, пересмотр некоторых его разработок и гипотез, выяснение препятствий и в итоге предложение иных решений с учетом многочисленных работ, осуществленных в течение почти столетия. Многие исследователи уже включились в решение этой задачи².

Чтобы не повторять здесь уже предпринятых ранее доказательств³, работа будет прежде всего нацелена на добывание аргументов, наиболее подходящих для выявления фундаментальных черт церемониального дара и выяснения его конечной цели. Это усилие должно позволить нам вооружиться новыми

¹ О размышлениях Мосса см.: *Karsenti B. Mauss. L'homme total. Paris, 1997.*

² Приведем в хронологическом порядке некоторые работы собственно этнологического характера второй половины XX века: *Strathern A. The Rope of Moka: Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea. Cambridge, 1971; Sahlin M. Âge de pierre, âge d'abondance (Stone Age Economics. Chicago, 1974). Paris, 1976; Rubel P., Rosman F. Your Own Pigs You May not Eat: A Comparative Study of New Guinea Societies. Chicago, 1978; Lemonnier P. Guerres et festins. Paix, échange et compétition dans les High Lands de Nouvelle-Guinée. Paris, 1980; Iteanu A. La Ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaïwa. Paris, 1983; Strathern M. The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley, 1988; Weiner A. Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping-while-Giving. Berkeley, 1992; Testart A. Les Dons et les Dieux. Paris, 1993; Godelier M. L'Enigme du don. Paris, 1996.*

³ См.: *Hénaff M. Le Prix de la vérité.*

критическими средствами и вернуться к рассмотрению подходов, которые предложили нам различные философские учения.

Мосс, или Дар как целостный социальный феномен

Марселю Моссу мы прежде всего обязаны тем, что, опираясь на этнографические документы, ставшие доступными в начале XX века, и связывая их с древними литературными свидетельствами: индейскими, римскими, кельтскими, скандинавскими и германскими, он сумел поставить в эпистемологическом плане *проблему* ритуального дара (который он называет «архаическим»). Мосс не первым заинтересовался этим явлением, но он первым систематически сгруппировал данные и выявил модель, в соответствии с которой обмен дарами предстает в качестве преимущественно социального факта. Мосс даже квалифицировал его как «целостный социальный факт» (это будет предметом дискуссии). В массе данных, которые он собрал по ходу чтения, появляются три совокупности, каждая из которых характеризуется каким-либо одним термином, находящимся в употреблении у рассматриваемых народностей. Эти термины стали своего рода практическими эмблемами – либо явно воспринимаемыми, либо просто вероятными. Попробуем извлечь из них главные черты и критически оценить их.

Три канонических примера: кула, потлач, хау

Разработкой своей проблематики Мосс во многом обязан труду Малиновского «Аргонавты западной части Тихого океана»¹, в котором рассматриваются значительные циклы обмена дарами (*кула*) на островах Тробриан архипелага Меланезии. Эта деятельность составляет сердцевину туземной социальной жизни: недели и даже месяцы отводились подготовке лодок и сбору ценных благ (*ваугуа*), которым должны были покро-

¹ *Malinowski B. Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922). Paris, 1969 (Русский перевод: *Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана*. М., 2004).

вительствовать многочисленным магическим церемониям (поскольку эти подарки составляли часть «я» и эта часть должна быть передана их получателю). Самыми значимыми благами были браслеты, которые циркулировали с Запада на Восток, и кольцо, которые циркулировали в обратном направлении; одни, мужские, подносились женщинами; другие, женские, подносились мужчинами; говорили, что они искали друг друга, чтобы встретиться в этом двойном движении. Когда флотилия причаливала к берегу, помогающиеся *кула* раскладывали на пляже полудрагоценные предметы в качестве предварительных даров (*opening gifts*), предназначенных для прельщения партнеров по *кула*. Те, кто их принимал, были готовы к продолжению. В течение нескольких дней в праздничной атмосфере начинался главный обмен: браслетами и кольцом. Когда церемонии завершались, мореплаватели со своими новыми дарами отправлялись на следующий остров, чтобы приступить к другим обменам. Так, благодаря обмениваемым *ваигуа* плелась сеть связей, и *ваигуа* зачастую почитались и признавались прекрасными, даримыми от собственного имени. Их ценность, между тем, заключалась не в том, что они были изготовлены из редких камней или раковин, а в том, кому они принадлежали; они хранили память о передаваемых связях. Следовательно, они противостояли любому торговому обмену (который, как увидим, практиковался путешественниками довольно долго, но весьма отличным образом). Что было целью обменов *кула*? Это надо будет выяснить.

Второй пример, который Мосс приводит, это пример с агонистическим обменом, называемым потлачем, распространенным у туземного населения северо-восточной Америки и описанным Францем Боасом в конце XIX века: вождь от имени своей группы назначает праздник в честь другого вождя, называемого одновременно партнером, которого угощают, и соперником, которому бросают вызов. Значимость предлагаемых подарков (медные предметы, украшенные геральдикой; тканые одеяла; меха; пища) состоит в том, что на них бывает трудно ответить. Наивысшие почести и престиж достаются дарующему за чрезмерные дары. Однако это не наделяет его большей властью. Как представляется, превосходство в полученной славе является существенной целью такого символического соперничества. Вызов дерзкий, поскольку для партнеров само

собой разумеется, что на него надо непременно ответить. Здесь важно внести некоторые коррективы – как в описание Мосса, так и во вдохновившие его описания Боаса. В самом деле, как показали недавние исследования¹, некоторые экстравагантные стороны такого рода провокаций с помощью даров связаны с особым контекстом, превалировавшим у этих народов в конце XIX века. Прежде всего запрет на войну со стороны правительств Канады и США переносил существо соперничества на *потлач*; обогащение туземцев путем торговли с иностранными рынками способствовало значительному возрастанию качества вступивших в игру благ. Наконец демографический упадок заставлял завоевывать число престижных позиций, что обостряло соперничество в этой сфере. Следовательно, надо было ограничить значение этого «сумасбродного *потлача*», из которого порой делали чрезмерные выводы по поводу агонистического дара.

Обязательный характер ответа кажется особенно важным в третьем примере – примере с *хау*. Это вытекает из исследования, проведенного Элсдоном Бестом (Elsdon Best) в начале XX века у маори Новой Зеландии. Вот что объясняет местный мудрец по имени Ранаипири: если *A* делает подарок *B*, который передаривает его *C*, то, когда *B* получит подарок от *C*, он должен будет предложить его *A*; или даже *C* должен будет сделать подарок непосредственно *A*, в ответ на который он получил от *B*. Объяснение совершенно понятно: движение взаимности должно вернуться в свою начальную точку, если оно включает в себя передачу через нескольких партнеров. Таков смысл даруемой вещи, называемой *хау*. Существование третьего партнера осталось для Мосса непонятным, он был даже бесполезным для него. Однако вторжение этого третьего лица составляет существенный момент демонстрации туземной мудрости. Взаимность, на деле, не является только двойственной, она проходит сквозь весь ряд получающих дары (как в случае с обменом в экзогамных кругооборотах, называемых «расширенным» обменом²); возвращается не сама

¹ См.: Barnett H.G. The Nature of the Potlatch // American Anthropologist. 1938. № 40; Codere H. Fighting with Property. A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare 1792–1930. N.Y., 1950; Mauzé M. Boas, les Kwakiutl et le potlatch: éléments pour une réévaluation // L'Homme. 1986. Vol. XXVI. № 4.

² Более детальное обсуждение этого вопроса см. в гл. VII.

вещь – именно жест дарения и ответа на дар должен повторяться во всей цепочке передачи. Почему так происходит? Мосс лишь констатирует это и сообщает о туземных верованиях, не пытаясь привести убедительный довод. Итак, *хау* рождается в туземном дискурсе как смысл взаимности. Именно это мы должны сделать более понятным.

Гипотезы Мосса

Прежде всего Мосс определяет процедуры обмена дарами как «целостный социальный факт». Под этим он понимает явление, включающее и интегрирующее в себе все составляющие коллективной жизни: религиозную, политическую, экономическую, этическую, эстетическую и другие. По меньшей мере именно так мы можем говорить о нем в наших категориях. Но главное не в этом. Данный факт следует понимать как господствующий, вокруг которого организуется все другое, и как таковой он, в итоге, дает обществу основу для того, чтобы быть целостным. Итак, существуют два связанных друг с другом измерения: одно – социологическое, интеграция различных видов деятельности группы; другое – культурное, повышение престижа одной из групп. Отсюда наш вопрос: что в современном обществе становится столь же существенным фактом? Либо он исчез, либо то, что конституировало его направление, смогло существовать в иных формах, но в каких?

Далее, Мосс настаивает на том, что процедура обмена включает в себя три обязательных и связанных друг с другом момента: давать, получать и давать в ответ. Характер обязательности кажется ему наиболее загадочным, и он лишь касается его, не объясняя. Можно ли предложить удовлетворительное толкование?

Мосс также прекрасно понимает, что этот обмен не имеет ничего общего с торговлей: он даже отмечает, следуя здесь Малиновскому по поводу знаменитого круговращения *кула* на островах Тробриан, что интересующий его обмен предусматривает строгую эквивалентность и считается прямой противоположностью *кула* во многих других местах и с другими партнерами: *гимвали*. Обмен дарами и торговый обмен сосуществуют: они вытекают из двух различных сфер. Как

понять, что *обязательный* ответ на полученный дар не является корыстным? Отметим еще раз, что Мосс в своих определениях порой неуклюж: он говорит о «благородной коммерции», платеже, кредите, договоре, экономике дара, и его видение зачастую остается эволюционистским. Тем не менее он постоянно подчеркивает, что эти обмены не преследуют выгоды¹.

Последняя значительная черта: Мосс настаивает на том, что во время такого публичного обмена ценными благами именно «я-сам» был даром; именно «я» дарителя буквально передавалось другому в даруемых благах («Одаривая, отдают себя, и отдают себя потому, что именно себя со своим имуществом должны другим»²). Что означает это присутствие дарителя в даруемой вещи? Идет ли речь о суеверии, которое следует оставить без внимания, или об обмене, придающем ценность уникальному отношению между партнерами через третью вещь, предложенную и полученную, отношению, которого не существует в случае с продаваемой вещью?

Церемониальный дар не принадлежит ни экономическому, ни моральному, ни юридическому порядку

То, что находится в центре внимания в обсуждаемых Моссом фактах, так это динамичная связь между партнерами, достигнутый и согласованный публичный престиж, заключенный союз. Принимая и продолжая его традицию, можно утверждать, что ритуальный дар одинаково располагается как

¹ Алан Тестар (Alain Testart) в книге «Критики дара. Исследования обращения товара» (Critiques du don. Études sur la circulation marchande. Paris, 2007) предложил переоценку трех канонических примеров, представленных Моссом. Вопреки многостороннему рассмотрению деталей, его подход в целом, как нам кажется, идет по ложному пути там, где он считает само собой разумеющимся, что понятие обмена прежде всего означает торговый обмен (он не видит того, что Мосс под этим термином подразумевает агонистическую взаимность) и что отношение дара есть перемещение благ. На это следует возразить, что ритуальный дар сначала был не перемещением – будь он даже бескорыстным, – а процедурой публичного признания при помощи этих благ. Мы столкнемся с данными трудностями в труде Ф. Атане «Естественная история дара» (Athané F. Une histoire naturelle du don. Paris, 2011).

² Мосс М. Очерк о даре. С. 168.

вне выгодного обмена, так и вне милосердного великодушия и отношения договорного типа.

Многие наблюдатели попытались дать экономическое толкование обмену дарами, представляя его как обычный обмен или как коммерцию. Боас считал, что *потлач* – это некая коммерческая форма архаического типа, близкая кредиту¹. Сходные позиции мы находим даже у таких здравомыслящих и информированных теоретиков, как Макс Вебер² и Карл Полань³. Малиновский не комментирует это заблуждение и настаивает на различии между *кула* и *гимвали* (что прекрасно отметил Мосс). Разумеется, обмен *кула* предполагает экономику; тробрианцы не в большей мере, чем мы, живут подарками. Они производят пищу, артефакты и должны создавать ценные предметы. Они, как и всюду, в повседневной жизни практикуют обмен благами потребления. Утверждение об *экономике дара* может, однако, сбить с пути, но следует понимать, что обычная экономическая деятельность ориентирована в сторону господствующего социального факта, в котором выражается и перевозносится жизнь группы: обмен *кула* сам по себе не имеет экономической природы. Его главная функция состоит в том, чтобы связывать группы через сеть партнерства. В моменты праздников речь идет не о том, чтобы предлагать и получать блага потребления, а о том, чтобы обрести публичные признания и свидетельства о желании, нацеленном на обеспечение общей жизни.

Эти ритуальные обмены, тем не менее, не имеют моральной природы: их целью не является показать себя ни добрыми, ни даже солидарными. Речь не идет и о взаимопомощи.

¹ Именно об этом Мосс сообщает в одном пространном примечании в «Очерке» (С. 138–139). Он справедливо поддерживает идею замены терминов «долг», «оплата», «погашение», «заем», употребляемых Боасом, на «сделанные подарки» и «ответные подарки».

² См.: Weber M. Histoire économique. Paris, 1991 (Русский перевод: Вебер М. История хозяйства. М., 2001).

³ См.: Polany K. La Grande Transformation. Paris, 1983. Этот труд, предлагающий, в общем, новаторское использование этнографических данных, представляет систему обменов *кула* – о чем можно сожалеть – как обширную международную сеть циркуляции торговых благ: «Мы говорим о хорошей коммерции, в то время как в ней нет никакой прибыли, выражается ли она в деньгах или в естественных предметах, а все мероприятия полностью регулируются этикетом и магией. И тем не менее это коммерция» (Р. 78).

Церемониальные блага являются не благами для выживания, предназначенными тем, кто терпит нужду, а благами ценными, выступающими символами союза, залогом обязательства вовлеченности дарующих. Заключенный или возобновленный союз касается публичной жизни группы (каким, например, является экзогамный союз); в этом состоит его политический характер. Такие обмены создают согласие и освящают доверие; ничто тогда не мешает выражению сострадания и солидарности в трудные периоды. Если в этих обменах существует мораль, она касается, прежде всего, афишируемой верности и чести в деле союзничества, а не в жертвенном намерении. В противовес этим коллективным практикам милосердный акт восхитителен в силу своей сдержанности: согласно гипотезе, он не ждет ответа, так же как филантропическое действие — компенсации. Напротив, жест церемониального дара должен быть *публичным*, имеющим в виду всех: он охватывает всю группу, он свидетельствует о престиже дарителя; поскольку он нацелен на союз, он требует ответа: он родился, чтобы его возвратили. Союз по необходимости взаимен. Вовлечение одного предполагает вовлечение другого. Однако следует со всей серьезностью рассмотреть существование фундаментально различных типов даров.

Наконец, церемониальный дар не является юридическим в том смысле, в каком может существовать договорное отношение. Жорж Дави, последователь Мосса, в работе «Проклятая вера» (*La Foi jurée*)¹ предложил рассматривать *потлач* как архаическую форму договора. Мосс не последовал здесь за ним, хотя в «Очерке» он употребляет слово «договор» в широком смысле слова. Собственно договорное обязательство ограничено во времени: оно определяет приемлемое по качеству и количеству требование, касающееся обмениваемых предметов, и представляет собой юридически принудительное обязательство, предусматривающее санкции (штрафы, тюрьму). Договор имеет в виду строгое равенство и взаимную выгоду партнеров; последние формально связаны в качестве агентов, подчиняющихся закону, а не в качестве субъектов, субстанциально вовлеченных в их собственное бытие. Дар,

¹ См.: Davy G. *La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat.* Paris, 1922.

напротив, предстает обязательным, если только он содержит в себе престиж, честь, как и само «я» дарителя, и выходит за рамки любого уравнительного подсчета. Дар и договор суть два антитетических концепта¹.

Три категории дара

Прежде чем продолжить, важно сосредоточиться на недифференцированном употреблении, касающемся главным образом термина «дар». Уже отмечалось, что основная причина ложных дебатов имеет отношение к единообразной трактовке глубинно различных форм дара – к эпистемологическому заблуждению, следствия которого, касающиеся целых сфер социальной философии и антропологии обменов, могут быть более значительными, чем это представляется.

Когда задаются вопросом, что значит дарить, надеются получить в ответ пространное определение, подходящее для всех случаев, которое звучит приблизительно так: дарить – значит бескорыстно следовать благу или оказывать услугу, не ожидая и не гарантируя возвратного деяния. Это определение кажется само собой разумеющимся, но сохранение его в качестве критерия оценки для любой формы дара может вести к самым серьезным недоразумениям, даже к бессмыслице, поскольку ритуальный дар представляет собой как раз императивное обязательство возвратного дарения. Однако следует признать, что чистая самоотверженность, которую помещают в сердцевину понятия дара, не является в данном случае уместной и не может удерживаться в качестве общего определения. Решение, наиболее часто принимаемое перед лицом этого затруднения, таково: отодвинуть ритуальный дар к границе стандартного определения, назвав его «архаическим», и увидеть в требовании взаимности, которое оно включает в себя, ожидание преимущества (или выгоды), которое было бы следом этой архаики. Поступая так, тем самым незаметно оперируют суждением, проводящим различие между «истинным даром» (по предположению, самоотверженным и безус-

¹ Этот пункт будет детально рассмотрен в Суждениях II, касающихся договорной взаимности.

ловным) и его нечистыми образами, опознаваемыми через их разрыв с нормой. В противоположность этому и с целью спасти такой дар от «архаичности» можно предаться казуистическим рассмотрением двусмысленности термина «интерес», чтобы парадоксальным образом связать его с термином «дар». Тогда скажут, что дар на другом уровне отношений остается связанным с выгодой, обращенной к «я». Это означает ловко избежать проблемы взаимности, свойственной церемониальному дару. Было бы более плодотворным рассмотреть реальную разнородность моделей дара, чем претендовать на то, чтобы придать единую норму слишком разнообразным практикам. Предложенный здесь аспект будет паскалевским: модели станут рассматриваться в их соотношении с различными *порядками*, каждый из которых обладает своей существенностью и легитимностью. Именно к такому методу прибегают М. Уолцер в труде «Сферы справедливости»¹, Л. Болтански и Л. Тевено в книге «Об оправдании. Порядки значимости»².

Чтобы следовать этим путем, необходимо прояснить понятие дара и разнородность практик, описанных с опорой на этот концепт. Таким образом, не совсем понятно, как поместить в одну и ту же рубрику следующие три случая: 1) празднества и подарки, которые предлагаются по очереди вождям клана (или другого типа групп) традиционного общества; 2) подарки, которые родители дарят своим детям в их день рождения или кто-то дарит любимому существу, чтобы доставить ему удовольствие, выразить чувство привязанности и уважения; 3) подношения предметов первой необходимости жителям после катастрофы. Эти случаи не являются незначительными: можно считать, что они отсылают к трем исключительно важным категориям дара: первая – назовем ее *церемониальной* и *не-архаической*, чтобы избежать термина, *перегруженного предрассудками*, – всегда описывается как *публичная* и *взаимная*; вторая – это *великодушный* или *жертвенный* дар; он может быть частным или не частным, но, прежде всего, *односторонним*; третья – это дар *взаимопомощи*, отсылающий либо к социальной *солидарности*, либо к деятельности, называемой филантропической: кто-то

¹ См.: Walzer M. Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de légalité. Paris, 1997.

² См.: Boltanski L., Thévenot L. De la justification. Les économies de la grandeur. Paris, 1991.

ошибочно видит (или увидит завтра) в ней современную форму традиционного дара.

Когда какое-либо понятие – здесь понятие дара – нацелено на столь различные практики и дает повод для решительно не совпадающих друг с другом аргументаций, мы вправе считать, что его определение либо неточно, либо смутно и что практики, о которых идет речь, недостаточно описаны и слабо осмыслены в категориальном плане. Очевидно, что приведенные выше три примера не образуют однородного класса объектов.

Первый случай, как показывают этнографические исследования, отмечен строгим обязательством дарить и отвечать на полученные подарки; он, следовательно, ставит вопрос об *основополагающей взаимности*, которая не может сводиться ни к простому вежливому обмену, ни к ожидаемому возврату того, что было вложено. Речь идет об отношении *ответа*. Его семантическое поле, например на греческом языке, таково: *dosis/anti-dosis*, где *anti* всегда означает *действие возврата* по отношению к начальному действию. Мы находимся здесь в сфере *agôn*, в сфере игрового соперничества или борьбы, либо, что весьма точно, за оградой учрежденных правил, где действие и ответ на него соответствуют закону.

Второй случай обнаруживает у дарителей спонтанное отрадное великодушие по отношению к дорогим существам; в нем различают прежде всего психологическое или моральное свойство. В греческом языке это соответствует семантическому полю *kharis* (одним из первых смыслов которого является «радость»), одностороннего дара (не существует *anti-kharis*). Здесь равным образом следует упомянуть теоретическое поле библейской милости (*hen* – милость – переводится как *kharis* в Септуагинте и повторяется Павлом), латинскую *gratia* от Сенеки до Августина, от средневековой теологии до теологии Реформации, к которой можно присоединить *agapè*, по меньшей мере, как она формулируется в христианской традиции (поскольку в древнегреческих текстах она, скорее, означает ритуал гостеприимства)¹.

Третий случай, случай дара солидарности, отмечен гораздо большим социальным великодушием, чем предыдущий, –

¹ См.: Sauge A. Homère, Sophocle, Luc: l'étincelle de la grace // Revue du MAUSS. 2010. № 35. P. 173–182. Согласно этому автору, все благосклонные поступки, которые не зависят от обязательных связей, затрагивает *philia* (др.-греч. φίλια; слово, означающее «дружба», «любовь»).

либо по отношению к близким (друзья, соседи; взаимность здесь желательна, но не принудительна), либо по отношению к незнакомым, испытывающим бедствие (здесь возврат дара не имел бы никакого смысла): это то, что соответствовало бы сфере *philia*, или *philanthropia*, по поводу которой ведет спор Аристотель в «Никомаховой этике». Сюда относятся также различные практики взаимопомощи между близкими и соседями или между членами одного избранного сообщества (такого, как религиозная группа, компания друзей, сообщество ученых), либо все то, что Вебер описал как подведомственное «религиозной этике братства» (*die religiöse Ethik der Brüderlichkeit*)¹. В этом случае, в отличие от двух первых, предлагаемые блага являются, прежде всего, не ценными или престижными, то есть символами договора, а благами полезными в обыденной жизни²: пища, одежда, жилье, работа. Речь может идти также о словах и жестах поддержки; перед нами контекст не ритуалов и праздников, а неотложных эффективных действий.

Здесь не избежать одного существенного вопроса: в то время как формы дара во втором случае (великодушный дар) и в третьем случае (дар солидарности) продолжают существовать сегодня в качестве текущих практик, очевидно, что церемониальный дар как собственно публичная форма обмена дарами между образовавшимися группами не является более доминирующим фактом в современных обществах. Это – исчезающее явление, словно с трудом сохраняющееся в официальных подарках между главами государств или институтами, а также в ходе взаимных приглашений между друзьями. Это «будто бы исчезновение», по мнению некоторых, узаконивает употребление термина «архаический» и объясняет попытки отыскать его следы в двух других формах всегда осуществляемых даров. Это значит неадекватно поставить проблему. Возможен и даже необходим совсем иной подход для понимания церемониальных обменов не как обменов благами, а как обменов символами, точнее, как *публичных процедур взаимного признания между группами*.

¹ См.: Weber M. *Sociologie et religion*. Paris, 1996. P. 410–460 (*Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung*. 1915).

² Это существенное различие между благами-символами и полезными благами нам представляется важным для понимания неоднородности порядков дара; таким образом, согласие и даже заключение союза за праздничным столом говорит совсем о другой позиции, нежели предложение пищи, которая позволила бы другому не испытывать чувства голода.

Церемониальный дар как соглашение о признании

Очевидно, что церемониальный дар ставит совокупность свойственных ему проблем, которые глубинным образом отличают его от двух других форм дара. Здесь не стоит вопрос о том, чтобы сегодня детально следовать уже значительной этнографической документации, собранной в этой области почти в течение века; удовлетворимся тем, что в качестве критического итога укажем на восемь вариантов, которые можно выделить при чтении указанных материалов; они позволят лучше очертить специфику церемониального дара: 1) *обмениваемые блага*: речь идет о ценных объектах или животных, о праздничной пище; 2) *ритуальные процедуры*: они четко установлены и приняты партнерами; 3) *уровень коммуникации*: она должна быть публичной; 4) *произведенный или ожидаемый эффект*: а) прочные связи между дарителями и получателями дара; б) достижение престижа или особого ранга; 5) *выбранный тип*: обязательный; б) *модальность отношения*: взаимное; 7) *вид обмена*: великодушное соперничество; 8) *содержание жеста*: отдача себя в предлагаемой вещи, являющейся залогом и заместителем «я».

Этот перечень свидетельствует о том, что две другие формы дара (вторая, называемая даром *великодушным*, и третья, называемая даром *солидарности*) имеют общие с церемониальным даром два или три из восьми вариантов. Этого мало. Говорить о *даре* вообще значит идти на значительный эпистемологический риск. Говорить о даре со всей строгостью можно, только если присоединять к нему прилагательное, определяющее сферу его практики, что обязывает разделить на три части то, что называют «парадигмой дара»¹, или, что лучше, признать существование, по меньшей мере, трех парадигм, а не одной. Говорить здесь о *порядке* в паскалевском

¹ Такова формулировка Алена Кайе (Alain Caillé). Он развивает ее в серии текстов, а о ее существовании повторно говорит в работе «Антропология дара» (Anthropologie du don. Paris, 2000). Само понятие «парадигма дара» весьма важно потому, что позволяет поместить в собственно социологический и институциональный план основополагающий способ межчеловеческих отношений, который никак нельзя определить, обращаясь к сугубо психологическому понятию альтруизма.

смысле значит утверждать, что каждый из них обладает собственным способом обоснования. Таким образом, взаимность, существенная для церемониального дара, более не является уместной в даре безвозмездном; она может или не может быть оценена при даре солидарности. Подобным образом сдержанность – стирание следов дарителя – зачастую признается, пусть даже не с необходимостью, в даре безвозмездном и в даре солидарности, но она не имеет никакого смысла в *церемониальном даре, публичном по определению*, поскольку он основывает официальное признание, связывающее партнеров через блага, трактуемые как символы объединения. Что на деле означал бы договор не взаимный и не известный партнерам? Между тем можно поддержать, по меньшей мере, одно из свойств, приведенных выше, седьмое, которое является общим для трех типов: *великодушие*. И это бесспорно. Однако важно отметить, что оно, так сказать, всякий раз меняет свою природу: в церемониальном даре оно, главным образом, является залогом публичности и тем самым порой предстает с подчеркнутой очевидностью; в безвозмездном даре оно неброско, невидимо и имеет целью вызвать радость у его получателя; в даре солидарности оно становится сочувствием, жестом поддержки.

Не менее важно представить и иное толкование церемониального дара, частично отличное от того, которое выдвигает Мосс и которое остается подчиненным идее обмена благами. Некоторые моменты предложенной гипотезы уже отмечались выше; настало время привести в ее обоснование существенные аргументы: *церемониальный дар есть, прежде всего, процедура публичного взаимного признания между группами в традиционных обществах*, особенно в обществах, не обладающих государственной структурой. Остается узнать, что означает такое *признание* и почему оно участвует в данной процедуре. Чтобы лучше понять это, следует внимательно отнестись к уроку, который дают нам материалы, касающиеся *первых встреч*. Благодаря многим свидетельствам мы знаем, что эти встречи были случаями взаимного обмена подарками: *opening gifts* – как представляется, практика разумная и галантная. Наше удивление рождается, когда эти обмены предстают перед нами *обязательными*, за исключением групп, выбравших конфликт. Мы признаем, что сегодня при встрече групп нам достаточно слов вежливости и доброжелательного

поведения. Именно здесь и коренится проблема. Ничто не поможет нам лучше понять, что же участвует в игре, чем ссылка на коротенький рассказ одного британского антрополога¹. Речь идет о его осведомителе из Новой Гвинеи, который в 1920-х годах присутствовал при появлении первого белого человека в деревне в долине горы Хаген. Согласно местным легендам, умершие люди могли вернуться в виде бледных жестоких фантомов. Было решено испытать этих потенциально опасных незнакомцев на тест человечности: им предложили свиней (как это обычно делалось по отношению к приглашенным в деревню гостям). Белый человек – хорошо информированный австралийский администратор – предложил им в ответ ценные ракушки (те самые, что использовались на свадьбах и других праздничных обменах). Тогда, заключил осведомитель, «мы решили, что имеем дело с похожим на нас человеческим существом»².

Эта забавная история кажется интересной как своего рода притча, содействующая самому общему пониманию взаимного публичного церемониального дара и его сущностного отношения к явлению *признания*. Как понять это явление? Ритуал *opening gifts* есть процедура тройного смысла: *идентификации* другого, *приятия* его и, как итог, его *почитания*. Попробуем определить эти понятия, задаваясь вопросами: что означает тот факт, что это признание должно пройти через обмениваемые блага? что признается за другим? что делает возможным такое признание?

Чтобы ответить на эти вопросы, нам необходимо полностью изменить угол зрения и попытаться понять: существует ли похожее поведение в других сообществах животного мира, скажем, у близких нам высших приматов? Самые обстоятельные исследования в этой области, в частности жизни шимпанзе³, показывают, что: 1) взаимное признание как

¹ *Strathern A.* The Rope of Moka. P. XII.

² *Ibid.*

³ *Goodall J.* The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1986; *Waal F. de.* Peacemaking Among Primates. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1989; *La Politique du chimpanzé.* Paris: Rocher, 1987; *McGrew W.C., Marchant L.F. et Nishida T.* (dir.). Great Apes Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; *McGrew W.C.* Chimpanzee Material Culture. Implication for Human Evolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; *Waal F. de et al.* Primates et philosophes. Paris: Le Pommier, 2008.

идентификация осуществляется через звуковые сигналы, запахи и, особенно, координированную совокупность жестов и поз; 2) признание как *приятие* осуществляется окольным путем через положение тел и процедуры признания (такие, как спокойная поза, взаимное вычесывание вшей, дележ пищи), но никогда через *даруемые предметы, отдаваемые в залог и сохраняемые для непосредственного или будущего обмена с другими* (что не имеет ничего общего ни с иерархическим распределением пищи у различных млекопитающих¹, ни с брачными «ритуалами» некоторых птиц, рептилий и насекомых). Адам Смит прекрасно уловил это своеобразие: «Никто и никогда не видел, чтобы собака обменивалась косточками с другой собакой»². Короче говоря, никто никогда не видел животных, заключающих *договор* (который абсолютно иного порядка, чем координация и даже кооперация³ внутри группы или спонтанная иерархия). Очевидно, что только люди выбирают процедуру, состоящую во взаимодействии через *дарение другому в качестве залога и замены «я» чего-то такого, что свойственно «я»*. Предварительно можно дать имя «Я» агенту, отвечающему за себя в пространстве перед другими агентами. То, что он делает это через посредство *третьей вещи*, удостоверяя свою личность, весьма примечательно. Здесь мы встречаем процедуру античной Греции и Рима – заключение *договора* через *символ*, через осколок сосуда, разбитого на две половины, которые партнеры хранили и которые могли быть приложены только одна к другой (*sum-ballein*, сложить вместе) в качестве доказательства союза, заключенного *на будущее*. Взаимный дар, согласно этой модели⁴, есть не что иное как начальный жест *взаимного признания* между людьми, жест специфический для живых существ, *поскольку он*

¹ Такое смешение допускает Крэйг Стэнфорд в работе «Подарок обезьяны» (См.: *Stanford C. The Ape's Gift // Waal F. de (dir.). Tree of Origin. Cambridge: Harvard University Press, 2001*).

² *Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 2007.*

³ Наблюдались различные явления коалиций у шимпанзе, организующихся для атаки против другой группы или отдельной особи (они отличаются от координации действий на охоте, которая наблюдается у многих млекопитающих – у волков, гиен, львов).

⁴ Речь идет всего лишь о модели, поскольку ритуал *symbolon* не является обменом дарами.

опосредован предметом мира, или, точнее, третьей, а не какой-нибудь вещью: вещью, идущей от «я», ценной для Я, идущей от его существа и свидетельствующей о принятом обязательстве. Вступить в союз – значит соединить вместе то, что свойственно Я, и чуждость другого через ценную для другого вещь и желанную для него, призвать к вступлению в договор, который скрепляет достигнутое взаимное доверие. Третий элемент соединяет два края: нет союза без соединяющего свода. Это взаимное признание, проходящее через обмен какой-либо вещью, являющейся собственностью группы (или ее представителя) и предлагаемой другому, находится в сердцевине экзогамного отношения (уступаемая супруга – это «наивысший подарок», говорит Леви-Строс¹, прежде чем добавить, что экзогамия «есть правило дара по существу»²). Это проясняет запрет инцеста, ключом к которому является позитивный императив взаимности. Жизнь в ходе самой ее репродукции сразу же включается в этот регулируемый обмен. Мы человечны в той мере, в какой выходим из «природной» группы кровных родственников, в меру признания *иного, не-жели «я»*, и союза с ним, в меру необходимости признать то, чем мы не являемся, чтобы быть тем, что мы есть.

Таково кратко представленное нами антропологическое прочтение церемониального дара; оно четко отличается от двух других моделей дара – одностороннего безвозмездного дара и дара солидарности. Теперь важно понять, каким образом соединяются понятия символа, соглашения и союза. Говорить, что существует *союз* – в частности, союз экзогамный, – значит говорить, что имеет место *договор*, то есть *преднамеренное* признание между «мы» и «вы» помимо простого социального саморегулирования групп. Утверждать, что союз соединяет вместе то, что таковым не является, что реализует *sym-ballein* и что отсылает к преднамеренности, значит утверждать, что во встрече двух автономий имеет место решение – пусть скрытое – учредить для себя правила: соглашаться – значит вступать в игру по правилам (одна из первейших функций ритуала), но вместе с тем и взять на себя обязательство включить

¹ Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris: Mouton, 1967. P. 77.

² Ibid. P. 552.

свое «я» в вещь, гарантирующую договор. Примечательно в этом отношении пояснение Ортига: «Вообще говоря, символы суть материал, из которого образуется языковое соглашение, социальный факт, залог взаимного признания между свободами. Символы – это элементы, образующие язык, взятые в отношении друг к другу, поскольку они образуют систему коммуникации, или союза, формулируют закон взаимности между субъектами»¹. Договор, предложенный в *opening gifts*, длится во времени через те отношения, которые ритуал намеревается стабилизировать. Однако такое вовлечение прежде всего проходит через экзогамный союз, который указывает на согласие между группами в ходе репродукции жизни и соединения поколений. Это особенно очевидно в экзогамном обмене, названном «расширенным», где ответ растягивался на долгий срок, проходил сквозь обширные сплетения и предполагал доверие каждой группы к обществу в целом. Обмен дарами как союзнический жест сразу превращал человеческие группы в группы, регулируемые в соответствии с *соглашением*, как бы незаметно оно ни было. Именно в таком плане общество есть институция.

Это основополагающее отношение признания является *политическим* в той мере, в какой оно радикальным образом отличается от *социальной связи*, которая существует в любом животном обществе и подчиняется спонтанной регуляции. Союз есть поначалу публичное признание другой группы, обязательство сосуществования, сотрудничества. Говорить, что он одновременно есть *соглашение*, значит понимать его как *politeia* в том смысле, какой придавал ему Аристотель. Союз включает в себя социальную связь, объемлет ее и возвышает до политической связи, то есть до предусмотренного отношения сообщества, и воспроизводит в любом обществе рождение политического. Человек есть *zoon politikon* в той мере, в какой через процедуру *признания*, превращающего другую группу в союзника, он учреждает жизнь в соответствии с правилами. Специфически человеческая связь есть политика прежде всего потому, что она свойственна автономным существам, способным давать себе законы (явно или неявно). Назовем это *factum humanitatis* (на манер Канта, определявшего моральный закон

¹ *Ortigue E. Le Discours et le Symbole. Paris: Aubier, 1962. P. 61.*

как *factum rationis*). Итак, понятно, что существует сущностная связь между человеческим порядком, публичным взаимным признанием и учрежденным порядком. Остается узнать, каким образом это изначальное требование претерпело глубокое преобразование в ходе истории и как оно включается теперь в нашу Современность.

Загадка обязательства дарения, получения дара и ответа на дарение

«Очерк» Мосс ставит вопросы, которые до сих пор остаются без ответа: почему церемониальный дар носит обязательный характер? на основании чего преподнесенный дар должен быть возмещен? Удивлять может то, что не задаются вопросом: почему прежде всего надо дарить? А если такой вопрос Мосс не ставит, то, несомненно, потому, что для него и для его современников – как зачастую и все еще для нас – требование дарить, и дарить, не ожидая ответного шага, принимается как само собой разумеющееся, как – в моральном плане – желаемое. Мысль об обязательной взаимности кажется тогда загадочной, даже противоположной идее дара. Недостаточно признать существование этого факта в церемониальном обмене; надо выявить его причины. Мосс не делает этого.

Чтобы лучше понять данную трудность и попытаться преодолеть ее, мы можем обратиться к теории трехсторонних отношений, предложенной Пирсом. Для него любое отношение включает в себя двух агентов и один обмениваемый объект, предполагающий норму обмена. Следовательно, отношение не является сложением двух отдельных жестов; с самого начала и по определению партнеры и обмениваемая вещь, как утверждает Пирс, состоят в отношении, согласно закону¹. На этот счет Декомб вполне справедливо замечает², что отношение дара – в противоположность тому, что утверждает Рассел, сводящий

¹ *Pierce C.S. Collected Papers. Vol. VIII. Livre II. Chap. VIII. S. 33. Cambridge, 1958. P. 225–226. См. также: Ecrits sur le signe. Paris, 1978. P. 20–29.*

² *Descombes V. Les essais sur le don // Descombes V. Les Institutions du sens. Chap. XVIII. Paris, 1996. В дальнейшем мы вернемся к этой дискуссии и детально проанализируем ее (см. Суждения II, а также в гл. VII раздел, посвященный В. Декомбу).*

любой обмен к двум двусторонним жестам: *A* дарит некое *B*, а *C* получает это *B*, – является не передачей блага одним партнером другому, но, как поясняет Пирс, отношением *между ними* через посредничество этого блага. Давать – это всегда давать что-то кому-то. Такое отношение свойственно всем «трехвалентным» глаголам (соединять, доставлять, обеспечивать, приносить, выдавать, наделять, пожаловать и т.п.)¹. Говорить, что термины триады связаны между собой в соответствии с законом, значит утверждать: 1) что они образуют нераздельную структуру; 2) что это отношение преднамеренное и тем самым выражает то, что оно должно быть доведено до конца; 3) что отношение между партнерами сразу же образует соглашение.

Однако следует идти дальше: церемониальный дар не сводится к дарению или уступке некоей вещи кому-то. Уступить благо другому, следуя правилам, – точно так же определяется отношение *договора* (вспомним, что «продавать» тоже входит в число трехвалентных глаголов). Отношение партнеров, определяемое Пирсом, сводится к простой передаче блага (*A* приносит *C* книгу *B*) и образует подлинную триаду. Зато жест дара – и особенно церемониального дара – осуществляет нечто гораздо большее, чем порождение отношения согласно закону: он есть *внедрение «я»*, согласно закону. Он состоит в том, чтобы отдавать себя кому-то через посредство какой-либо вещи. Здесь третий элемент несет в себе Я дарителя: он является его *залогом* и *заменителем*. Следовательно, в церемониальном даре надо рассмотреть второй уровень трехсторонних отношений. В таком случае переходят от нейтрального факта соглашения о передаче – факта основополагающей трехсторонней структуры – к *личному жесту* внедрения по отношению к другому. В этом случае давать – значит отдавать себя соответственно закону.

Но тогда что такое *обязательство возврата*? Чтобы понять это, нам надо рассмотреть третий уровень отношения внедрения «я», каковым является церемониальный дар. Последний призывает другого к ответу, даже требует жеста возврата: следовательно, речь идет – и это необходимо – о *жесте взаимности в соответствии с законом*. Вспомним, что именно это обязательство возврата вызвало удивление Мосса: он констатировал и документировал его, не имея возможности

¹ *Tesnière L. Éléments de syntaxe structurale. Paris, 1959. P. 255–259.*

объяснить. Так, в случае *хау* он придерживался туземного толкования. Конечно же, речь идет о силе подаренной вещи, о духе дара. Но как включается сюда мысль о возврате? Другие интерпретаторы, чтобы принять во внимание эту взаимность, обратились к понятию выгоды. Это значит довериться очевидной бессмыслице и свести данный жест к логике ожидаемой для себя выгоды, не понимая того, что такое отношение дара сначала включает в себя признание инаковости партнера.

И опять: что означает *обязательство* ответа в церемониальном даре? Это не есть ни необходимость физической реакции (как реагирует организм на внешний раздражитель), ни собственно юридическое обязательство (которое предусматривает санкции как в случае с несоблюдением договора), ни моральное требование (в том смысле, что было бы безнравственным не отвечать). Речь даже не идет о том, чтобы предположить (в дюркгеймовском духе), что агентам навязывается представление об обществе как о фигуре трансцендентной власти. Несомненно, ответ более прост: достаточно понять, что мы имеем дело со структурой игры и с принципом чередования, аналогичного любой игре, включающей партнеров. Вступить в игру – значит принципиально принять обязательство ответа (как в случае любого обмена приветствиями)¹. Не делать этого – значит ставить себя вне игры. Мосс не заметил этого момента: мяч возвращают не ради того, чтобы быть великодушным, нравственным, любезным или под воздействием принудительного договора. Так поступают потому, что ответ принадлежит игре как таковой, или, можно сказать, в силу принятых правил, благодаря которым игра возможна. Именно это можно назвать *соглашением*. В более значительном смысле это верно и для правил борьбы не на жизнь, а на смерть, что имеет место в дуэли. В случае церемониального дара нераздельность терминов триады (согласно Пирсу) касается не только отношений партнеров посредством вещи – давать и получать, – но и их взаимного действия – возвращать. Дар/противо-дар есть жест ответа, подобный возвращенному удару в ответ на удар, полученный в игре, борьба или реванш (в итоге

¹ См.: *Goffman E. Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction. Indianapolis, 1961; Conein B. Pourquoi dit-on bonjour? // Les Sens sociaux. Paris, 2007.*

чаще всего именно сами партнеры по обмену дарами в случае оскорбления получают право на месть¹). Речь здесь не идет ни о моральном выборе, ни об альтруизме, ни о милосердии, а именно о необходимости *ответа* на все взаимодействия между живыми существами.

Однако в данном случае «игра» есть в то же время предложенный и принятый через обмениваемые вещи *договор*. Этот договор в некотором роде является миром в ходе войны. На самом деле было бы ошибочно – даже вопреки смыслу – полагать, что ритуалы взаимного признания говорят о естественной расположенности к согласию. *Opening gifts*, напротив, показывают нам, что предложение признания происходит на фоне потенциального конфликта; многочисленные свидетельства говорят о том, что грань между согласием и противостоянием весьма тонка; дар сам может быть обманчивым². Церемониальный дар следует понимать как рискованное *пари*, даже залог; он состоит в том, чтобы *предлагать* с целью *обольщения* и в итоге – чтобы *связать*. Риск, на который идет один, чтобы наладить отношения, вызывает к риску другого ответить, поскольку принятый риск сразу же становится свидетельством доверия в залоге, каковым является дарованная вещь. Вступить в отношение – значит пойти на взаимность. У человеческих существ есть два альтернативных моральных чувства, связанных с этим требованием: активное/пассивное; они называются честь (принятая) и уважение (признанное). Отношение с самого начала является агонистическим. Можно сказать, что взаимный церемониальный дар особым, деликатным, образом противостоит дилемме пленника (взятого в плен на основе ограниченной информации или сомнения, касающегося другого). Дающий держит пари относительно доверия и получает его благодаря ответу другого, который совершается на основе гарантии предложенных вещей. Короче говоря, взаимный церемониальный дар берет на себя и разрешает скрытый конфликт. Он является альтернативой войне, коль скоро преобразует незнакомца или потенциального врага в союзника,

¹ См.: Verdier R. *La Vengeance*. Paris, 1980–1986; Anspach M. À charge de revanche. *Figures élémentaires de la réciprocité*. Paris, 2002; см. также: Hénaff M. *Le prix de la vérité*. Ch. VI. La logique de la dette; см. также далее, гл. IV.

² См.: Mauss M. *Gift-Gift // Mauss M. Œuvres*. T. III. P. 46–51.

что не является «состоянием мира» по определению, как того хотел бы Рикёр, трактующий его как продолжение *agape*¹ (это снова вело бы к тому, что мы обратили бы взаимный церемониальный дар в сторону жертвенного великодушия, что ему чуждо)². Если признать, что церемониальный дар есть, прежде всего, процедура установления союза, нацеленного на взаимное признание партнеров, и если он понимается как элемент свойственной ему борьбы, постоянно преодолеваемой самим этим признанием, то сразу же встает вопрос: чем публичное признание обеспечивается в нашем обществе и каким образом перемещается в него и преобразуется в нем то, что находится в сердцевине ритуального.

Вопрос о публичном признании сегодня

Церемониальный дар, описываемый в этнографических исследованиях, всегда соотносится с группами, даже если он имеет место благодаря посредничеству представительных индивидуальных фигур из этих групп. Такой *публичный* характер присущ ритуальному. Малиновский это прекрасно понял и описал один сюжет из цикла *кула*: «Будем называть действие церемониальным, если оно является: 1) публичным; 2) исполняемым при соблюдении определенных формальностей; 3) если оно имеет социальный, религиозный или магический смысл и влечет за собой обязательства»³.

¹ См.: Рикёр П. Путь признания. М., 2010. С. 207 и след. См. также главу 6, посвященную Рикёру.

² Филипп Шаньяль предложил весьма выразительную общую модель режимов межчеловеческих отношений, включающую и отношения дара. Эта модель строится вокруг двух осей с четырьмя полюсами: давать – брать и возвращать – получать, соответствующих оппозициям: великодушие – насилие, взаимность – власть; эту схему автор усложняет, включая в нее такие подсистемные отношения, которые касаются милости, мести, господства, игры ролей. Следовательно, отношения дара располагаются в более обширной совокупности, говорящей об их специфике. Эта модель была бы еще более выразительной, если бы можно было включить в нее связь признания и отношение союза (См.: Instant fugitif où la société prend. Le don, la partie et tout. Mauss vivant // La Revue du MAUSS. 2nd semestre 2010. № 36. P. 343–360).

³ Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. С. 119.

С этой точки зрения взаимный церемониальный дар является подлинно институциональным; он не принадлежит тому, что, вслед за Зиммелем, назвали «первичной социальностью» (которая, напротив, находится в сердцевине великодушного дара и дара солидарности). Не вступая здесь в дальнейшие дебаты, отметим, что обязательный публичный характер церемониального дара призывает устранить как неуместную любую интерпретацию, упрекающую его в очевидных необходимости и взаимности от имени моральной нормы (зачастую не формулируемой) и расценивающую сдержанность и дар как абсолютное самопожертвование. В ритуале обмена речь идет не о том, чтобы, в первую очередь, дарить блага, а о том, чтобы через даримые блага публично признать себя в качестве партнера в союзе. Урок церемониального дара двойствен:

– поскольку он является актом специфически человеческого публичного признания – и даже основателем человечества, – его модель пронизывает все отношения между людьми (в том числе и те, что касаются двух других форм дара, указанных прежде): любая встреча, любое социальное отношение включает в себя акт взаимного признания и обозначает любое человеческое в любом другом человеческом как то, что следует рассматривать в его достоинстве и безусловно уважать. *Речь, однако, идет не о том, чтобы утверждать, что церемониальный дар лежит в основе человеческого общества; можно лишь говорить, что он раскрывает то, что общество основывает;*

– как институциональная процедура одной группы по отношению к другой, как изначальный опыт отношения союза и как принятое согласие церемониальный дар существует, о чем уже говорилось, с самого зарождения *публичного пространства*. Точнее говоря, его зарождения как собственно политического отношения, как намеренного выражения совместной жизни, преодолевающей собственно социальные регулятивы (которые наблюдаются в любом животном обществе). Однако это не включает в себя постоянство ее исторической формы.

Первый вопрос на деле звучит так: каким образом это взаимное *публичное* признание, обеспеченное ритуальными обменами дарами в традиционных обществах, выражает себя в обществах государственного типа? Как представляется, наиболее адекватным ответом является следующий: *это признание утверждено и гарантировано законом и совокупностью политических и юридических институций*, которые утверждают

достоинство нашего существования как граждан, субъектов права и производителей благ. Таким образом, не на стороне обмениваемых благ непосредственно – как зачастую говорят – и, в противоположность этому, не на стороне современных форм великодушной взаимопомощи следует искать наследие церемониального дара, а на стороне учрежденных прав и борьбы за права. Исторической антропологии надлежит показать, как осуществлялась эта трансформация. Не задаваясь здесь вопросом о том, каким образом вывести из этого родословную, нам будет достаточно напомнить, что церемониальные обмены касаются обществ, где, как правило, формы власти накрепко связаны со статусом, сообщаемым системами родства (однако не идентифицируются с ними¹). Отсюда вытекает важное значение матримониальных союзов как привилегированного выражения публичных отношений между группами. Однако лишь только начинается эволюция, ведущая к возникновению власти, выходящей за рамки родственных групп (именно об этом переходе и об этом кризисе, сопровождающем эволюцию, сообщает нам, в частности, греческая трагедия «Орестея» Эсхила), индивид утверждает себя в качестве члена более широкой группы – города, например, – долгое время все еще оставаясь членом одной потомственной линии или клана. Но новая идентичность берет верх над прежней, как об этом свидетельствует кризис Антигоны, что прекрасно показал Гегель². Закон, значимый для всех – *nomos*, – и есть то, что основывает *isonomia*, равенство. Оно принадлежит пространству той среды – *meson*, где при подлинном публичном признании, связанном со всеми, упраздняется лояльность в отношении одного вождя к другому, как отвергается и отношение «лицом-к-лицу» отдельных групп – родов, *genē*. Закон отныне становится арбитром между индивидами, ставшими равными членами города.

Благодаря различным историческим исследованиям известно³, что начиная с VII века в военных кругах вырисовыва-

¹ Морис Годелье, в частности, настаивал на том факте, что публичная жизнь традиционных обществ не сводилась к отношениям родства. См.: *Aux fondements des sociétés humaines*. Paris, 2007. Chap. II.

² См.: *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа*. М., 2002. Гл. VI.

³ См.: *Detienne M. Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, 1967. Ch. V; *Levêque V., Vidal-Naquet P. Espace et organisation politique en Grèce ancienne // Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, 1965 (repris 1991); *Finley M. Les Premiers Temps de la Grèce*. Paris, 1970; *Finley M. Le Monde d'Ulysse*. Paris, 1978.

ется то, что станет изобретением пространства *poli* (городская гражданская община). Вместе с «реформой гоплитов» (военной реформой), которая уравнила всех воинов, отменив клановые и социальные различия, чтобы сохранить только подлинность судьбы перед лицом смерти, вокруг *meson* формируется ассамблея по принятию решений, незаполненный круг, где скапливается добыча, которая будет пропорционально распределена, и образуется место, где каждый обязательно должен расположиться, чтобы продемонстрировать другим, находящимся в кругу, то, что, по его мнению, представляет коллективный интерес. Именно такая модель публичного пространства будет присуща образованию Города с рыночной площадью, Общим Очагом, храмами, стадионами, театрами и, особенно, местами политического обсуждения, где формулируются и провозглашаются законы, регулирующие жизнь сообщества, благодаря которым каждый гражданин признается всеми другими: все равны перед законами. Прежний *nomos*, этимологически означающий долю пищи или земли, принадлежащую племени, становится разделенным, принятым средой, записанным правилом (словно вещь, выставленной на всеобщее обозрение), которому все соглашаются следовать. Закон, тем самым, становится общей мерой, нейтральной фигурой Третьего, нормой равенства и свободы, которую все взаимно принимают. Вместе с рождением Города, начиная с образования пустого круга, в котором провозглашается закон-арбитр, героическая взаимность бывших вождей, противоборствовавших в агоне (битве, состязании), устранивается. Посредническая справедливость заменяет собой справедливость мщения, которая была симметричной отношениям церемониальных даров. Эринии, божества прежних племен, должны уступить место Афине, беспристрастной богине Города. Споры регулировались *histor* – судьей, судебным следователем, посредником¹ – новой публичной фигурой в третьем лице. Начинается другая история. Все демократические изменения будут осуществляться под знаком закона, третейского судьи, вопреки любой форме взаимной преданности (какими еще были феодальные отношения). Так, когда Ахилл, разгневанный нане-

¹ См.: Sauge A. De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'histoire. Francfort-sur-Main; N. Y., 1992. Именно к этому посреднику обращались, чтобы установить подлинность речи самого короля, смещенного со своего поста «хозяина истины».

сенным ему Агамемноном оскорблением, добивается, благодаря вмешательству Улисса, его возмещения, он не признает того, что этот жест исходит непосредственно от ахейского царя, и требует, чтобы дары были возвращены на место – *es to méson*, – поскольку они предписаны ему собранием греческих воинов.

Между тем, если правда, что закон провозглашает права каждого и гарантирует всем изначальное признание, то можно задаться вопросом о том, что стало с взаимностью церемониального дара. Предположим, что она перешла в отношении между гражданами и суверенной властью, намечая тем самым модель договора, который будет неотступно преследовать политические отношения на Западе. Это так на формальном институциональном уровне, который сегодня не является исключительно политическим и юридическим, но включает в себя и экономическую деятельность; такова первая сфера признания, о которой можно сказать: институциональная. Однако на уровне социальных отношений, общей жизни, отношений соседства, религиозных практик, трудовых отношений, короче говоря, различных модусов жизни, утверждаются формы более непосредственного признания, которые возрождают и усиливают групповые связи: такова вторая сфера признания, которую можно было бы назвать социальной, местной и культурной. Наконец, в жизни агентов, в отношениях любви и дружбы, в близких связях, во всех формах чувственных и этических отношений признание рождается как предложенное и полученное уважение: такова третья сфера признания, которую можно квалифицировать персонально.

Можно, соответственно, назвать эти три сферы признания, почти дословно следуя терминологии, предложенной Акселем Хоннетом, отыскав их основания в работах Гегеля Йенского периода: публичная, общая, частная¹. Хоннет проблематизирует и описывает три фундаментальные формы состоявшегося признания: самоуважение в юридическом плане, самооценка в этической жизни и доверие как таковое в отношениях дружбы и любви. Однако необходимо расширить этот подход, опираясь на идею признания, пришедшую к нам

¹ См.: *Honneth A. La Lutte pour la reconnaissance*. Paris, 2000. Хоннет говорит в терминах требования, идентифицируемого в опыте субъекта: 1) доверие само по себе в отношении любви; 2) самоуважение в юридическом отношении; 3) самооценка в отношении социальном.

из церемониального дара. Кратко, или, скажем, программно это можно представить в трех пунктах.

Прежде всего речь идет о том, чтобы относительно каждого из выделенных уровней – публичного, общего, частного – размышлять о признании, главным образом, не в терминах просьбы или самореализации, то есть в субъективной перспективе, а в терминах взаимности. Важно никогда не отделять просьбу о признании от предложения признания¹. Признание взаимно или его нет вовсе, по крайней мере, на нормативном уровне. Однако очевидно, что когда просьба выражается прежде всего как требование, это как раз означает, что с другой стороны предложения не последует. Между тем в теоретических разработках, придерживающихся нормативного уровня, нельзя отделить условия самоуважения от условий признания другого, и все это касается трех упоминавшихся порядков. Мы вновь имеем здесь логику церемониального дара: делать ставку прежде всего на доверие, давать и отдавать себя, чтобы другой поступил так же.

Говорить, как Уолцер, о сферах² или, как Болтански и Тевено, о «градах»³, значит, на деле, принять паскалевский подход, согласно которому каждый «порядок» имеет основание для собственного оправдания. Так, тот факт, что некто является прекрасным писателем или верным другом, не дает повода для признания его хорошим гражданином; точно так же нельзя использовать преимущество быть хорошим гражданином для признания таланта художника. Критерии оценки здесь не одни и те же. Чтобы понять риски, возможные при наложении друг на друга различных областей, достаточно обратиться к критическим концептам Уолцера, таким как «господство» (когда одна сфера навязывает себя другой, например, политическая – ре-

¹ *Агон* церемониального дара глубинным образом отличается от гегелевской модели борьбы за признание: различие, как кажется, сразу же очевидно. Гегелевские борцы – так же, как у Кожева, – предстают с пустыми руками или, по меньшей мере, только с оружием в руках. Это фигуры индивидов, полностью принадлежащих пространству Модерности. Но такая субъективность особым образом предъявляет себя в качестве примера при познании «я» и перспективы действия. Гегелевская борьба сознаний придерживается прежде всего того факта, что каждый идет вперед, отправляясь от собственной субъективности и имея ее в виду; она просит признания, сама предварительно не предложив его.

² См.: *Walzer M. Sphères de justice.*

³ См.: *Boltanski L., Thévenot L. De la justification.*

лигиозной и наоборот) или «структура конверсии» (одна сфера «переводит» свои ценности в другую, чтобы контролировать ее, что является более изобретательным и коварным)¹.

Между тем иной принцип может сыграть свою роль в другом смысле: назовем его принципом субъективной консолидации. Так, признание, достигнутое в одной сфере, может стать основой для самоуважения, позволяющего преуспеть в другой сфере. Именно об этом говорит Ролз в третьей части «Теории справедливости»² (достаточный профессиональный успех может побудить к лучшей гражданской службе и наоборот; так же как крепкая дружба может склонить к ответственному экономическому выбору). Однако у первой сферы существует основополагающий приоритет: по словам Ролза, в нем утверждаются два главнейших принципа, признанные агентами «под покровом неведения». Эти два принципа не только лежат в основе самоуважения человека как свободного и претендующего на равенство; в этой сфере с необходимостью складывается то, что формирует новую публичную сферу: политическое, юридическое и экономическое. Одной из великих заслуг Ролза было, разумеется, то, что он сумел поставить вопрос о справедливости в терминах равенства возможностей, определенных исходя из экономических условий. Это требование свойственно Модерности (которая в интеллектуальном и культурном плане формировалась, начиная с Возрождения, а в политическом и юридическом плане, начиная с индустриальной революции).

Остаются сферы II и III. В этих сферах две другие формы дара, которые мы четко отличили от публичного церемониального дара, в полной мере обладают возможностью к осуществлению.

В области *общей жизни* – сфера II – соседство, соблюдение всякого рода приличий, осуществление контактов между сообществами, жизнь в ассоциациях – мы наблюдаем развитие относительно неформальных форм дара и взаимных служб. Эти практики участвуют в формировании той первичной социальности, без которой нет ни доверия, ни уважения, ни признания достоинства друг друга.

Точно так же в отношениях *между личностями* – сфера III – формы одностороннего великодушия являются, как это

¹ См.: Walzer M. L'égalité complexe // Sphères de justice. Chap. I.

² Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2009.

понял уже Сенека¹, источником связей доверия и привязанности, способных выходить за пределы социальных различий. Еще более радикально это великодушие порождает жесты признания и уважения к любому человеческому существу, кто бы это ни был, что может отсылать как к содержанию кантовского императива, так и к абсолютному зову, который, согласно Левинасу, адресует нам лицо другого; неважно кого и неважно где – каждый раз, как нам выпадает случай столкнуться с первым встречным.

* * *

Последний момент в рассмотрении церемониального дара потребовал порвать с многочисленными клише блага, касающимися дара вообще. Он потребовал усилия, чтобы выйти из сферы притяжения – в магнетическом смысле, – которую идея самоотверженности (или великодушия) вносит в наше представление с тех пор, как речь заходит о великодушных жестах. Находясь – благодаря необходимому удалению от центра – на другой орбите и поняв, что ритуальные практики дара направляют нас к интерпретациям, не имеющим ничего общего с религиозными и моральными концепциями, господствовавшими в нашей западной культуре вот уже более двух тысячелетий, становится возможным отдать им должное со всей беспристрастностью и тем самым утвердить красоту великодушного и бескорыстного жеста, которого никакой утилитаризм не может растворить в кислоте своих сомнений. Прекрасный жест является одинаково недоступным как для торговых подсчетов, так и для альтруистического почитания. То же происходит с обязательством солидарности, в котором речь не идет ни о социальном положении, ни об управлении, содействующем устранению несчастья других. Во всех случаях было бы предпочтительнее избегать заигрывания с магией слова «дар» и, прежде всего, стремиться понять, в чем великодушное видение (идет ли речь об индивидуальной или социальной ситуации) направлено на соответствующую деятельность – будь она взаимной, великодушной или солидарной. Речь не идет – мы уже отмечали это – о том, чтобы поддержать идею, согласно которой церемониальный дар обосновывает общество; можно только утверждать, что он раскрывает то, что его обосновывает.

¹ См.: *Сенека. О благодеяниях // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.*

Левинас. По ту сторону взаимности: для-другого и дар, имеющий цену

Я ответствен за другого, не ожидая взаимности,
даже если это стоит мне жизни.

Никакое лицо не встречают с пустыми руками.

Эмманюэль Левинас

Вопрос о даре, находящийся в центре мышления Левинаса в качестве неизбежного аспекта проблемы другого, не возникает безотлагательно. Дистанция по отношению к другому такова, что любая идея обмена незаконна. Инаковость Другого буквально абсолютна и сразу же ведет к разрыву. Признание исключает для Я любой возврат к себе, который был бы возвратом в пространство Самотождественного. Радикальность этого объясняет постоянное сомнение, давящее на требование и даже на ожидание взаимности. Именно в этом вопросе Левинас видит расхождение с отношением Я – Ты у Бубера: «...можно задаться вопросом, не ставит ли Другого *обращение на “ты”* в отношении взаимности и не является ли эта взаимность изначальной?»¹ Взаимность означает здесь симметрию, равенство и обратимость отношения Я – Ты. Здесь нет Бесконечного, возвышающего другого; моя ответственность по отношению к нему исчезает: «Я ответствен за другого, не ожидая взаимности, даже если это стоит мне жизни. Взаимность – это уже его дело. Именно в той мере, в какой между другим и “я” нет взаимности, “я” зависит от другого»². Очевидно, что Левинас понимает взаимность как чистую эквивалентность, и это показывает еще такое утверждение в

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., 2000. С. 102.

² *Levinas E. Éthique et infini. Paris, 1982. P. 95.*

одной из его первых работ: «Во взаимности, характерной для цивилизованных отношений, забывается асимметричность интерсубъективной связи»¹; эта позиция будет подтверждена позже следующим образом: «Политика стремится к взаимному признанию, то есть к равенству; она обеспечивает счастье»².

Эти различные тексты свидетельствуют о примечательном постоянстве, существующем в понимании взаимности Левинасом, и позволяют понять то, что находится в центре его рассуждений о даре. Последний у него может быть только безусловленным обязательством, безгранично щедрым отношением к другому. Это исключает какую бы то ни было мысль об обмене – будь он великодушным или торжественным – и, конечно же, объясняет, почему Левинас никогда не обсуждал проблему ритуального дара, о котором вел речь Мосс и который определялся тремя обязательствами: дарить, принимать дар и дарить в свою очередь³. Только дарение могло иметь для него смысл. Отдаривание способно лишь понизить жест дарения, отбросить его к тому, что означает *экономику, тождественное, полезность*. Однако его позиция здесь – столь оригинальная и сильная, что превращается в формулировку, – не является еретической: она принадлежит линии, строго установленной философской *doxa*, как мы это уже видели. Теперь вопрос стоит так: какая мысленная альтернатива предлагается нам при чтении Левинаса, если обязательство возврата, как это было в случае ритуального дарения, не имеет никакого преимущества, ожидаемого дарителем, и если взаимность, которая проявляет себя здесь, говорит не о симметрии между партнерами, а о чередующейся асимметрии, о необратимом движении и смиряется с сущностным расхождением, которое не может и не должно быть устранено? Если взаимность есть вызов, а не отступление, то вопрос о даре в многообразии его форм – включая и отдаривание – должен быть поставлен иначе. Более того, важно в ходе дебатов пересмотреть природу обмениваемых благ, отделить те, которые отвечают нуждам

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 60.

² Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris, 2001. P. 35.

³ Если к трудам Мосса Левинас не обращался, то на позиции Леви-Брюля, с которым был знаком и которого уважал, ссылается не единожды (см., например: Lévinas E. Entre nous. Paris: LGF, 2004. P. 49–63).

человека (такие, как пища, поддерживающая жизнь) или жизненным радостям (радости дарения), от тех, игнорируемых Левинасом, которые служат посредниками при признании (*одобрение, признательность*) и обеспечивают мир между партнерами – и все это следуя не-гегелевской логике. Здесь неизбежен вопрос о Третьем: не являясь ни дополнительным, ни внешним к отношению *Я – Другой*, он, благодаря символам, утверждается как наиболее постоянный его посредник (или артикуляция), как его тайна даже тогда, когда кажется, что он исключен из него. Речь будет идти о том, чтобы узнать, можно ли вырвать взаимность из проклятья, каким она кажется пораженной у Левинаса, и не исчезнут ли поднимаемые им теоретические трудности, если откроется иная перспектива в отношении *Я – Другой*, не устраняя ничего из этической ответственности, возложенной на Я.

Я – Другой: вместе с Бубером и помимо него

Непрерывная связь между мыслью Бубера и Левинаса кажется очевидной. Левинас признает это реальное родство, подчеркивая вместе с тем серьезные расхождения, которые позволят нам выявить совокупность обсуждаемых здесь теоретических целей. Прежде всего рассмотрим вопрос о согласии. Левинас в различных текстах¹ приветствует прорыв, совершенный Бубером, который сумел увидеть в произнесенном слове «ты» первый факт говорения как непосредственное отношение, отношение «прямызни», утверждающее дистанцию между Я и Другим: «Местоимение Ты не заменяет какое-то имя, чтобы обозначить субстанцию: *это* или *то* более подходили бы, чем *ты*. Вокатив, не являющийся именованнием сущих, опережает номинатив»². Бубер на деле говорит об отношении *Я – Ты (Ich – Du)*³ как об основополагающем выражении – *Grundwort*, – отличном от другого основополагающего выражения *Я – Это (Ich – Es)*. Речь одновременно идет о

¹ Об этом пишется по случаю столетия со дня рождения Бубера в 1978 году (См.: *Lévinas E. Altérité et transcendance* (1995). Paris: LGF, 2006. P. 103–107).

² *Ibid.* P. 105–106.

³ *Buber M. Je et tu*. Paris: Montaigne, 1938 (Русский перевод: *Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры*. С. 15–92).

двойной импликации и оппозиции: Я – Ты не могут пониматься раздельно. Ты есть только для Я и наоборот. Такое имеет место и для отношения Я – Это, но отличным образом. Ведь отношение Я – Ты предшествует отношению Я – Это и не зависит от него. Первое отношение включает в себя сущее (*Wesen*) полностью, чего не происходит во втором случае. Одно – это диалог, другое – монолог («Это» не может отвечать). Говорить, что Я – Это есть основополагающее выражение, значит утверждать, что мир существует по отношению к Я постольку, поскольку Я первоначально является отношением к Ты. Мир Это создан из вещей, которые суммируются, сравниваются друг с другом, заменяют друг друга; они суть объекты опыта – *Erfahrung*. С Ты встречаются, оно уникально, безмерно, принадлежит отношению – *Beziehung*. Опыт случаен, отношение конститутивно. Это отношение, согласно Буберу, включает в себя радикальным образом и на равных правах двух партнеров: «Отношение есть взаимность»¹ (*Beziehung ist Gegenseitigkeit*). Субъект – не монада: его бытие определяется тем, что он пребывает в отношении к другому. Каждый необходим в любое мгновение: Я для Другого, Другой для Я.

Значение отношения «Я – Ты», как его определяет Бубер, ценно для Левинаса прежде всего тем, что оно не подчинено отношению «Я – Это». Иными словами, данное отношение не является частной темой в общей онтологии; оно не отделяется на фоне «il y a»²; оно сразу же вырывается из этой нейтральности и утверждается независимо от Это (мы видим здесь дистанцирование от Хайдеггера). Эти моменты составляют сердцевину согласия с Бубером. А дальше начинаются расхождения. Ведь даже если Левинас подхватывает выражение «Я – Ты» в текстах хасидского наставника, то, несомненно, это, скорее, в знак уважения к самому именитому произведению Бубера, чем по

¹ Бубер М. Два образа веры. С. 24.

² «Il y a» у Левинаса может соотноситься с нейтральным феноменальности мира, однако (см. «От существования к существующему») оно, прежде всего, означает ужас перед анонимным и индифферентным. Левинас никогда не расстается с таким негативным видением «Il y a». Несомненно, именно это ведет его к уклонению от любой дискуссии по поводу немецкого эквивалента «Es gibt» Хайдеггера, подхваченного некоторыми комментаторами, следующими буквальному переводу – «Çа donne», что мы видели в случае с Деррида. К этому мы еще вернемся.

причине личного согласия. В самом деле, знаменательно, что Левинас почти никогда не прибегает к этой паре: он всегда говорит о Я и о Другом. И мы заранее говорим, почему: Я – Ты предстает как отношение включенности; ты предполагается я, грамматически конституируется и изрекается им. В таком случае ошибкой является утверждение инаковости другого, которая требует, чтобы ее существование полагалось как отделенное. Ты у Бубера вызвано со стороны Я, обращающегося к нему. Для Левинаса другой существует до того, как я говорит: «я». Только предшествование Другого по отношению к я позволяет мне говорить Я. Такая радикальность отделения противостоит модели диалога, где вопрос и ответ предполагают паритет отношения и свидетельствуют о равной свободе и одновременности я и ты. Левинас не оспаривает эти диалогические ценности. Он призывает мыслить за их пределами и в абсолютно иных терминах сам факт существования другого передо мной: прежде всего, не как собеседника, а как исток самого властного этического наставления. Это означает разрыв не только с мышлением по образцу Я – Ты, но также с некоторыми аспектами мышления Бубера, которые Левинас предпочитает не комментировать – до такой степени он далек от подобного «анимизма»: возможности для вегетативного и животного мира достичь достоинства Ты¹.

Левинас заимствует из творчества Бубера решающее положение: существование другого сразу же должно утверждаться перед лицом Я. Следует оценить значение такого поворота, поскольку от Декарта до Юма вся или почти вся философия была представлена как эгология. Левинас, для мышления которого первым отважным шагом было знакомство с основоположником феноменологии, знал об этом, как никто другой («Конечно же, не кто иной, как Гуссерль стоял у истоков моих трудов»²);

¹ Так, в книге «Я и Ты» говорится о дереве, которое можно рассматривать как вещь (форма, материя, произрастание): «Однако по воле и милости может произойти так, что когда я гляжу на дерево, меня захватывает отношение с ним, и отныне это дерево больше уже не Оно». Здесь рождается отношение по ту сторону опыта: «Это – само дерево» (С. 19).

² *Lévinas E. Entre nous. Chap. «La conscience non intentionnelle»*. Paris: Grasset, 1991. P. 132. Об этом долге речь будет идти вплоть до последних страниц работы «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности»: «Наше исследование отстаивает дух гуссерлевской философии, буква которой взывала к нашей неизменно феноменологической эпохе, получившей метод для любой философии» (*Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 280).

он сразу же перевел на французский язык «Картезианские размышления»¹. Буберу принадлежит утверждение о предшествовании отношения Я – Ты. Левинас считал, что следует говорить о предшествовании Другого по отношению к Я (мы увидим, как эта позиция разрешает свойственный ей парадокс); это отношение не паритетное, не симметричное, где утверждается целая совокупность вопросов: о самости субъекта (особенность и единичность), о его независимости как отдельного другого (экстериорность); о направленности отношения (для-другого, определяющее Я); короче говоря, об отношении, несоизмеримом с диалогическим отношением Я – Ты. Именно сюда вторгается вопрос об идее взаимности: «Я задался вопросом о том, основывается ли подлинное отношение к другому на той взаимности, которую Бубер находит в отношении Я – Ты... В этом отношении мы сразу же оказываемся в обществе, но в таком обществе, где мы равны друг другу, где я являюсь для другого тем, кем он является для меня... Такая концепция взаимности меня смущает, поскольку, если мы великодушны и надеемся на взаимность, то это отношение отсылает уже не к великодушию, а к коммерческому отношению, к обмену благами»². Знаменательное рассуждение: взаимный характер собственно онтологической структуры Я – Ты ставится под вопрос на основе морального аргумента, касающегося дара и обмена. Сомнение вызывает то, что любой жест великодушия становится коммерческим, если он предстает как жест возврата. Это еще будет обсуждаться.

Взаимность под вопросом: имманентность, тотальность, справедливость

Мы не найдем у Левинаса текста – главы или даже параграфа, – где явно рассматривалась бы проблема взаимности. Речь идет о мотиве, который возвращался бы и четко звучал всякий раз, когда надо определять отношение Я к Другому. С неизменным постоянством Левинас снова и снова формулирует свои недоумения по поводу центрального понятия мысли Бубера. Однако эти недоумения не сопровождаются ясным

¹ Husserl E. Méditations cartésiennes. Paris: Armand Colin, 1931 (Русский перевод: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. – Прим. перев.).

² Lévinas E. Altérité et transcendance. P. 111.

определением. У Левинаса статус понятий часто возникает при их перекрещивании, в сети многочисленных аргументов. Следует восстановить их артикуляции.

Концепция взаимодействия, которую нам предлагает Левинас, весьма ограничена, как на это указывает аллюзия в параграфе «Наслаждение и пища» книги «Тотальность и бесконечное», трактующем наше отношение к миру как совокупность действий в пространстве того, что находится в нашем распоряжении и доступно манипуляциям, но где мы, однако, уже имеем дело с экстерниорностью, которая освобождается от нас и заставляет признать себя: «Взять на себя внешний мир значит вступить с ним в отношение, где Самотождественный детерминирует Другого, подвергаясь вместе с тем его воздействующей силе. Но способ, каким он детерминирован другим, не просто говорит об общности, о которой идет речь в третьей кантовской категории – категории отношения»¹. Последняя определяется Кантом в «Критике чистого разума» в следующих терминах: «Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии»². Это сформулировано как раз в Книге второй: «Аналитика основоположений», где речь идет об аналогиях опыта: «Основоположение об одновременном существовании согласно закону взаимодействия, или общения». Левинас определенно говорит о том, что даже на уровне простой материальной жизни эта всеобщая причинная взаимозависимость оспаривается элементом экстерниорности. Циркулирующая взаимность соприкасается со своим пределом. Определение Канта преодолено; однако сам факт, что Левинас ссылается на него как на некую позицию, примечателен. И это тем более, что данное определение вовсе неуместно в царстве целей, в царстве действия свободных причинностей, подпадающих под юрисдикцию практического разума. Именно об этом речь идет в отношении Я – Другой. Левинас не предполагает далее рассматривать то, что могло бы быть со взаимностью, извавленной от детерминизма субстанций в пространстве. Мы увидим, что взаимность будет тем, что предполагает и

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 147.

² Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 165.

приводит в действие отношение между партнерами церемониального дарения, что открывает совсем иные перспективы. Если Левинас придерживается ограниченной концепции взаимности, то, можно предположить, вовсе не для того, чтобы с легкостью получить нечто противоположное, а для того чтобы получить решительным образом, поскольку ему необходимо отвергнуть саму гипотезу о какой бы то ни было взаимности в отношении *Я – Другой*. Так что остается следовать аргументации, подразумеваемой этим радикальным требованием.

Идея взаимности у Левинаса постоянно ассоциируется с совокупностью понятий, конфигурирующих порядок имманентности, который предстает на трех уровнях. Первый касается области знаний: речь идет о нашем отношении к миру, как он определяется когнитивным видением. Второй отсылает к потребности и к экономике, так что наше отношение к миру предстает как производство благ и наслаждение ими. Третий уровень – это уровень справедливости и политики. Этот мир вполне легитимен, поскольку нам, прежде всего, надлежит обеспечить деятельность познания и науки, короче говоря, «определенного рода формализм». Затем, нам следует взять на себя необходимость жизни и даже стремиться к пристойному благополучию. Наконец нам надо организовать общую жизнь, сделать так, чтобы права уважались и были гарантированы; это означает, что политика и политические институты нацелены на стабилизацию и повышение уровня общей жизни. Этот порядок имманентности есть также порядок эквивалентности. Он обладает простодушием мира, жаждущего своего продолжения. Он устремлен к разумному равновесию, к обратимости отношений. Эти циркулирование и циркулярность, эту замкнутость в синхронии Левинас называет взаимностью: «Потребность открывается миру, существующему для меня, – это есть возвращение к себе... Потребность – это само возвращение»¹. Определяемый таким образом мир стремится быть самодостаточным, жаждет

¹ Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 313.

осуществления счастья в пространстве позитивных знаний, полезных вещей, регулируемых справедливостью человеческих отношений. Такой мир образует тотальность; именно его Левинас имеет в виду, обозначая термином «Тожественный».

У Бубера учет потребности в нашем отношении к миру отсутствует (и Левинас не перестает подчеркивать это)¹. Нет его и у Гуссерля. Однако этот учет будет конституировать сферу беспокойства и вопрошаний, что приведет Левинаса к заимствованию иных путей, отличных от гуссерлевской интенциональности и даже от хайдеггеровского бытия-в-мире. Согласно Левинасу, ни в коей мере нельзя отделять Я, мыслящее и ощущающее себя свободным, от Я, обремененного необходимостями, связанными с телесной жизнью и с существованием с другим. Мир и составляющие его объекты затрагивают меня как живое существо: пища, жилище, здоровье, движения. Инаковость мира приобретает здесь образ пользования и взывает к экономической *деятельности*. Именно это основополагающее измерение анализируется во второй части «Тотальности и бесконечного», оно редко подвергается обсуждению: мир моего пользования – это мир, в котором совершаются трудовая деятельность, технические преобразования и достижения, происходят обмены. В этом мире я ищущу наслаждения благами, жилищного комфорта и, в конечном счете, справедливой жизни. Однако в этом мире потребности существуют отношения, отличные от отношения справедливости, которых другой по обыкновению добивается от меня; он может воздействовать на меня еще более неукоснительно в любой ситуации лишения и предписывать мне единственно возможный ответ: поддержку, великодушный дар.

Однако прежде чем перейти к такому жесту, следует задаться вопросом о том, что называет Левинас дарением, опасаясь, как бы не уготовить ему своего рода пиетизм жертвенного жеста, который, как можно предположить, уже прочитывался в его концепции нашего отношения к миру.

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 102–103.

Объект, намерение и желание: давать, чтобы приняли

Концепция дара, как и концепция взаимности, у Левинаса пересекается с другими вопросами и никогда не является предметом отдельного рассуждения. Воссоздание сети отсылок сможет сыграть роль разоблачителя того способа, с помощью которого он воспринимает и превосходит феноменологическое наследие, ставя одни проблемы и ловко избегая других. Можно, например, задаться вопросом о том, устанавливается ли у него отношение непрерывности между данным, о котором говорит феноменологический подход, и жестом дара как передачей блага от дарителя к одариваемому. Такой вопрос не ставится напрямую, но, тем не менее, рассматривается: Левинас отвечает на него кардинально иным образом, нежели, например, Деррида или Марион.

Знаменательно, что в своих первых работах о Гуссерле Левинас, как представляется, обходит стороной тему данности (*Gegebenheit*), рассматриваемую другими в качестве существенной при определении феноменологического проекта. Так, в его тезисах о теории интуиции у Гуссерля¹ и позже в исследовании «Творчество Эдмунда Гуссерля»² термин «данное» встречается в двух или трех местах и не является предметом какого-либо специального анализа. Что касается термина «дарение», то он попросту отсутствует. То же можно сказать и о тексте о Хайдеггере, включенном в это произведение³. Очевидно, что Левинас (он был одним из первых, кто познакомил с этими мыслителями французскую публику) не находит у данных авторов ничего такого, что позволило бы говорить об их особой трактовке вопроса о дарении. Зато этот вопрос появляется в некоторых последующих текстах Левинаса, однако всегда в отдельных ремарках или в кратких параграфах. Но эти фрагменты свидетельствуют о настойчивости, с какой автор отстаивал своеобразие собственного подхода к означенной совокупной проблематике.

¹ См.: Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004.

² См.: Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.

³ См.: Левинас Э. Мартин Хайдеггер и онтология // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.

Тема данного становится предметом краткого специального анализа в работе «От существования к существующему», в той ее части, которая в разделе «Свет» озаглавлена «Мир»; все начинается следующим образом: «Мир – это данное. Облекая объект, форма предоставляет его нам»¹. Необходимо сделать два замечания по поводу этой формулировки: 1) в контексте раздела очевидно, что «данное» означает то, что представляет себя, что доступно нашему восприятию (то, что Мерло-Понти называет «уже здесь»); никакой коннотации самоотверженности здесь не возникает; 2) глагол «*предоставлять*» надо понимать буквально. Мы проанализируем главным образом форму – *eidos* – в качестве темы теоретического рассмотрения; мы отделим ее от отношения желания, поясняет Левинас, прибавляя: в исходном данном, часть которого мы составляем, «практическое и теоретическое объединены. Созерцание направлено на объект как данность. Тем самым оно больше, чем чистое созерцание, это уже элемент действия. Не метафорического действия, но намерения, то есть желания, стремления взять, присвоить; но взять то, что изначально дано»². Тезис, отстаиваемый здесь Левинасом, весьма своеобразен: то, что дано в интенциональном видении, не есть простое видение на расстоянии, оно открыто взятию. Гуссерль научил нас кое-чему существенному: «Данность – не мы. Я обладает ею, но не угнетено этим обладанием, оно сохраняет по отношению к объекту ту дистанцию и сдержанность, которые отличают интенцию от наслаждения. Это обладание на расстоянии, это обладание, оставляющее руки свободными, составляет интенциональность интенции»³. Объективность лишена интереса: таково первичное выражение не-я. Ситуация, однако, парадоксальна. Дистанция по отношению к миру сохраняется как данное («данность не давит нам на плечи, она здесь снята, как бы сдана на хранение»⁴). Однако в то же время «объект отдается, ждет нас. Таково законченное понятие формы. Это то, благодаря чему вещь показывает себя

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 27 (Этот текст и следующие несколько изменены. – Прим. перев.)

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

и подает повод»¹. Пассив (*данное*) становится активом (*сам себя дает*), что для Левинаса означает: предоставить себя взятию. Форма уже сама по себе есть то, что за пределами созерцания позволяет понимать. Интеллигибельность мира, соединяясь с нашей нацеленной на него и схватывающей его интенциональностью, образует среду – общее пространство, – которое Левинас называет *светом*: «Благодаря свету объекты являются миром, то есть для нас»². Следовательно, видение и желание, теория и практика соединяют в стихии света «давать» и «брать», интенцию и действие: «Объект, существуя, существует для кого-то, предназначен для него, уже тяготеет к внутреннему и отдает себя, не растворяясь в нем»³.

Здесь необходимы два замечания: Левинас, постоянно связывая «давать» и «брать», проводит четкое различие между гуссерлевским «Gegebenheit» и хайдеггеровским «Es gibt» (или еще: «Бытие, которое в своем присутствии предлагает себя взять в руки, есть дарение»⁴); но вместо того, чтобы характеризовать другой полюс отношения как получение, или принятие (следуя классической схеме дара), он выбирает термины «брать» и «принимать», как если бы надо было, чтобы действие было двойственным – и со стороны объекта, который отдает себя, и со стороны субъекта, который берет. Однако можно предположить, что не в этом соединении будет находиться пассивность, значение которой мы скоро увидим. Это «брать», указывающее на то, что мы ни в коей мере не находимся в отношении с даром, не имеет здесь – и это ключевой момент – никакой коннотации захвата и еще в меньшей мере – добычи; это – акт схватывания немецкого «begreifen». Такое сближение легко подтверждается текстом, появившимся несколько позже⁵, где аргумент повторяется в следующих словах: «Сущее, которое предстает перед “я” познания, не только наставляет, но *ipso facto* отдается ему. Восприятие уже схвачено, и *Begriff* сохраняет значение захвата»⁶. Речь идет

¹ Там же.

² Там же. С. 28.

³ Там же.

⁴ *Lévinas E. Entre nous*. Paris, 1991. P. 149.

⁵ *Lévinas E. La conscience non intentionnelle // Lévinas E. Entre nous*. P. 132–142.

⁶ *Ibid.* P. 134.

об «отдать себя, чтобы взяли», отношении, чуждом «давать – получать», которое ни в коей мере не говорит о даре¹. То, что затем добавляет Левинас, усиливает эту интерпретацию: «"Отдавать себя"... благодаря своей трансцендентности обещает обладание и наслаждение, удовлетворение»². Но разве не таким же образом Левинас описывает мир нужды? Кажется, что это именно такой случай, поскольку текст продолжается следующим образом: «Мышление и психика имманентности: об удовлетворенности собой. Это как раз и есть феномен мира: тот факт, что согласие обеспечено в сцеплении мыслимого и мыслящего, что его явленность есть вместе с тем давание себя, что его познание есть удовлетворение, как если бы им владела нужда»³. И Левинас добавляет, что, вероятно, это и имел в виду Гуссерль своей идеей корреляции между мышлением и миром, а особенно идеей наполнения интенционального видения. Он не уверен в том, что Гуссерль согласился бы с этим. Именно это «давать себя-чтобы-взяли» выражает адекватность познаваемого и познанного, объекта и нужды. В целом мы снова находимся перед замкнутым миром циркулярности, эквивалентности, взаимных отношений. Именно на это явно указывают такие формулировки, как «мысль об имманентности» или о «самодостаточности», что Левинас называет также «Нейтральным» (этим термином он постоянно характеризует хайдеггеровскую онтологию).

Поставим точку. Можно было бы предположить, что отважное преобразование *данного* в «*отдавать себя*» происходит путем выхода из полярности познанного и познающего; однако оно лишь прибавляет измерение действия. Понять

¹ Это, согласно Левинасу, не является случайным замечанием. Данная точка зрения подтверждается в других текстах. Так, в «Диахронии и репрезентации» (1985) читаем: «Оно (присутствие) конкретно означает экспозицию другого в "я" и, таким образом, *предложение себя, отдачу себя, Gegenbeithheit*. Отдачу инаковости в присутствии, не только в метафорическом смысле слова; отдача означает в конкретном горизонте "брат", уже соотнесенное с "брат в руки" (*Levinas E. Entre nous*. P. 166); или еще в «Философском определении идеи культуры» (1985): «Бытие мира в его предстоянии перед знанием, в открытости и искренности присутствия есть *ipso facto* "*отдавать себя*" и "*позволить взять*", которым сначала отвечает понимание истины» (*Ibid.* P. 186).

² *Lévinas E. De l'existence à l'existant*. P. 135.

³ *Ibid.*

(com-prendre) буквально означает полностью схватить, а схватить значит сделать воспринятый мир своим. Эта сфера присвоения остается сферой наслаждения. Данное как «отдавать себя, чтобы быть принятым», удерживает нас внутри этой замкнутости. Именно таков мир, мыслимый вне или до внезапного появления Другого. Тогда нужно задаться вопросом: что происходит, когда такое случается, как это изменяет отношение самого познания?

Вот такой вопрос поставлен в «Тотальности и бесконечном» по поводу проблемы выражения. Оно есть презентация мне другого «я» и, тем самым, изначальное событие означивания: «Понимать значение не предполагает двигаться от одного члена отношения к другому либо узреть внутри того, что дано, некие отношения. Принять данное – значит уже принять его как то, что может научить, как выражение Иного»¹. Говорить здесь о научении не является для Левинаса выбором болеутоляющего средства. Быть преподанным, поясняет он неоднократно, значит получать любое значение, исходя из выси лица Другого². Тогда все сразу меняется в отношении к данному: «Мир дается нам в языке другого... Иной – вот основа феномена»³. Так оказывается оправданной великая отвага: речь идет не о том, чтобы выводить феномен исходя из другого, как если бы надо было открыть передатчик знака либо подняться от следствия к причине. Речь не идет и о некоей ретроспективной операции, а о понимании того, что никакой феномен как таковой не появляется вне отношения к другому: «Это отношение необходимо уже для того, чтобы то, что дано, явилось в виде знака, как знак, указывающий на говорящего, – чем бы ни было то, что обозначено этим знаком, пусть даже оно вообще не поддается расшифровке... Тот, кто с помощью знака указывает на себя в качестве наделяющего этот знак значением, не является обозначаемым этим знаком: он высвобождает знак, отдает его. То, что дано, отсылает к дающему»⁴. Утверждение новое и сильное: ведь ничто ни у Гуссерля, ни у Хайдеггера не могло позволить подобную деривацию данного

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 121.

² «Научение означает бесконечность того, что находится вовне» (Там же. С. 184).

³ Там же. С. 121.

⁴ Там же. С. 122.

(объект эйдетической редукции у первого или отсылка к *Es gibt* у второго) в сторону какого-либо дарителя. У них «давать себя» феномена остается безличным процессом, движением без автора. Что означает для Левинаса это внезапное появление дающего? Надо ли видеть в нем жест дара – общепринятого и самоотверженного? Ничего подобного, поскольку, поясняет он, речь не идет о попытке уловить здесь чудесную возможность – божественную или нет, – которая подавала бы нам знаки путем выражения мира. Речь идет о признании того, что любое видение, чувство, понимание предполагает мое отношение к другому, но не как диалогическую структуру; это происходит потому, что другой есть внезапное прерывание имманентности. Конститутивный характер имеет то, что позволяет мне видеть, чувствовать и, прежде всего, говорить; только такая инаковость, предшествующая любой встрече и делающая встречу возможной, вырывает мой взгляд, мое знание, мое желание из данного циркулирующего мира, чтобы в нем возникла невообразимая фигура, которая его дарует. В этом заключается функция служения дарения – раскрывать такую инаковость: она сигнализирует о предшествовании другого в моем отношении к миру. Тогда то, что дано, предназначено не для того, чтобы его брали, а для того, чтобы свидетельствовать о самом разделении «я» и другого. Внезапное появление дающего – это появление другого, поскольку оно прерывает взаимность того, что дается и что берется. Оно появляется не как условие, а как событие, в котором рождается отныне асимметричное отношение. Именно в этом другой есть высь, научающая меня. Это приходит извне, в эпифании лица.

Инаковость и отделение

И вот мы окольным путем, через рассуждения о взаимности и данном, подошли к ключевому моменту левинасовского подхода: к вопросу о другом. Левинас совершает радикальный разрыв с любой эгологией (последним великим представителем которой является Гуссерль), а также и с любой онтологией (рассматриваемый здесь Хайдеггер, тем не менее, не признает такой категоризации); несмотря на близость к Буберу, Левинас вместе с тем отдаляется от замысла о диалоге, все еще под-

чиненном схеме взаимности. Нам предлагается войти в новое, еще не изученное пространство, – в пространство абсолютной инаковости другого, которое Левинас называет небывалым в философии и которое, как он утверждает, образует сердцевину его неконцептуального мышления: лицо. Может показаться, будто он обеспечивает себе собственно феноменологический ресурс. Мы увидим, что все совсем не так. Вопрос этот с самого начала этический и обязывает пересмотреть в данной перспективе все понятия и даже ввести иное требование, касающееся данного. Речь идет уже не о том, чтобы узнать, должен ли мир быть познан теоретически как данное (доступное овладению), пусть даже другим (как принципом феномена), а о том, чтобы узнать, что я с точки зрения этической обязан предоставить другому и обязан безусловно, если мир обыденных благ – хлеб, жилище – станет недоступным. Этический дар – это «дар, который дорого стоит». Нам надо пойти по этому пути.

Инаковость мира – как объекта познания и как объекта использования – ничего не говорит мне об инаковости *другого человека*. Такая инаковость мира уже выражает экстериторность, которая одновременно мне предписана и предлагает себя мне: она остается в имманентности «света». А как обстоит дело с другим? Ничто в его существовании не побуждает меня описывать его в терминах теоретического видения. Отношение к другому не растворяется ни в нейтрализующем знании, ни в уравнивающей нужде. Оно имеет значение благодаря другой возможности, которая проходит сквозь них: речь идет о *желании*. Определение, предлагаемое для него Левинасом, порывает с любой традицией, идущей от Платона, видевшего в желании знак нехватки, которую желаемый объект призван устранить. Левинас, напротив, считает, что желание утверждается только за пределами того, что может быть удовлетворено, по ту сторону заботы о себе. Желание – это утверждающая возможность и таковой, в полном смысле слова, оно является, будучи желанием другого. «Желание Другого возникает в существе, которому всего хватает, или, точнее, оно возникает по ту сторону всего того, чего ему может не доставать или что может удовлетворять его»¹. Другой приходит не для того, чтобы занять пустующее во мне место;

¹ Левинас Э. Ракурсы. С. 314.

то, что желание открывает, это, напротив, требование, чтобы за ним признали место вне меня, утвердили его *экстериорность*. Желать – значит желать иного, чем «я», поддерживая его в этой инаковости. Более того, это значит признать, что «я» есть Я только перед этим другим, каковым я не являюсь. *Перед*, а не вместе. Здесь нет ни логической, ни онтологической причастности. Здесь возникает сущностная асимметрия, руководящая любой критикой взаимности, предполагая возобновляемый равный обмен между «я» и другим. Это – невозможная симметрия, поскольку другой приходит ко мне из другого места, он одновременно и захватывает меня, и ускользает от меня. Необходимое асимметричное отношение Я – Другой непосредственно проистекает из радикальной инаковости другого. Траектория, идущая от «я» к другому, необратима; она кардинально непохожа на ту (или несравнима с той), которая идет от другого к «я». Эта ситуация предстает как первичная, как «не-условие». Нам надо схватить ее уровни, или моменты, так, как это делает Левинас и как она рождается из двух вопросов: что хочет сказать другой? что хочу сказать я?

Другой сразу же означает для меня экстериорность, свидетельствует об *отделении*. Однако при первом подходе другой мыслится только после «я»; только «я» может говорить о другом. Другой есть концепт, с необходимостью соотносенный с высказывающимся субъектом (все, как в языке: «Ты» может быть сказано только Я, Ты может быть увиден и означен только говорящим субъектом. По меньшей мере можно связать эту лингвистическую позицию с Левинасом, даже если он об этом и не подозревает)¹. В отношении Я – Другой сразу же вторгается перспективное противоречие: «Инаковость возможна, только если она исходит из “я”»². Именно в силу этого противоречия (возникновение которого в качестве философского события можно увидеть в картезианском *Cogito*) Гуссерль в Пятом «Картезианском размышлении» стремится обратиться к другому, начиная с конституирующего Ego как того, кого следует признать в экстериорности, не произведенной Ego, а поэти-

¹ У Бенвениста можно найти прекрасный анализ этого положения говорящего Я в его отношении к Ты в ходе беседы (См.: *Бенвенист Э. Человек в языке* // *Бенвенист Э. Общая лингвистика*. М., 1974).

² *Левинас Э. Тотальность и бесконечное*. С. 79.

чески конституированной собственным движением (Гуссерль называет это *аппрезентацией*).

Такой подход одновременно и утверждается Левинасом, и ставится под вопрос. Он утверждается в том, что именно *после Я* ставится вопрос о Другом; существует неустранимый факт, говорящий о перспективе, изначально присущей «я». Более того, невозможно не утверждать идентичность «я»: ведь без стабильного «я» не было бы другого, идентичность которого сохраняется во времени. Тем самым, как часто подчеркивает Левинас: «Я поддерживает мир»¹. Другой бесспорно есть другое *Я*, признать которое может лишь существо, говорящее «Я». Но каким бы ни был маневр, с помощью которого я пытаюсь конституировать другого, такая попытка остается тщетной. Ведь другой как существование не может быть объектом конституирования. Другой дан мне, он случается со мной, он предшествует мне. Именно его экстериорность ко мне делает возможным отношение, а не мое отношение к другому могло бы объяснить то, что я его признаю. Другой – это событие, и в этом качестве он с необходимостью избегает моего познания, моей воли, моей власти.

На этом первом уровне (первом только в подходе) возникает *экстериорность* другого. Именно здесь выявляется Бесконечное. «Бесконечное» – понятие в этом картезианском смысле – обозначает инстанцию, которая держится абсолютно внешним образом по отношению к порядку имманентности². Здесь наслаивается второй уровень (первый существует в качестве основания), а именно то, что эта перспективная привилегия, тот факт, что другой возникает только по отношению к Я, означает также, что я ответствен за другого: я есть потому, что только я могу признать другого. Отсюда вытекает единство, которое не является, как это было у Лейбница, абсолютным своеобразием субстанций, оно есть недеделигуемая ответственность «я». Никто не может отвечать *за* меня, поскольку никто не может оказаться *на* моем месте. Если я уникален и

¹ *Lévinas E. Éthique et infini. P. 96.*

² О понятии бесконечного см. уточнения Левинаса в «Инаковости и трансценденции» (*Lévinas E. Altérité et transcendance. P. 69–89*). Деррида прекрасно говорит об этом в «Насилии и метафизике» (См.: *Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000*).

если именно в этом я могу быть «я», то только благодаря месту, которым меня означает тот факт, что я пребываю *перед* другим. Это делает меня незаменимым, но не онтологически, а, прежде всего, этически (такова отправная точка этики как первой философии). Вот почему на мне лежит ответственность – заменить другого. Существует уникальное отношение, не по выбору, не путем согласия с героическим требованием, а только потому, что другой есть другой для меня и моя ответственность за него абсолютна. Мы увидим, как Левинас доводит это положение до предела. Тогда мы лучше поймем, в какой момент идея взаимности – даже у Бубера – становится чуждой этой радикальной асимметрии.

Лицо по ту сторону интенциональности: безвозвратно для-другого

Факт существования другого, образующий момент дифференциации, вырывание «я» из ниши, является для Левинаса моментом решающим, где вся мысль о Тожественном – как о порядке тотальности – опрокидывается. Именно сюда вторгается центральный мотив лица. Лицо другого, говорит он, есть раскрытие Бесконечного. Желание другого есть желание Бесконечного. О чем идет речь? Такое представление мысли о лице, начало которому было положено в «Тотальности и бесконечном» и которое позже повторяется во многих текстах Левинаса, послужило толчком для многочисленных толкований, зачастую повторяющих его формулировки как заклинания. Попытаемся, насколько это возможно, рассмотреть с большей точностью некоторые моменты, не теряя из виду вопрос о взаимности. Очевидно, что здесь негласно соединяются, переплетаются несколько уровней подхода: феноменологии, первой философии, этики.

Говоря о другом как о предстоящем перед «я» в конкретном лице, Левинас совершает глубинный разрыв с феноменологическим подходом. Одновременно с лицом другой схватывается как тело, которое не является только лишь объектом интенционального видения. Согласно Гуссерлю, восприятие лица выходит за пределы отношения нозза – нозма. Оно даже располагается за пределами телесного отношения к другому,

как его описывает Мерло-Понти. Для последнего то, что конституирует это отношение, поначалу происходит во взаимном восприятии тел. Другой воспринимает меня телесно: «Он воспринимает свои интенции в своем теле, мое тело вместе со своим и через это – мои интенции в собственном теле»¹. Наш взгляд сразу же схватывает видимый мир, «и именно поэтому там может существовать для меня взгляд другого. Этот экспрессивный инструмент, который называют лицом, может нести в себе существование точно так же, как познающий аппарат, каковым является мое тело, несет в себе мое существование»². Понятое таким образом, лицо как целостность тела берется во множестве перспектив, которое остается познанием, каким бы телесным оно ни было. Вероятно, это объясняет то, что ни Гуссерль, ни Хайдеггер, например, не приписывают лицу особого статуса³. Можно было ожидать, что Левинас, сразу же делающий это особой темой, начнет, следуя славной феноменологической методологии, с тщательного описания того, что составляет своеобразие человеческого лица. Но это не так. Говоря о лице, Левинас отступает от такого подхода, подчиненного приоритету познания, – как бы точен он ни был. Лицо возникает сразу и полностью своим этическим присутствием. Оно приходит как то, что отменяет любую претензию на описание, любое интенциональное, чисто когнитивное, отношение: ничего о глазах и взгляде, рте, возрасте, поле, различных выражениях этого лица⁴;

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 449.

² Там же. Этот фрагмент – один из редких, где Мерло-Понти говорит о лице.

³ Сверх того, мы находим у Сартра анализ взгляда (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2000. С. 276–323), который опирается на детальные описания отношения между движением глаз и жестом смотрения: «Если я воспринимаю взгляд, я перестаю воспринимать глаза» (С. 281). Один из редких авторов, писавших на интересующую нас тему, попытавшийся детально описать лицо как таковое и как центральный элемент нашего отношения к другому, это Георг Зиммель (См.: *Simmel G.* Sociologie. Paris, 1999. P. 631 et suiv.). «Лицо является первым объектом взгляда от человека к человеку... Лицо, так сказать, имеет чисто теоретическую природу, оно не передает внутренних свойств или опыта человека, оно о них рассказывает» (Р. 631).

⁴ Левинас ясно утверждает это в тексте, написанном десятью годами раньше «Тотальности и бесконечного», в «Я и Тотальность» (1953): «Лицо – это сама идентичность сущего. Оно выражает себя исходя из себя, без какого-либо концепта. Чувственное присутствие этого целомудренного куска кожи вместе с лицом, носом, глазами, ртом не является ни знаком, позволяющим подниматься к означенному, ни скрывающей его маской (*Lévinas E.* Entre nous. P. 244).

ни даже о лице как целом, как о типично эстетической форме; ни о том, что отличает его от головы животного. Все происходит так, словно у Левинаса на лицо налагается канонический запрет. Лицо Другого, как представляется, ценно как точный аналог лика Всевышнего. Его можно было бы парадоксальным образом обозначить как эмпирическую трансцендентальную инстанцию, поскольку любое лицо есть Лик, и именно Другого, лично его я встречаю в любом лице другого.

Как раз потому, что лицо не может быть предметом объективного описания, каким является остальное тело, оно не может сводиться к порядку отношений. Оно – изначально нечто иное, лежащее за пределом восприятия: «Лицо прорывает чувственно данное»¹. Еще более существенно то, что, когда Левинас утверждает: «...лицо имеет смысл, исходя из себя самого», это, прежде всего, означает, что его нельзя понять из контекста; далее, что нет объекта репрезентации, который предполагал бы различие означающего и означаемого. Знака другого не существует. *Существует другой*, другой, который случайно появляется как таковой, без посредника, который обращается ко мне, даже если я его не вижу. Лицо не хочет ничего говорить: оно есть присутствие другого и несет свое слово. Оно не объясняется через что-то. Оно непредвидимо; оно не предвосхищается в различных профилях. Оно приходит внезапно, и в этом оно есть событие.

Такое появление позволяет лучше понять отмеченное выше движение желания. В противоположность нейтральности и деонтологической отложенности, характеризующим знание, желание есть реальное движение, воплощающееся в *акте*, в котором я устремляюсь к другому. Однако этот акт выхода из круга Тождественного не является простым решением, которое я могу принять или не принять: оно *требуется лицом* другого, которое зовет меня и обязывает *без каких-либо условий*². Это требование определяет уникальный характер левинасовского подхода. Не поддающееся никакому интенциональному описанию, когнитивному подходу, психологической интерпретации, лицо входит в мышление путем взлома, как это неожиданно и

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 203.

² Мы находим исследования этого зова лица другого в «Тотальности и бесконечном» (См. с. 194–245), а также в большинстве текстов, опубликованных Левинасом позже.

удивительным образом происходит при встрече. Сразу же, без посредничества, без предваряющего образа другой вызывает меня: я должен ответить, я обозначен в винительном падеже. Винительный падеж прямо противоположен интенциональному движению, направляющему меня за собственные пределы. В мире имманенции это «вне себя» захвачено движением «взад-вперед», а во взаимности, где данное вверяется мне, оно предлагает овладеть им и делает так, что я им овладеваю; лицо, напротив, не отвечает мне симметричным образом от меня к нему и переворачивает движение, превращая его в движение от него ко мне. И сразу же оно вызывает меня. Через него я становлюсь ответственным за другого. Между тем требование это не является авторитарным: напротив, оно проистекает из того факта, что в светском понимании другой безвластен, он сам пребывает под угрозой отвержения и агрессии.

Именно это Левинас стремится обозначить, когда говорит о *наготe* лица. Дело не в том, что лицо полностью открыто и более представлено, чем остальное тело. Его нагота – не нагота кожи. Она невидима. Она принадлежит самой инаковости другого, поскольку представляет себя «без защиты». Такая нагота с самого начала есть уязвимость. Парадоксально, но именно это наделяет ее приказующей силой: не убий. Рикёр так комментирует это: «Каждое лицо есть своего рода Синай, запрещающий убийство»¹. Речь идет о сильном философском решении. Пусть один элемент тела – лицо – будет одновременно личным проявлением другого в его бесконечной инаковости и запрета, образующего абсолютное условие существования любого сообщества, однако утверждать это ни один западный мыслитель не рискнул. Как раз это обосновывает мысль о безусловном призыве и провозглашает в ответ абсолютный императив. Становится более понятным, что конвенциональная идея взаимности ей безусловно чужда. Наш вопрос будет звучать следующим образом: как возможно такое исключение, если случилось так, что несимметричная и невознаграждаемая взаимность существует и имеет значение столь же высокой императивности, что и одностороннее требование, выдвинутое Левинасом? Но прежде нам надлежит оценить измерение этого мученичества, этой пассивности со стороны Я, которые обозначают его в винительном падеже.

¹ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 391.

Пассивность, обвинение, неблагодарность

По вопросу о пассивности, о разрыве Левинаса с феноменологией (как с феноменологией Гуссерля, так и с феноменологией Мерло-Понти) существует свое объяснение. У Гуссерля вопрос о пассивном синтезе неотделим от фундаментальной рецептивности воспринимающего субъекта; речь идет об условии, связанном с обыденным и еще более с сущностным опытом принадлежности миру, тому до-предикативному опыту, который формирует среду первичной очевидности. Интенциональному акту всегда что-то предшествует, и эта прецессия указывает на основание «Я есть», предшествующее любому «Я мыслю». Именно здесь чувственность, возможность появления чувств – зрения, осязания, слуха, вкуса – коммуницируют в страдании, образуя текстуру «плоти» (*Leib*) мира. Эта первичная пассивность сообщает мне о моей принадлежности тому, чем я не являюсь, тому, чего я не выбирал, что приходит ко мне извне и смешивается с самым интимным моего собственного тела: это и образует мой опыт мира. Следовательно, пассивность означает прежде всего, что Его не создает основания вещей. Мир уже здесь: он – иное, чем я. Однако, говоря о пассивном синтезе, Гуссерль указывает, что эта рецептивность остается *актом* и пребывает актом, даже если происходит на более скрытом уровне, в интенциональном отношении. Именно от этой включенности Левинас держит дистанцию и заставляет предшествовать этой пассивности, одновременно эмоциональной и когнитивной, более радикальную пассивность, которая своим утверждением демонстрирует этику как первую философию: именно она ставит меня перед другим в ситуацию, когда я должен ответить. Моя пассивность прежде всего вот в чем: я обозначен другим; перед ним мне нечего требовать. Это иным путем подтверждает, что я существую исключительно в винительном падеже. Во всяком случае такова радикальная позиция, изложенная в «Иначе, чем быть».

Снова встает тема «без возврата». И Левинас доводит эту не-взаимность до вызова: поскольку я вызван в винительном падеже, постольку то, что я даю Другому, я должен ему. Более того: то, что я даю, не приносит мне ни капли его благодарности. Не один комментатор был шокирован такой фразой из

«Гуманизма другого человека»¹: «Продуманное до конца Дело требует безоговорочного великодушного движения, которое в Тождественном направлено к Иному. Следовательно, оно *не требует благодарности Иного*: ведь благодарность как раз была бы возвратом движения к своему началу»². Именно по поводу такого типа формулировки Рикёр говорит о пароксизмальной позиции³. Она в точности – без преувеличения – воспроизводит мысль автора. Она взята из главы, являющейся размышлением о «смысле и деле». Необходимо еще раз вернуться к ее аргументации, которая настойчиво обращается к своего рода кинетике безграничного движения вперед.

Понятие *смысла*, напоминает Левинас, неотделимо от мысли о *направленности*: направление потока, направление дороги. Поскольку смысл есть ориентация, он указывает на движение к *иному*; или, лучше, порыв к другому, чем я; безоглядное движение вперед к неизвестному, за пределы уже совместно установленных, привычно циркулирующих значений (то, что они означают как Сказанное). Такой безоглядностью отмечена свежесть мысли, отрывающейся от «философии», довольствующейся собственной «аллергией» и своей слишком умиротворенной трезвостью – может быть, уже старческой, – когда она идет в другое место лишь для того, чтобы свести его к своему «здесь», к «у себя»⁴. Смысл как ориентация есть прежде всего отказ от возврата; он есть «движение за пределы идентичного, к абсолютно другому», то есть к невероятному, недетерминированному, к концу, который не дан заранее. «Направленность же, *свободно* идущая от Тождественного к Иному, есть Дело». В противоположность любой диалектической концепции, которая видит в трансформации мира нескончаемую «работу негативного», обеспечиваю-

¹ Например, П. Рикёр в книге «Я-сам как другой» (См. с. 390 и сл. – *Прим. перев.*), а также в работе: Dewitte J. Un beau risque à courir // Cahiers d'études lévinaciennes. 2002. № 1. P. 55–76.

² Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. С. 614.

³ Ricœur P. Emmanuel Levinas, témoignage // Aeschlimann J.C. (dir.). Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas. Lausanne, 1989. P. 30–39.

⁴ Едва ли надо подчеркивать родство между анализом Левинаса и тем, что Деррида представляет взаимный жест как фигуру круга (см. гл. I) и одновременно как гегелевский цикл «смены» и скитаний Улисса (образ, к которому обращаются оба автора).

щую реинтеграцию субстанции в субъект, «не-я» в «я», Левинас определяет дело как прорыв за пределы Тождественного, как движение, в котором Я доверяется экстерниорности, бросается в нее и забывается в ней. «*Радикально помысленное Дело есть то движение Тождественного к Иному, которое никогда не возвращается к Тождественному*». Оно – это радикальное великодушие, оно «не требует благодарности Иного»¹. Отметим: речь идет не просто о предпочтительном условии, но об императиве. Левинас говорит не «вовлекает» или «призывает», а именно «требует»; речь, стало быть, идет не о процессе, не об открытом выборе, а о наказе. Понятно, между тем, что неблагодарность, предваряющаяся неопределенным артиклем, – Левинас не говорит «конкретная неблагодарность», – не произносится «радикально», как это происходит с великодушием: она частична и специфична, но, что главное, она не имеет ничего общего с моральной скудостью. Не-благодарность означает: принципиальная не-существенность любого ожидаемого ответа, любого вознаграждения. Это – движение в уникальном смысле, «чистая диахрония»². Если оно предполагает отсутствие возврата к себе, то это не означает движения в пустоту или беспричинной траты³ и, еще в меньшей степени, стимулирования возможного преимущества. Здесь на память приходит (ведь критика возобновляется) явное сомнение по поводу любой циркулярности. Ожидая великодушного жеста другого, который был бы ответом на мой жест, «единая смыслонаправленность превратилась бы во взаимность»⁴. Для ясности Левинас обращается к языку экономики: «Сопоставляя исходную позицию и конечную цель, Деятель потопил бы дело в подсчетах убытков и возмещений, в расчетных операциях»⁵. Делая еще одно заимствование, но при

¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. С. 614.

² Это выражение Левинаса является другим примером его творческого поворота от некоторых терминов (таких как экстерниорность, гипостаз, геморагия, стягивание, высь, близость), выработанных в иных областях.

³ Однако в этой позиции Левинаса нет ничего, что походило бы на высказывания Батая из «Проклятой части». пышная расточительность – все как в случае с экономическими вычетами – это то, что наиболее удалено от «дорого стоящего дара».

⁴ Левинас Э. Гуманизм другого человека. С. 615 (Перевод несколько изменен. – Прим. перев.).

⁵ Там же.

этом не настаивая чрезмерно, Левинас ссылается на отношение коммерции как на завершенную форму той взаимности, которую сам отвергает. Однако что происходит, когда утверждается другая фигура взаимности, противостоящая этому бухгалтерскому равновесию? Но прежде нам надо, наконец, поразмыслить над тем, что же означает дар, или, скорее, что здесь означает дарить тому Я, которое ответственно за Другого.

Благо: увязание в давании и дар, имеющий цену

Какова природа моего ответа на призыв, или, скорее, на повеление, образующее лицо другого? Она не может быть не чем иным, кроме движения сообразования с тем, кто в этом лице вырывает меня из имманентности бытия. Эта возможность вырывания, говорит Левинас, есть Благо. Такое Благо – не средневековое восхождение; оно не есть одна из универсалий, составляющих троицу вместе с Истиной и Красотой. Оно не является категорией. Оно, скорее, как у Платона, находится за пределами бытия – *epekeina tes ousias*. Так мы сразу оказываемся в сфере этики, обходящей стороной или нарушающей всякую когнитивную пропедевтику. Движение проходит через познание, пронзает его насквозь и завершается в жесте, которым совершается превосхождение Блага над бытием. Именно в этом этика обретает статус первой философии, инаугурационный тезис которой таков: «Быть-для-Другого – значит быть добрым»¹. Существенная для понимания формулировка: «Отношение к лицу складывается как доброта. Экстериорность человеческого бытия и есть сама моральность»². Доброта не означает здесь альтруистической доброжелательности. Она радикальна: доброта реализует и завершает движение Желания, которое есть трансценденция. Она не есть окончательное завершение интенциональности, она вырывается из нее, утверждая Благо, которого никакое знание мира не предваряет и не постигает: «Доброта в субъекте – это сама анархия как ответственность за свободу другого, предшествующая лю-

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 253.

² Там же. С. 283.

бой свободе, свойственной “я”, но также и насилию, которое противоположно свободе»¹.

На этой стадии Левинас вводит жест дара. Дара конкретного, прямого, который не имеет ничего общего с дарением (donation) – в некотором роде метафорическим – феноменом, сводящимся к подношению добычи, обеспечивающему мое отношение к миру. О какого рода даре идет речь? Разумеется, не о публичном, ритуальном и взаимном даре (который даже не вспоминается), и не о великодушном даре какой-либо ценной вещи (подарке игровом, связанном с праздником, сулящем счастье), но о «подарке, имеющем цену»² (или, согласно нашей категоризации, обозначенной выше – это третий тип дара, который связан с *солидарностью*, или поддержкой). В этом даре, *имеющем цену*, удостоверяется конститутивная доброта, которую лицо другого вызывает во мне и которой требует. В книге «Иначе, чем быть...» доводится до крайности эта жертвенность, которая не есть ни простая великодушная готовность, ни жест восхищения, а есть то, что лишает Я его владений: «*”Вот Я”* говорит о вдохновении, которое не есть дарование ни прекрасных слов, ни песнопений. Увязание в даре, в наполненных руках и, следовательно, в телесности... Субъективность человека из плоти и крови, более пассивная в своей передаче другому, чем пассивность следствия в цепи причинностей, – ведь она за пределами самой актуальности, которая есть единство восприятия “я мыслю”, “вырывание-из-себя-самого-для-другого” в ситуации “дать-другому-хлеб-из-своего-рта”»³. Или еще: «Пассивность *бытия для другого*, возможная только при условии, что я отдаю хлеб, даже если сам его ем. Но для этого надо предварительно насладиться *своим хлебом* не для того, чтобы быть достойным отдать его, а чтобы отдать свое сердце – давая, отдавать себя»⁴. Это с потрясающей контрастностью перекликается с ремаркой из «Тотальности и бесконечного»: «Dasein у Хайдеггера никогда не испытывает чувства голода»⁵. Такое «увязание в давании» удостоверяется в гостеприимстве,

¹ Lévinas E. Autrement qu’être ou au-delà de l’essence. P. 216.

² Ibid.

³ Ibid. P. 222.

⁴ Ibid. P. 116.

⁵ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 153.

которого ничто не должно ограничивать и которого я не смог бы никакими силами оказать, если бы оно возвращалось ко мне.

Оценим путь, пройденный нами с Левинасом. Вопросание по поводу взаимности не приводит, как у Деррида, к провозглашению невозможности дара по той немыслимой причине, которая возникала бы между феноменальностью дара и его понятием; напротив, оно приходит к утверждению о необходимости самого что ни на есть осязаемого великодушного дара, самого субстанциального, символом которого является хлеб – поддержка другого в его нужде, чего бы это ни стоило: «Речь зарождается не в однородной и абстрактной среде, а в мире, в котором надлежит помогать и давать»¹.

Таков путь, который ведет от того, что просто дано в интуиции и предлагает взять себя, через признание того, что мир предстает данным мне в своей феноменальности, начиная с появления Другого, вплоть до императива о безусловном обязательстве, которого требует от меня лицо другого. Путь своеобразный и взискательный. Исключение взаимности в нем представляется существенным измерением. По силам ли оно?

Вопросы и затруднения I. **Взаимность симметричная, взаимность** **агонистическая**

Вопрошание по поводу взаимности приводит к обязательному чтению главных текстов Левинаса. Начнем у него, безусловно, является определение Кантом третьей категории – категории взаимодействия (обсуждавшейся выше), понятой как взаимозависимость субстанций в тотальности².

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 218.

² Эта отсылка остается неизменной до поздних текстов, таких как «Диакрония и представление» (1985), где автор задается следующим вопросом: если «для “я” инаковость другого человека означает сразу логическую инаковость, ту, которой отмечены – одни по отношению к другим – части целого, где чисто формальным образом одна, ближняя, является другой по отношению к той, что удалена, а последняя также является другой по отношению к ближней, и где между людьми, понятыми как пребывающие в такой взаимности, не является ли язык всего лишь взаимным обменом информацией или занятыми историями, интенционально нацеленными и объединенными в высказывании каждого из партнеров?» (*Lévinas E. Entre nous. P. 172*)

Становится ясным, что для Левинаса взаимность не является позицией «лицом-к-лицу». Вот почему это понятие, которое не имеет у него ни грана агонистического, сообщает содержание только одного типа: возврат к себе, который может быть лишь самоуспокоенностью имманентности, эгоизмом счастья, взвешенной справедливостью, но также и пользой, преимуществом, интересом.

Весь вопрос сосредоточен в этой ограниченной концепции, заключающейся в том, чтобы изучать проблему взаимности, исходя из одной модели – симметричного обмена, форма отсылки которого вполне определена (Левинас ясно указывает на это): торговый обмен. Так понимаемый обмен фактически выявляет более общую и преобладающую модель – модель договора. Последний определяется как явно выраженное согласие двух партнеров, предусматривающее путем обмена благами или услугами обеспечение равных преимуществ для одного и для другого; речь здесь идет о взаимности, основанной на эквивалентности, абсолютно разумной и легитимной в экономической сфере и определяющей справедливость при обмене. Но желание разобраться (чтобы отвергнуть) с этой контрактной моделью во всей практике взаимности с необходимостью проблематично, скажем даже – неправомерно и ведет к противоречиям. Это недоразумение не является новым: оно принадлежит долгой традиции, можно сказать, янсенистской (отвержение эгоизма у Паскаля и интереса у Ларошфуко), возрождающейся у Деррида и Мариона. Однако эта традиция – еще более древняя. В начале данного очерка отмечалось, что она обрела философскую легитимность у Аристотеля, но особенно у стоиков – в частности, у Сенеки – и у Отцов церкви. Если мыслить еще шире, то в ней можно увидеть один из *topoi* – среди наилучших, установленных великими моралистическими традициями.

Левинас не считает нужным задаваться вопросом о ритуальном даре, о котором говорит Мосс (он его не обсуждает и, как кажется, даже игнорирует). Если это так, то, вероятно, он, как и Деррида, увидел в нем только требование взаимности в самой что ни на есть договорной форме симметричного обмена, а не агонистическое отношение, каковым оно фактически является, жест вызова, провоцирующий ответ: дар/противо-дар, *dosis/antidosis*, – где разыгрывается взаимное

признание. Подтвержденная честь и взаимное уважение на деле отсылают к достоинству партнеров; более того, именно «я» отдают в даваемой вещи: риск одного вызывает и принимает риск другого. В этом отношении лицо, которое вызывает, не может быть отделено от *руки*, которая дает, и от вещи, которая является свидетельством. Но здесь речь не идет о даре поддержки, который, согласно Левинасу, один только соответствует позиции «перед другим». О чем же тогда идет речь? И является ли такой жест действительно несводимым к режиму завершенной эквивалентности?

Во взаимном ритуальном даре даруемая вещь ценна не как предмет потребления или обмена, а как то, что свидетельствует о взаимном доверии. Она является символом – буквально *symbolon* – того, что взято, или того, что берется вместе. Она есть то, что переносит дающего к получающему; она есть залог дающего перед другим, его *заместитель*; она есть причастие Я. Не ответить было бы как раз выражением презрения, выбором насилия. Синхронический момент союза необходим для того, чтобы открыть диахронию мира, как это делает момент взаимности для того, чтобы раскалывать samozакрытость групп. Ход времени объединяет не внутренняя взаимность тавтологической циркулярности, а залог и ответ; это не симметрия, движущаяся по кругу (туда – сюда), а асимметрия, где чередуется призыв и ответ.

Речь не идет о том, чтобы давать с целью поддержать находящуюся под угрозой нужды жизнь, либо чтобы заставить блага циркулировать между экономией и благополучием. Говорить о «даре» значит почти что сбивать с толку. Речь идет о повинности, свидетельствующей об основополагающем соглашении: о соглашении открыть мирное время, выбрать трудное согласие вместо очевидного конфликта. То, что дают, не имеет никакой функции в плане нужды. Даруемая вещь есть залог союза, часть Я группы, которая следует иному как части самой себя. Говорить, что это символ, значит говорить о хрупком соединении между Тождественным и Другим, между Мы и Вы. Такая взаимность не имеет ничего общего с возвращением к «я», с циркулярным движением. Она напоминает о рискованном жесте самопризнания, согласия с собой в неуверенности, об отдаче себя в залог, не вознаграждая себя за благодеяния.

Так же как ошибочно было бы подчинять ритуальный дар критерию дарования в феноменологическом смысле, было бы ошибочно подчинять его исключительно критерию «дара, который имеет цену» – дара солидарности, дара, который поддерживает «вдову и сироту». Один не исключает другого; было бы ошибкой судить об одном по критериям другого и тем самым видеть в любой форме взаимности лишь возврат к себе.

Вопросы и затруднения II. Для-другого и признание

Требование признания, включенное в церемониальный дар, дает начало пакту, который обосновывает саму возможность жить вместе. Это признание не принадлежит к гегелевскому типу, и в нем нет ни грана диалектики, тем более ее нет у Левинаса. Для этого есть свой очевидный резон: если я ответствен за другого, то противостояния сознаний не предусматривается. Я сразу же обязан ему признанием: я не прошу о нем и даже не надеюсь на него. То, что другой согласуется со мной, «это его дело». Для Гегеля конфликт состоит в том, что каждое сознание *требует* быть признанным как нечто большее, чем жизнь, не учитывая предположения о том, что такому требованию должно предшествовать обуславливающее его предложение. Каждое сознание видит в другом лишь отражение себя самого и стремится свести другого к своему «я» или заключить его «в свое я». Я вижу в другом того, кем сам являюсь. Он отражает мое желание. Так что гегелевский другой не является другим как таковым; он есть Его в качестве Alter. В нем я узнаю только себя. Таким образом, развертывающаяся борьба с неизбежностью завершается господством одного сознания над другим. Перед этой тупиковой ситуацией «лицом-к-лицу» Левинас не выдвигает гипотезы диалога, которая позволила бы мыслить возможность взаимного *признания*, позволяющего каждому отыскать себя в другом. Резон такого отказа состоит вот в чем: то, что определяет «я», это его повинование другому. Я никоим образом не могу предположить, что другой должен и даже хочет меня признать. У Гегеля требование существует без предложения, в то время как у Левинаса предложение существует до требования, поскольку

я не являюсь Другим, поскольку ожидание признания означало бы откладывание или отвержение того, что я безусловно должен, а это образует меня как Я – единичное и уникальное.

Могут возразить, что такой мир был бы нежизнеспособным. Однако для Левинаса жизнеспособным мир делает именно жест, которым каждое Я признает другого, не ожидая, что он сам будет признан им. Не в этом ли и состоит тайна мира? Однако здесь важно не мыслить в терминах глобальной взаимодополнительности или конечного равновесия, которое было бы полнотой односторонних признаний. На деле можно было бы вообразить нечто вроде меняющей направление невидимой руки – там, где каждый действовал бы не для себя, а для другого, – которая делала бы так, что все находили бы себя признанными, не требуя и даже не ожидая этого. Здесь мы снова заговорили бы о восстановлении – как следствия – общей взаимности, отвергнутой при простой встрече «я» и другого. Односторонность отношения Я – Другой не исчезает в сообществе субъектов. Если бы сообщество стало предметом рассмотрения Левинаса, то это парадоксальным образом было бы, скорее, сообщество других¹, где каждый поддерживал бы императив признания, не ожидая встречного действия. Это было бы сообщество чистых асимметрий, односторонних признаний, бесконечных открытостей. Вот почему гипотетическое равновесие таких отношений признания не привело бы к социальному порядку и к учреждению Закона как институции группы, как процесса самотрансцендирования². Для Левинаса Закон может прийти только из «Выси», из Выси экстерности Лица. Он должен быть преподан. Этическая связь существует и остается по ту сторону политического. Она располагается в недостижимом плане симметрии. Для Левинаса взаимность может обрести свое место только в по-

¹ См.: Nancy J.-L. Être singulier pluriel. Paris, 1996. P. 15–124.

² Здесь на самом деле можно было бы подумать о том, что называют «эффектом покрова», то есть рождением нового измерения, даже другого порядка, путем динамической комбинации того, что составляет совокупность; именно это называют самотрансценденцией, что означает трансценденцию как автономное действие имманентного процесса. Здесь явно прочитывается противостояние идее Бесконечного, экстерности другого и лица, обучения, наставляющего в слове и через слово, которому ничто не предшествует и которого никто не предвидит.

литическом – в сфере эквивалентностей, выгодных обменов, короче говоря, в сфере справедливости, которая вознаграждает каждого в зависимости от его долга.

Несколько слов в заключение: право отвечать и чередующаяся асимметрия

Между тем можно поставить такой вопрос: что было бы с признательностью, если бы встреча начиналась с предложения, при этом не исключалось бы, что другой может и – что важно – должен ответить? Или, лучше: что было бы с признательностью, когда другой отвечает, не предполагая ни подчинения, ни зависимости? Именно такой вопрос несет в себе церемониальный дар. Предложение содержит сразу и действие, и соглашение, и ритуал, но также и излишество. Если бы можно было побудить к такой взаимности, то она изначально была бы не эквивалентностью, а агонистическим отношением. Оно предполагает не симметрию, но, напротив, постоянное нарушение равновесия в движении «дары / обратные дары». Следовало бы парадоксальным образом утверждать, что Левинас, полагая радикальной и даже бесконечной инаковость другого, *de facto* пребывает в пространстве *agon* – того, что он называет «лицом-к-лицу», вблизи того, что сразу же устраняет конфликт в пользу необусловленного признания Другого со стороны Я.

Всякая институция, всякая правовая система, всякая социальная организация, всякое человеческое множество, образующее группу, короче говоря, всякая обоюдность, принятая под знаком *третьего*, должна, по Левинасу, столкнуться с уникальным испытанием со стороны двойного асимметричного отношения, поскольку «Глазами другого на меня смотрит третий»¹. Соединение ответственной субъективности и социальной множественности полностью содержится в этой центральной формулировке². Следует отметить, что, согласно Левинасу, отношение «лицом-к-лицу» остается единственным

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 215.

² Позиция Левинаса по этому поводу будет специально обсуждаться далее в гл. 8: Двустороннее отношение и вопрос о третьем.

даже в силу своей асимметричности, где рождается этическая ставка. Однако «лицом-к-лицу» образует по преимуществу двойное отношение агонистической взаимности. Не ждать ответа от другого, учитывать только свой безусловный долг по отношению к нему – не означает ли это отвержение за ним его права быть другим? Вот таков риск этой двойственности: прежде всего с точки зрения логики отношения Я – Ты, которая предполагает сущностную *обратимость*, без которой само отношение исчезло бы. Местоимениям «я» и «ты» по природе свойственно занимать взаимозаменяемые позиции, без чего личности были бы также замещаемыми. Такая обратимость, между тем, не является регрессивной, она всегда берется во временной прогрессии (именно это определяющим образом включает малейшую произнесенную фразу в ход беседы¹). Далее, «не ждать ответа другого» вело бы, в некотором роде, к устранению отличий, к тому, что оставался бы только Другой вообще, в то время как даже его лицо призывает меня к абсолютному уважению. Таков самый серьезный резерв в этой этике лица. Ведь все происходит так, как если бы лицо выступало изначально в своей чистой радикальности Лица, прежде чем стать тем или иным лицом. Оно стало фигурой Закона.

Другой всегда своеобразен, даже если его лицо говорит мне о Законе. Лицо неотделимо от имени собственного. Будучи живым и свободой, оно не может не ответить; оно должно поддерживать свое имя. Сам факт ответа конституирует его другим, следуя своеобразию, которое я признаю за ним. Его

¹ Именно это торжественно провозглашает Е. Ортиг в конце краткого лингвистического анализа: «Отношение Я – Ты по существу определяется своей *обратимостью*: слушающий, к которому обращаются, это тот, кто может в ответ сказать “я” и утвердить себя в качестве реального субъекта разговора, беря в свою очередь слово, чтобы ответить мне. Известно, что для того, чтобы быть полностью понятым, любое отношение должно быть обратимым и не иметь возможности вернуться назад, должно образовывать *направленную прогрессию*. Так категория личности обретает условие полноты в обратимости отношения между личностью, которая говорит, и личностью, с которой говорят, благодаря чему мы имеем структуру всякой коммуникации или обмена. В этом заключается *смысловое условие для всех систем языка*: моя речь имеет смысл только благодаря возможности получить санкцию на ответ существу, за которым я должен признать личное достоинство и от которого я ожидаю признания» (*Ortigue E. Le Discours et le Symbole. P. 153; курсив М. Энафа*).

ответ может быть только уникальным, адресованным мне и никому иному; лишь становясь своеобразным, он означает меня столь же своеобразным в качестве ответственного за него, что определяет Я в качестве незаменимого. В этом взаимность полностью есть «лицом-к-лицу». Другой, отвечая на мое великодушие, не заставляет мой жест превращаться в банальный обмен, в договорную симметрию. Напротив, его ответ – как ответ на дар, который есть дар Я в виде предлагаемой вещи, – устанавливает автономию другого по отношению ко мне и делает меня другим по отношению к себе самому. Таким образом, преимущество перспективы Я, которое Левинас вместе с Гуссерлем помещает в кильватер картезианского *cogito*, оказывается не оспоренным, а, скорее, замененным и только затем отброшенным. Все это относится к временному закону, который не ходит по кругу, а действует по спирали, без конца смещающей свои витки: ответ другого не отсылает мой жест в начальную точку, он увлекает меня дальше по линии разветвляющейся диахронии. Когда другой отвечает мне, он уже становится иным благодаря тому, что получил, и я благодаря его ответу в равной мере становлюсь иным. Такова *чередующаяся асимметрия*, обозначающаяся выше, необратимое отношение, свойственное обратимости беседы и темпорализующее ее. Это отношение вызова/ответа, где ответ расстраивает равновесие вызова, заставляет временную линию не только двигаться, но и отклоняться от своего пути. Речь не идет ни о том, чтобы вернуться на позицию незаменимости ответственности, которая, согласно Левинасу, может быть только ответственностью Я, ни просто возражать против того, что я есть другой для Другого (на деле это было бы аргументом в пользу редукции к симметрии). Вот почему *другой может отвечать и фактически отвечает*, свидетельствуя о том, что мое изначально означенное положение остается постоянным, но в зависимости от условий смещенным и обновленным; более того, оно пребывает дезориентированным и предстоящим перед непредвидимым. Ответ подстрекает к искривлению и исправляет кривизну. Диахрония это не однолинейность; она – стрела, разбивающая искривления и снова связывающая их. Не ждать ответа другого значит рассматривать его исключительно как Лицо вообще, как фигуру Закона, а не как своеобразное сущее,

которое я признаю здесь и теперь. Взаимность тогда говорит об асимметричном перекрещивании желаний в загадочном отношении «лицом-к лицу». Без такого ответа другой оставался бы недетерминированным – природой или началом, он не был бы своеобразным существом, вызывающим меня и говорящим со мной, тем особым Ты, которого я могу назвать по имени и который здесь и сейчас делает меня незаменимым Я, соответствующим моему собственному имени, и обязывает меня вне каких бы то ни было условий.

Суждения II. Подходы к взаимности

Предварительные вопросы

Начнем с одной констатации, которая может вызвать удивление: философы зачастую стремятся понять взаимность как форму эквивалентности и вернуться к «я», когда, вопреки многочисленным теоретикам социальных наук, включая и экономистов, делают из нее нечто вроде синонима великодушия или фигуру альтруизма. Эти расхождения должны привести к тому, чтобы побудить одних из них к диалогу с другими, не усугубляя недоразумений. Однако они прежде всего призывают нас признать, что понятие взаимности плохо определено и, далее, прояснить его статус, поскольку оно находится в сердцевине философских размышлений об отношении к другому, об этических нормах, социальной связи и, наконец, о самом даре. Таким образом, можно ли надеяться на то, что взаимность перестанет быть источником постоянных недоразумений, касающихся этих различных понятий?

Нам необходимо будет на время покинуть собственно философскую сферу и задаться вопросом о том, что могут сказать социология и антропология по этому поводу, коль скоро именно на этих дисциплинах лежит обязанность исследовать природу означенных отношений между членами социальных групп и попытаться их определить. Чему могут они нас научить относительно взаимности, которая в состоянии обновить философское вопрошание? Доверимся здесь двум авторам, чьими исследованиями на этот счет отмечены споры последних десятилетий. Один – социолог Элвин Гоулднер (Alvin Gouldner), автор статьи, ставшей эпохальной в рассмотрении нормы взаимности¹;

¹ *Gouldner A. The Norm of Reciprocity // American Sociological Review. 1960. Vol. XXV. № 2. P. 167–178.*

другой – антрополог Маршал Салинз, который в Приложениях к труду «Экономика каменного века» («*Âge de pierre, âge d'abondance*» – «Каменный век, век изобилия») посвящает целую статью определению природы практик взаимности¹. Философское вопрошание, касающееся отношений между людьми, может многое почерпнуть из знакомства с исследованиями, нацеленными на определенные социальные практики.

Чтобы прояснить суть этих дебатов, напомним, не медля, главную мысль, к которой приходит Гоулднер: «Я предлагаю считать, что норма взаимности в ее всеобщей форме содержит два взаимосвязанных требования: 1) люди должны помогать тем, кто помог им; 2) люди не должны причинять зла тем, кто им помог². Можно предположить, что автор вполне осознанно выразил в форме констатации то, что Золотое правило высказывает в императивной форме (согласно изречениям: позитивному – «Поступай с другим...» и негативному – «Не поступай с другим...»). Это Правило звучит в многочисленных традициях. Существуют формулировки, написанные задолго до нашей эры: более шести сотен лет до н.э. в зороастризме, около пяти сотен лет до н.э. в даосизме, в Вавилонском Талмуде и буддизме. Согласно Дарвину, оно было вписано в процесс антропогенеза и стало частью достижений эволюции³. Гоулднер ни слова не говорит об этом наследии, а лишь упоминает две формулировки, встречающиеся в Евангелии от Луки и в Евангелии от Матфея, доведенные у последнего до такого толкования: «Здесь весь закон и пророки». Это стоит отметить, пусть даже мимоходом. Но это не все. Справедливый в данном утверждении (тривиальном в силу своей древности, но замечательном в качестве заключения социологии), Гоулднер предполагает и нечто другое, не менее важное, а именно, что норма взаимности универсальна и что она принадлежит тому же уровню, что и запрет инцеста. Отсюда следует еще один повод для удивления: в начале своей статьи Гоулднер упоминает Леви-Строса среди важных теоретиков взаимности, помещая

¹ *Sahlins M. Âge de pierre, âge d'abondance. Paris, 1976* (франц. перевод издания: *Sahlins M. Stone age economics; русский перевод: Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999; см. с. 211–241).*

² *Gouldner A. The Norm of Reciprocity. P. 171.*

³ См.: *Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор.*

эту норму в тот же план, что и запрет инцеста; он не видит того, что на деле для автора «Элементарных структур родства» две отмеченные проблемы – это одна проблема. Новаторская гипотеза Леви-Строса заключалась в том, что он видел в этом запрете не биологический и моральный аспекты, а *всеобщее позитивное правило взаимности*, которое одно позволяет понять не менее всеобщий факт экзогамии в человеческом обществе. Дочь или сестра, которых уступала группа, были таким же гарантом, что и супруга для других групп, поступающих таким же образом. Очевидно, что загадочность смещается: она теперь уже не столько на стороне запрета, сколько на стороне лежащей в его основании взаимности.

Леви-Строс, не колеблясь, говорит *о начале*: это слово входит в название главы, где он приступает к изучению проблемы¹. Но что на деле означает взаимность? На каком основании она входит в основополагающие формы поведения человеческих существ? Леви-Строс стремится показать нам это, опираясь на простой пример, на факт, свидетелем которого он был. Он рассказывает о том, как на юге Франции наблюдал следующую сцену: в некоторых скромных ресторанах с общим для всех меню, где питаются самые разные люди, можно было заметить, что перед каждой тарелкой стояли маленькие бутылочки вина, включенного в меню. Клиенты сталкивались с чем-то непонятным. И тут происходило нечто примечательное: каждый предлагал своему соседу, сидящему рядом или напротив, вина из бутылочки, другой делал то же самое, и завязывался разговор. Что же происходило? Почти ничего и почти всё. Почти ничего, поскольку этот обмен в целом ничего не значил. Очевидно, что речь идет о перемещении идентичного блага. И тем не менее почти всё, поскольку этим жестом каждый оповещал другого о своем желании признать его, приветствовать его присутствие. В итоге каждый говорил: ты для меня существуешь, я демонстрирую тебе это, я тебя уважаю. И вот мы в сердцевине проблемы одновременно социальной: зарождение отношения к другому – и этической: непосредственное требование уважения в присутствии другого, а в итоге – диалоговый генезис социальной связи как

¹ См.: Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Chap. V. Le principe de réciprocité.

факта соглашения, заметим: как изобретения неявного союза, вовлекающего в совместное бытие людей или группы, инаковость которых не устранима и автономия которых должна быть признана¹.

Этот рассказ содержащимися в нем двумя типами мышлений может быть нам полезен для будущих обсуждений совокупной проблемы.

С эпистемологической точки зрения встает вопрос о понимании взаимности как *обмена*. Для большинства обмен означает обмен благами, то есть скрытую коммерцию. Так что взаимность носит заинтересованный характер: она заставляет повернуть к «я» то, что было направлено к другому. Данное сомнение, как мы уже видели, проходит сквозь всю нашу философскую традицию и особенно возрастает с зарождением политической экономии. Однако надо будет осмыслить взаимность в соответствии с понятием обмена вне этих предпосылок и предрассудков.

С точки зрения, которую можно обозначить как *онтологическую*, надо будет определить то, что включает в себя всеобщность нормы взаимности. Может быть, предпослать ей мета-социальный статус морального типа (то, что содержится в заключении Гоулднера), не принимая заранее в расчет логику человеческих отношений, с необходимостью требующую ответа, удара на удар? Это было бы лучшим способом постичь, в чем отношение к другому как взаимодействие дает рождение норме. Необходимо будет сохранить в уме данные вопросы при возвращении к этим дебатам.

Еще раз о подходах Гоулднера и Салинза

Вернемся на время к тексту Гоулднера, чтобы понять, каким образом этот автор приходит к выводу, который упоминался выше. Он сразу же подчеркивает два важных момента: 1) идея взаимности представлена и является центральной во всех типах обществ – современных и древних; 2) тем не ме-

² Мы уже видели в «Суждениях 1», что рождение соглашения как союза разделенных сущих находится в центре политического отношения; оно является прагматическим генезисом *politeia*.

нее речь идет об одном из социологических понятий, самых неясных и двусмысленных, какие только могут быть. Первую треть своей статьи Гоулднер посвящает тому, чтобы ввести это понятие в рамки функционалистской теории, доминировавшей в то время в американской социологии (лидерами которой были Р. Мертон и Т. Парсонс). Не настаивая на этом моменте, напомним, что функционалистский подход, сторонниками которого считали себя Вебер и Зиммель, есть теория действия. Она трактует любое социальное изменение как взаимодействие агентов. Напомним также, что для функционализма существенной проблемой является *социальная стабильность*; в этой связи для него важно определить, в какой мере всякое совместное действие является взаимным. Но что в таком случае понимается под взаимностью? Причинная взаимозависимость действий, производящая эффект глобального равновесия? Или обмены услугами между агентами? Гоулднер отмечает, что Парсонс, как кажется, ухватывает всю важность понятия взаимности, когда утверждает, что «она свойственна природе социального взаимодействия, при котором удовлетворение нужд *Ego* зависит от действия *Alter* и наоборот»¹. Такая концепция полностью удовлетворяет требование социальной стабильности, которая интересует функционализм. В этом случае взаимность находится в центре любого взаимодействия. Но каким образом она понимается Парсонсом, спрашивает Гоулднер, если не как простой факт симметрии, игнорирующий уровни отношений между агентами? Эта взаимность, говорит он, сводится к *взаимодополнительности*, которая определяется логическим путем: права *x Ego* соответствуют долгу *y Alter*. И наоборот: долг *x Alter* соответствует правам *y Ego*. Речь здесь идет, отмечает Гоулднер, о простых аналитических пропозициях, возвещающих, что специфическое право одной стороны *включает* долг, соответствующий другой стороне. Однако прагматический подход требует большего, чем такое формальное видение: он *эмпирически* соотносится с тем фактом, что каждый агент одновременно обладает правами и долгом разных уровней, соответствующими различным ролям. Размещение здесь более сложное, чем при взаимодействии.

¹ *Gouldner A. The Norme of Reciprocity. P. 167.*

Чтобы разобраться с этой сложностью, Гоулднер опирается на Малиновского, комментируя не его «Аргонавтов»¹, а более поздний обобщающий труд «Преступление и обычай»². Малиновский задается вопросом о причинах, которые в первобытных культурах толкают членов того или иного общества подчиняться правилам. Откуда, например, берется чувство *обязательства* в отношении признания? Ответ Малиновского изначально антидюркгеймовский: то, что порождает соответствие норме, не есть трансцендентальное представление об обществе, которое формировалось бы его членами; это факт, что *каждый агент ощущает обязательство как ответ тому или другому партнеру*. Если говорить более обобщенно, речь идет об определенном обязательстве по отношению к другому в каждой ситуации обмена. Эта позиция – явно прагматическая (но она не указывает, согласно какой логике вменяется это обязательство).

Мы, отмечает Гоулднер, преодолели мнение Парсонса о том, что у Малиновского речь идет не о формальной взаимодополнительности прав и обязанностей (это аналитическая пропозиция), а об обмене благами между агентами, которые нуждаются в продуктах, предлагаемых другими. Значит, речь идет о фактической взаимозависимости между отдельными агентами: так, на некоторых Тробрианских островах прибрежные деревни обменивают рыбу на иньям, произведенный в деревнях, расположенных внутри острова. Все виды других полезных обменов совершаются внутри группы, следуя тому же духу взаимности (здесь речь не идет об изложенном выше знаменитом обмене дарами *кула* между островами). Гоулднер тогда ставит такой вопрос: разве причина этой взаимности не может касаться двух специфических элементов – обязательства, определенного статусами (например, отношениями между агентами, связанными родственными узами или их главенствующей функцией) или воздействием *разделения труда*? Однако здесь речь идет о двух весьма разнородных

¹ См.: Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.

² См.: Malinowski B. Crime and Custom // Savage Society. 1926; переиздано в 2006 году в *Home Farm Book*; на французском языке вышло в сборнике работ того же автора: Malinowski B. Mœurs et coutumes des Mélanésiens. Paris: Payot, 1933.

аспектах. К тому же в обоих случаях взаимность, как представляется, функционирует, прежде всего, в качестве ответа на действие другого как таковое. Из этого, считает Гоулднер, следует сделать вывод о том, что взаимность носит общий характер и что отличающее ее обязательство не принадлежит изначально к социальному порядку. Остается только сделать такой выбор: взаимность по существу своему принадлежит моральному порядку. Достигнув этого момента, автор предполагает, что взаимность носит всеобщий характер и теперь следует неуклонно говорить об *общей норме взаимности*. Он произносит слова, которые мы привели в начале этого изложения и которые удивительным образом совпадают с тем, что традиция называет Золотым правилом. Напомним эту формулировку: «Я предлагаю считать, что норма взаимности в ее всеобщей форме содержит два взаимосвязанных требования: 1) люди должны помогать тем, кто помог им; 2) люди не должны причинять зла тем, кто им помог»¹.

Можно считать такой способ перехода от социального к моральному слишком поспешным; ведь так и на самом деле, даже если это может казаться кому-то законным. Не вступая в дебаты, отметим два весьма проблематичных момента в анализе Гоулднера. Прежде всего этот автор нигде не видит ни малейшей разницы между взаимностью, касающейся полезных обменов, и взаимностью, касающейся обмена дарами (по поводу которого Малиновский справедливо выдвигает свои аргументы в «Аргонавтах»). Это смешение столь широко распространено, что оно, кажется, удручает нашего автора. Далее, можно спросить (с целью определить направленность наших будущих вопросов): разве моральное заключение, которое он выносит, проясняет так или иначе описанный Леви-Стросом случай обмена стаканами вина, поскольку – если следовать двум высказываниям о норме – в данном случае речь не идет ни о помощи партнеру, ни о том, чтобы заставить его не причинять зла. Мы предполагаем, что нечто существенное ускользнуло от Гоулднера, даже несмотря на его большую заслугу в выявлении того, что взаимность поведения сначала складывается в прагматическом плане как ответ на позицию или действие другого.

¹ Gouldner A. The Norm of Reciprocity. P. 171.

Прежде чем обратиться к дебатам в их совокупности и оценить ставки, нам необходимо обсудить текст Салинза из главы V книги «Каменный век, век изобилия», озаглавленный «О социологии первоначального обмена»¹. Эта глава могла бы быть названа так: «Общие фигуры взаимности». Важно отметить, что данный текст является продолжением нескольких глав, посвященных первобытной экономике – ее формам существования и практикам обмена, – и что предшествующая глава посвящена ритуальному дару. В этой главе Салинз намеревается рассматривать обмен как таковой в этих обществах. Вслед за Поланьи он проводит различие между системой взаимности и системой перераспределения. Первая носит самый общий характер и касается любого вида традиционных обменов; вторая предполагает появление регулирующей власти – совета вождей, которая концентрирует ресурсы, а затем их распределяет. Здесь можно разглядеть зачаток государственного централизма. Салинз умело анализирует первую систему, которая фактически сохраняется и во второй. В частности, он отмечает, что идея взаимности пронизывает все виды деятельности традиционных обществ. Экономика не выделяется как автономная область; она остается включенной, или интегрированной (*embedded*), в социальные взаимодействия, которые нацелены на укрепление связей между членами группы. Опираясь на эти замечания, Салинз предполагает выработать общую модель взаимности, почти по Гоулднеру, которого он цитирует, пытаясь отождествить с ней всеобщую норму. Салинз берется в некотором роде эмпирически подтвердить гипотезу Гоулднера.

Эта общая модель описана Салинзом таким образом, что включает в себя три главных уровня, или поля, которые образуют полюса. Первый называется «*обобщенная взаимность, или полюс солидарности*». Речь идет о разнообразных обменах, отмеченных распределением, гостеприимством, свободными дарами (описанными как дары, не ожидающие возвратного дарения); они могут выражаться в распределении пищи и в полученных услугах; возврат здесь возможен, но не обязателен, в лучшем случае он маячит на горизонте; отношения между агентами теплые, носят личный характер. Второй полюс назы-

¹ См.: Салинз М. Экономика каменного века. С. 170–211.

вается «сбалансированная, или симметричная, взаимность». Здесь мы имеем дело с непосредственными обменахми, с «дающим – дающим»; это – отношение одновременное и может касаться даров, брачных союзов, полезных благ (обменная торговля); отношения здесь более формальные, почти безличные, держащиеся на расстоянии; зачастую жест возврата императивен и, в общем, ожидаем в скором времени. Третий полюс носит название «негативная, или антисоциальная, взаимность» – здесь берут вместо того, чтобы давать, или, по меньшей мере, жестко торгуются: в итоге это и определяет экономику, которая нацелена исключительно на результат, не заботясь о социальных отношениях. Словом, говоря о негативной взаимности, Салинз хочет сказать: отсутствие взаимности в том смысле, о каком речь идет в полюсе I. Он сам предлагает нечто вроде вывода, касающегося своей модели, согласно которому «на одном конце – забота об удовлетворении своего партнера, на другом – эгоистическая забота о продвижении собственного интереса через посредство взаимной заботы об обоюдном удовлетворении двух партнеров»¹.

Такой подход не обходится без многочисленных проблем. Однако столь многоплановый анализ, представленный в данной главе и касающийся денег, генеалогического ряда, асимметричного обмена, плодотворен, так что можно задаться вопросом, дает ли эта модель адекватные инструменты для осмысления феномена взаимности. Есть основания сомневаться в этом. Главные трудности, возникающие здесь, можно сформулировать следующим образом.

– Первый полюс предполагает представить самые предпочтительные формы взаимности. Однако здесь мы находим лишь сугубо спорные примеры, поскольку в них великодушные рассматриваются в качестве позитивности только потому, что она осуществляется без ожидания возврата, короче говоря... без взаимности. Следует признать, что Салинз неудачно выбрал понятие. Фактически он говорит об одностороннем великодушном даре. Мы имеем дело либо с жестами великодушного дара, либо с практиками солидарности (формы даров, которые существуют фактически; для них характерно то, что они не предполагают и не требуют компенсации).

¹ *Sahlins M. Âge de pierre, âge d'abondance. P. 247.*

– Второй полюс – это полюс ситуаций дарения и возврата, дара и ответа на дар. Взаимность здесь очевидна, однако обмен может казаться весьма ограниченным, симметричным, мгновенным (что верно для некоторых случаев). Требование ответа зачастую императивно, идет ли речь о деньгах или об обмене. Совершенно очевидно, что этот обязательный аспект дара вызывает подозрение у Салинза. К тому же, согласно ему, это то, что отличает полюс II от полюса I. Ожидание возврата кажется противоположным великодушию дара. Автор не пытается прояснить парадокс, не стремится провести различие между взаимностью дара и взаимностью обмена.

– В третьем полюсе формулировка «*негативная взаимность*» вызывает удивление, потому что она означает не-взаимность; ее каноническое выражение резюмируется жестом взятия. Хищническая негативная взаимность. Удивительно, что Салинз относит к этой категории коммерцию, в то время как общеизвестно, что договор является преимущественной и абсолютно позитивной формой взаимности, которая, разумеется, принадлежит другому порядку, нежели ритуальный дар, но включает в себя не меньше переговоров между двумя партнерами и является существенным истоком цивилизованных отношений. Такого рода взаимность в обмене нормативно отправляется от справедливости, даже если на практике обмен оказывается неравным. В действительности более уместным было бы говорить о негативной взаимности в случае так называемой насильственной взаимности, которая наблюдается в обмене мстительными репликами. Такого рода насилие стремится быть строго ограниченным и закодированным. Оно является основной формой отправления справедливости в традиционных обществах, не имеющих государственного устройства¹. Любопытно, что Салинз не делает на это никакого намека.

Как объяснить эти недостатки и противоречия?

Прежде всего кажется очевидным, что Салинз использует несколько небрежно и неопределенно понятие взаимности, делая его едва ли не синонимом великодушия; однако великодушие без ответа (см. полюс I) не является взаимным. Взаимность, согласно гипотезе, – дуалистична, предполагает ответ, как утверждает Салинз в некоторых текстах, не принимая во

¹ См.: Verdier R. La Vengeance.

внимание риска ошибиться. То, что он описывает в разделе «полюс I», это не взаимность, а солидарность и обоюдность (мы вскоре вернемся к этим понятиям).

Остается другая важная проблема, уже обозначенная, которая, как кажется, пронизывает всю эту главу и даже всю книгу: намерение не проводить никакого реального различия между обменами дарами и торговыми обменами. Дар считается таковым только тогда, когда он односторонний; как только он становится взаимным, он попадает в разряд обменов полезными благами. Путаница в данном случае объясняется тем, что мы не располагаем ни ясной категоризацией разнообразия форм даров, ни связной концепцией взаимности. Модель Салинза дает нам не больше шансов, чем модель Гоулднера, для понимания жеста посетителей ресторана, обменивающихся стаканами вина или пьющих японское саке, каждый из которых должен подождать, пока сосед обслужит его, поскольку он и сам должен обслужить соседа. Эти случаи не имеют отношения ни к морали симметричной оплаты (как в Золотом правиле), ни к социальной солидарности и взаимопомощи. Салинз относит эти типы поведения к своему полюсу II, поскольку, на первый взгляд, в них можно увидеть простое симметричное перемещение благ, своего рода чисто формальный обмен. Однако речь здесь идет совсем о другом. Напомним: посетители ресторана не стремятся получить одно благо взамен другого, ведь обмениваемые блага одни и те же. Этот жест означает для них совсем другое: речь идет о том, чтобы познакомиться друг с другом, принять друг друга, наладить связь и в итоге продемонстрировать это, скрепляя взаимное доверие через обмениваемую вещь и благодаря ей.

Моменты, составляющие взаимность: опыт категоризации

Итак, обычное употребление термина «взаимность» нам кажется недостаточно точным, чтобы пользоваться им при переходе от одного смысла к другому в зависимости от потребностей аргументации. Здесь необходимо избегать двойной игры, которая может привести лишь к софизмам или ложным заключениям. Так что начнем с необходимой работы по раз-

личению. Концепт «взаимность» включает в себя два фундаментальных и прилаженных друг к другу уровня: уровень дополненности и уровень реактивности; у каждого из них есть слабый и сильный аспекты, статичный и динамичный, аналитический и прагматический. С точки зрения дидактической можно предложить следующую картину.

Дополнительность: симметрия и взаимозависимость

1. *Симметрия.* Отношение взаимности, которое выявил Парсонс, а Гоулднер обозначил как аналитическую пропозицию, явно симметрично во взаимной дополненности прав и обязанностей. Речь идет об отношении обратной импликации типа *recto/verso*. Это также смысл, который находят в логике: p и q эквивалентны; соответственно, «если p , то q » = «если q , то p ». Точно так же в лингвистике называют «взаимной» такую обратную импликацию: если случай предполагает число, то число предполагает случай. Также хорошо известно математическое использование, выведенное из этого концепта, например в следующей геометрической теореме: «Если треугольник равнобедренный, он имеет две равные стороны», то, соответственно, «если треугольник имеет две равные стороны, он равнобедренный». Эта симметрия является симметрией любой обратной пропозиции, где атрибут становится субъектом и наоборот, но пропозиция остается истинной. Эта обоюдность, понятая как обращение логических высказываний, интересна нам тем, что она, хотя и правильная сама по себе, ничего не проясняет в интенциональных отношениях между людьми. Формализация симметрии ничего не говорит нам о причинах выбора.

2. *Взаимозависимость.* Здесь дополнительность показательно находится в социальной сфере: она связана с распределением функций или со специализацией задач и была выявлена уже Аристотелем¹, определявшим *koinonia* как общность интересов, способную уравнивать разнообразные ремесла (функция денег состояла тогда в установлении про-

¹ Аристотель. Никомахова этика. V. 8.

порциональной эквивалентности произведенных благ и производителей, которые без этого оставались бы неоднородными). Такая взаимность сводится к взаимозависимости частей в органическом целом. Единство именно такой природы имел в виду Кант, когда определял – на формальном уровне – эту взаимность как третью аналогию опыта, аналогию одновременности действий между субстанциями: «Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии»¹. С этим принципом перекликаются наши верования, касающиеся естественного порядка, состоящего в подготовке интенциональности элементов мира, как в случае с античными и средневековыми доксографиями или как в «Похвале долгам» Панурга, приписывавшего звездам и всем мирским элементам потребность во всеобщей зависимости с целью поддержания своего единства². Эта пародия содержит скрытый урок, говорящий о том, что существует уровень, на котором взаимность предполагает *интенциональность, включая* и человеческую деятельность. С этой точки зрения – с точки зрения действия – понятие дополнительности лишь частично относится к делу. Оно свидетельствует о взаимозависимости функций или активностей, но не объясняет, каким образом они подтверждают друг друга. Мы остаемся внутри круговой модели, логики импликации, в синхронном порядке.

Реактивность: чередование и отклик

1. *Чередование*. На втором уровне взаимность понимается как возвратное движение тела или агента, покидающего свою изначальную позицию и возвращающегося в нее. Однако так определяют лишь коммутативность альтернативного движения, движения туда – обратно. Тем не менее такое движение позволяет продвигаться вперед там, где отношение между двумя терминами предполагает четкое изначальное разделение. Существуют два места, два движущихся тела, два агента, две траектории: следовательно, мы покидаем область аналитиче-

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 165.

² См.: Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. Кн. 3.

ской импликации. Это разделение, однако, поначалу остается временным и совершается в уже сложившемся пространстве: движение возврата ожидаемо, но оно предполагает отсрочку. К тому же следует признать, что такое значение было свойственно латинской взаимности (идти вперед и отступать, идти и возвращаться, прилив и отлив), но не оно одно соответствовало идее интенционального действия. На этот раз есть риск остаться на уровне простой ротации позиций: каждому свой черед. Между тем здесь появляются два важных элемента. Прежде всего тот факт, что действие совершается вслед за другим действием и по его причине: оно отвечает ему. Далее, существуют последовательность, с которой надо считаться как с событием, и временной порядок, который надо почитать; именно об этом говорит знаменитая формулировка «kata tou chrōnou taxin» из IX Фрагмента Анаксимандра¹ «Каждому свой черед» – это не только механизм, но и справедливость, определенность, связанная с нашей конечностью: признание нашего места в универсуме и во времени. Если надо ждать свой черед, то им еще надо завладеть; его, наконец, надо уступить другим, когда придет время. Во всяком случае речь все еще идет об объективном процессе, настоятельно необходимом, а не о действии, которое само решает о себе.

2. *Отклик.* Нам, следовательно, надо достичь уровня, который объединял бы в *интенциональном* действии дополнительность – еще статичную – и темпорализующее чередование, превращая действие одного агента в *ответ*, или *реплику*, на действие другого агента. Так мы достигаем более связного и более сложного определения взаимности. В этом отношении надо из анализа Салинза сохранить понятие *асимметричная взаимность*, которая говорит о том, что ответное дарение не должно предусматривать умерения отношения, выступая в роли чистой эквивалентности. Если мы набиваем цену, то не для того, чтобы сокрушить другого, но чтобы повысить ставку при обмене. Такая асимметрия со всей очевидностью является вызовом времени: выделяя возврат, она активно

¹ «Из каких начал вещи возникают, в те же самые им и погибнуть суждено, ибо они дают справедливое возмещение ущерба в установленное время» (*Летбедев А.В.* Анаксимандр // *Античная философия. Энциклопедический словарь.* М., 2008. С. 116–117).

поддерживает желание партнерства. Она делает возможным формирование союзов более обширных и более длительных. Это указывает на то, что речь идет о группах с более прочной внутренней связностью (как это показывает «расширенный обмен» Леви-Строса¹).

Такова элементарная концептуальная ситуация, которую можно реконструировать, чтобы прояснить использование термина «взаимность». Здесь требуется уточнить два понятия – понятие обязательства и понятие инаковости – как условия взаимного отношения.

Обязательство. Разговор об обязательстве может касаться только интенционального действия. Мы, следовательно, находимся на самом сложном уровне взаимности. Итак, что означает обязательство ответа при церемониальном даре? Это не может быть ни необходимостью реакции физического порядка (как в случае с любым организмом, подчиненным внешнему воздействию), ни необходимостью юридического типа (предполагающей санкции в случае несоблюдения добровольного обязательства), ни этическим требованием (в том смысле, что считается неэтичным не реагировать). Пример игры двух партнеров с очевидностью проясняет эту логику: не отвечать – означает ставить себя вне игры, отвергать соглашение об обмене; отвечать – значит подтверждать и приводить в действие соглашение. Обязательство ответа составляет первое правило игры – игры, определенной совокупностью своих правил. Оно гипотетически вписано в саму игру, в сам факт вступления действующего лица на почву обменов (кубки, баллы, ценности, слова). Мы присоединяем к этому модель триады Пирса², где отношения, которые завязывают между собой партнеры через обмениваемую вещь, образуют неделимую структуру. Если

¹ «...Расширенный обмен лежит в основе имеющих свой срок операций... следовательно, в расширенном обмене всегда присутствует элемент доверия: надо верить в то, что цикл завершится и что полученная женщина будет учиться, но с опозданием, в качестве компенсации за ту, которую уступили ранее. Вера обосновывает доверие, доверие открывает кредит... расширенный обмен позволяет группе жить богаче, в большей мере согласуясь со своей численностью, структурой, плотностью населения (Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris: Mouton, 1967. P. 305).

² См. выше: Суждения I и далее: гл. VII.

«игра» социальна, это означает принятие (или непринятие) требования признать другого и возможность жить вместе. Отношение церемониального дара с первых шагов есть договор об обществе; оно является моделью соглашения. Именно это значение модели нас интересует и может помочь ухватить генезис собственно политической связи.

Инаковость. То, что в случае человеческого действия любая взаимность дуальна – включает двух партнеров, двух человек или две группы, – является основополагающим фактом. Это, прежде всего, означает, существование другого, внешнего по отношению к «я» и пребывающего перед ним. Далее, в этом отношении Я и Другого (отношении Я – Ты в языке) перед Другим стоит вопрос о его согласии или несогласии. Здесь имеет место отношение между двумя свободами. Иными словами, всегда наличествует фундаментальная недетерминированность отношения; можно считать, что ответ непредсказуем, даже если существует предписанная норма. Утверждать, что действие взаимно, значит говорить не то, что оно механистично и поддается подсчету, а то, что я действую исходя из того, что другой сделал или готов сделать. Вот почему эта инаковость другого является абсолютным пределом моей деятельности, а отношение взаимности первично, неизбежно и непредсказуемо. Оно предлагает свободно заключить пакт. Оно носит имя соглашения. Здесь имеет место признание одного и другого, одного другим. Дуальное отношение вызова, агонистическое «лицом-к-лицу» вместе с тем открыто плюральной обоюдности, как мы это вскоре увидим; множественность, начинающаяся с двоих и продолжающаяся в нескольких. Тем не менее в дуальном отношении уже присутствует третий элемент: предложенная и полученная вещь. Это – элемент мира, символизирующий и связывающий двух партнеров, следуя триадическому отношению (в понимании Пирса¹).

Будем надеяться, что такая подготовка, прежде чем скоропалительно сообщить понятию взаимности моральное содержание (альтруистическое для одних, эгоистическое для других), позволит нам выявить его структуру и логическое функционирование.

¹ Иным является триадическое отношение у Зиммеля (см. далее: Суждения III. Двустороннее отношение и вопрос о третьем).

Взаимность агонистическая и взаимность договорная

Предшествующие исследования отсылают нас к социальной взаимности агонистического типа, которая определяется как ответ (порой мгновенный) на данное действие и которую можно назвать *реакцией*. Такая реакция составляет довольно широкий веер социальных поведений – от более мирных до более жестоких. Мы можем упомянуть, с одной стороны, дружественные обмены услугами в ответ на полученные услуги, ответные приглашения и, разумеется, обмен подарками; с другой стороны, формы наступательного действия, такие как дуэли между индивидами, вендетты, вовлекающие группы родственников, войны между этносами или нациями. Параллельно с этим двойственным регистром взаимности (ситуации великодушных ответов или, в противоположность им, ответов жестоких, порой смертоносных – таковы репрессии) отметим существование *игровых форм соперничества*, таких как спортивная борьба, игры команд, церемониальные состязания. Это так называемое соперничество в играх и ритуалах изобилует многочисленными уроками: оно поставляет продуктивные модели формализации социальных отношений взаимности. В социальном плане оно функционирует как катарсический *мимезис*, как процедура замещения, где выходят на сцену и символически устраниаются групповые конфликты.

Этим типам агонистической взаимности свойственно приводить в действие темпоральность, соответствующую тому, что мы называем принципом *чередования*. Существует двойственная динамика реакции. С одной стороны, действуют после получения удара или просто реагируют на действие другого. В игре это порождает правило *поочередности* (так, в шахматах ходить два раза подряд значит жульничать). С другой стороны, логика поочередности «действие/ответ» говорит о способности поколения на бесконечное движение: вендетта могла бы никогда не прекращаться, игра с мячом могла бы продолжаться до изнурения, войны бесконечно возобновлялись бы. Отсюда последовало изобретение правил, нацеленных на окончание такой диалектики бесконечного преследования. Именно с этой целью жесты мщениия повинуются ритуальным процедурам разрешения, называемым

«соглашениями»¹, так же как игра подчиняется ограничению во времени («регламентируемое время») и вменению игрокам одних – специфических – функций и исключению других. На деле в ходе обмена между группами эта темпоральность предстает в двух обликах: позитивном – в случае обмена дарами – и негативном – в случае мести или войны. Но и в том и в другом случае речь идет о темпоральности, открытой бесконечной возможности ответа. В случае позитивной взаимности важно то, что эта открытость обеспечивается и поддерживается институтами (так, экзогамный союз назначает продолжительность обновления матримониальных союзов по отношению к поколениям и воспроизводству жизни); в случае негативной взаимности, напротив, важно наложить временные границы на логику ответа (если месть не имеет конца, это значит, что правила не поняты и не приняты).

По отношению к типам конфликтной взаимности, которые мы будем далее рассматривать и которые требуют процедур разрешения, чтобы избежать вечного возобновления соперничества, *договорная взаимность* функционирует таким образом, что сразу же определяет себе всякого рода точные ограничения. Для понимания этого мы можем сослаться на договор о купле и продаже: поскольку здесь речь идет об обмене благами, можно смело провести параллель (и, особенно, по контрасту) с обменом дарами. Конечная цель последнего, напомним, направлена не на блага, а на отношения между

¹ Мы позволим себе здесь еще раз отослать читателя к текстам, касающимся этого вопроса: «Справедливость мстительная и справедливость посредническая» (*Henaff M. Le Prix de la vérité. P. 283–296*). См. также: *Anspach M.R. A charge de revanche. Paris, 2002*. Согласно Энспечу, цикл мстительного насилия выражается в формулировке: «Убей того, кто убил»; он может быть прекращен только жестом пожертвования, сводящимся к тому, чтобы «убить того, кто не убивал». Гипотеза привлекательная, однако мы не можем принять ее. На деле можно отметить: там, где речь идет о традиционных обществах, следует, скорее, говорить о мстительной справедливости, чем о мщении: цикл *возмещения* строго ритуализирован и ограничен процедурой, нацеленной на завершение. Случается (правда, довольно редко), что такого рода завершение связано с ритуалом жертвования; сама формулировка, предлагаемая относительно жертвы, спорна, поскольку признает, что жертвование появляется только вместе с использованием растений и приручением животных и сначала нацелена на урегулирование жертвоприношения божествам, родившегося вместе с овладением человеком жизнью.

партнерами, которые эти блага делают возможными, что позволяет установить явные пункты сравнения.

С точки зрения статуса *обмениваемых благ*. В случае договора (в противоположность статусу дара) эти блага выбираются покупателем; их качество и количество должны быть определены в соответствии с формальным согласием (путем подписи или другой надежной процедуры) продавца. К тому же эти блага ни в коем случае не являются символами людей, вступающих в обмен. Следовательно, их статус нейтрален. «Я» партнеров, как таковые, не включены в продаваемую вещь (как это имеет место с даруемой вещью), даже если случается, что продажа некоторых личных благ сопровождается сильными чувствами на этот счет.

С точки зрения *времени*. Период завершения, длительность взаимодействий между партнерами точно определены; конец явно согласован путем легального принуждения (с возможностью негласного возобновления через определенный период). Договорное отношение дается в точном планировании последовательных операций: момент их начала, длительность, завершение.

С точки зрения отношений между *партнерами*. Гипотетически эти отношения вполне приемлемы и учтивы, хотя и могут оставаться безразличными. Они могут быть и дружественными; доброжелательность зачастую играет свою роль в успехе переговоров. Однако конечный критерий коренится в качестве и количестве благ, поставляемых по согласованным ценам, независимо от того, дружественны или нет позиции партнеров обмена.

С точки зрения *взаимных обязательств*. Последние носят сугубо юридический характер и на случай оплошности одного из партнеров законом предписаны санкции. Здесь доверие еще может быть определяющим при вступлении в переговоры и при уважении к обязательствам, однако испытываемое чувство вины может быть либо следствием любезного характера действия, либо подчиненным юридическим процедурам.

С точки зрения *социальной связи*. Договорные отношения, прежде всего, являются отношениями юридическими, а следовательно, формальными; они предусматривают не создание и развитие личных или общностных связей, а обеспечение добротного функционирования обменов.

На каждом уровне и в каждой точке отношение дарение/отдаривание отличается от договорного обмена. Договорные отношения носят симметричный характер; они регулируются понятиями эквивалентности и справедливости. Они делают возможным порядок справедливости в общих рамках юридической, политической и этической системы¹.

От взаимности (*réciprocité*) – к обоюдности (*mutualité*)

Теперь нам должно быть ясно, что взаимность носит *двойственный* характер и является одинаково действенной как в режиме соперничества – великодушного или насильственного, – так и в режиме договорного обмена. Можно ли наблюдать связь, которая включала бы в себя предложение и ответ на него в условиях вовлечения не только двойственного, но и множественного характера, обязательство каждого перед всеми, что позволило бы понять внутреннее формирование группы? Не будет ли это как раз случаем отношения обоюдности? Однако чем последнее отличается от отношения взаимности? Эти два понятия кажутся взаимозаменяемыми. Какая разница может быть между взаимной любовью и любовью обоюдной? По-видимому, никакой. Но более тонкий анализ позволит обнаружить явное различие. Некоторые авторы, например Рикёр, уже уделили ему внимание². Сердцевина его аргументации чаще всего носит моральный характер: взаимность, поскольку она ожидает ответа и провоцирует его, стремится, как полагают, проскользнуть в режим искомого преимущества; взаимность остается требовательной и воинственной, в то время как обоюдность является более самоотверженной, солидарной, короче говоря, более беско-

¹ Может, однако, случиться, что эта договорная модель будет насквозь пронизана политическими и социальными идеями западных демократий, в частности Северной Европы, где зародилась и развивалась Реформация; в англо-американском мире явно доминирует этика. Но тогда это будет другая глава дискуссий, одинаково сложных и впечатляющих (см.: *Hénaff M. Religions Ethic, Gift Exchange and Capitalisme // European Journal of Sociology. 2003. Vol. XLIV. № 3. P. 293–324*).

² См.: *Рикёр П. Путь признания. С. 178 и след.*

рыстной. Этот моральный критерий, то явно выраженный, то подспудный, кажется, однако, недостаточным, даже ошибочным. Взаимность сама составляет моральное измерение; впрочем, это убеждение предполагается в Золотом правиле, призывающем к спонтанному требованию справедливости. Различие между двумя понятиями осуществляется на других уровнях, нацеленных на множество агентов, на отношение ко времени, в итоге – на природу действия.

Множество агентов. По этому поводу можно сказать, что взаимность всегда *двойственна*: она есть отношение между двумя партнерами – индивидами или группами – и поэтому может содержать в себе либо союз, либо конфликт. Она – всегда отношение «лицом-к-лицу,» доброжелательное или враждебное, открывающее точь-в-точь сферу греческого *agon*. Ее формула: 1 vs 1. Обоюдность же более открыта – или более неопределенна. Она может быть двойственной, как в случае с взаимной любовью; но тогда двойственность – всего лишь первое единство множественного отношения. Ее формула такова: 2 + n. Обоюдность циркулирует между многочисленными членами одной группы. Она понимается как ассоциация многих (включая и юридический план, как если бы он был обоюдным). Скорее, она содержит в себе идею *солидарности*, нежели конфликта (даже если обоюдной может быть неприязнь), дележа, нежели возврата. Обоюдность натягивает сеть; она взывает к обеспечению координации и этике кооперации. Однако она не является более жертвенной или более моральной по природе: здесь может иметь место солидарность в преступлении и обоюдность в пороке. При формальном отличии ее от взаимности показательной является игра двух команд (в футбол, например): здесь налицо взаимность в противостоянии двух групп, однако во внутренней координации каждой из них имеет место обоюдность.

Критерий времени. Отношения взаимности, коль скоро они функционируют благодаря чередованию предложения и ответа, ни в коем случае не могут оставаться в силе длительное время. Существует *последовательность* действий и, стало быть, постоянное движение взятия и возврата, посылка и возврата. Благодаря этому чередованию и в нем самом осуществляется движение вперед. В отношениях обоюдности отмечается более однородная циркуляция, более регулярная

и, следовательно, временная продолжительность, которая даже в группе сохраняет постоянство; обоюдность порождает определенное состояние, сообщает стабильность, достигнутое положение, в то время как взаимность создана из беспрестанного обращения отношения в игру.

Наконец, если мы рассмотрим *природу действия*, разница окажется еще более очевидной. В случае взаимности действие одного постоянно оказывается отложенным по отношению к другому. Фактически существует неопределенность, неуверенность, риск, даже если партнеры взаимодействуют, следуя принятым правилам. Действие совершается в постоянной разбалансированности; оно обнаруживает, собственно говоря, *чередующуюся асимметрию* (как это происходит при обмене мячами или при церемониальном обмене). В обоюдности, напротив, устанавливается равновесие, однородность между всеми членами группы; здесь пребывают во *множественной симметрии* (таков, кстати, у Гоббса мирный договор *of everyone with everyone* (каждого с каждым), исключаящий третьего суверенного арбитра и властителя, которому делегировано насилие).

Отметим, что обе эти концепции взаимности и обоюдности, принадлежащие латинскому наследию, понятны во французском и, особенно, в английском языках, но в меньшей степени в греческом и немецком. Тем не менее в них они также обозначены: греческий выражает взаимность с помощью приставки *anti* (так, *dosis/antidosis*: дарение/отдаривание) и обоюдность – с помощью предлога *pros* (*pros allelous*, одни для других; различие, сравнимое в немецком между *gegen-* и *zueinander*). Взаимность, как кажется, выделяет сначала логику и механику: действие/ответное действие, атака/ответная атака (однако остается открытой свободе призыва/ответа). Обоюдность выделяет координацию и указывает на выбранную диспозицию. Взаимность в силу необходимости двойственна; обоюдность – множественна и в принципе может бесконечно распространяться на новых членов.

Рикёр, как мы увидим, один из редких философов, кто готов проявлять внимание к этому отличию, различать «логику взаимности» и «феноменологию обоюдности»: коль скоро последняя непредвидима, она должна эмпирически наблюдаться и описываться. Обоюдность кажется более ободряющей, то

есть более великодушной: она предполагает исчерпанность конфликта; она считает исполненным своего рода *agon*. Она, собственно говоря, есть состояние мира в том смысле, какой придает этому выражению Рикёр. Назовем его, скорее, состоянием равновесия, которое включает в себя достигнутое согласие, и существует оно только потому, что нечто общее – *le mutuum* – уже признано членами сообщества. В этом смысле обоюдность предполагает, что берет на себя ответственность за разницу между собственным и чуждым, между самостью и инаковостью. Она принадлежит режиму принятого согласия, пространству третьего арбитра, то есть справедливости. Однако она есть нечто большее: разделенная доброжелательность или соучастие. Благодаря этому она действует в длительности и нацелена на непрерывность. Она есть подтвержденное и даже учрежденное доверие. Взаимность, напротив, указывает на доверие, которое ищет себя, которое готово себя создавать, но может потерпеть неудачу; она – момент встречи и позиция «лицом-к-лицу» людей или групп, следовательно, зарождение и риск. Обоюдность – это время результата: достигнутого равновесия, упорядоченной множественности.

Заключение

Пиршество Праджапати, или Первый жест взаимного признания

Вернемся к церемониальному дару. Еще раз попытаемся определить, что же связывает взаимность и признание. Описание обмена стаканами вина, сделанное Леви-Стросом, или встречи деревенских жителей Новой Гвинеи с австралийским чиновником дало нам здесь живой образ. Полнее постичь, что же это такое, ничто не поможет лучше, чем другая история. Она взята из *Шатопатха-брахмана*, одного из самых великих *ведических* текстов. Согласно этому рассказу, первый человек по имени Праджапати является также всей Вселенной; он – земля и небо, воздух и огонь; он – все сущие, и он же – первый человек. Но ему трудно проводить различие среди духов богов и демонов. И он решил: чтобы достичь этого, надо созвать их на пиршество. Одни принялись есть в одиночку, с прекрасным аппетитом, порой с жадностью; другие

повели себя странно: они принимали пищу и вкладывали ее в уста друг другу. Праджапати понял, что они и есть боги и что именно им человечество должно подражать. Назовем это тестом Праджапати. Если мы читаем эту историю с позиции разумного выбора, демоны оказываются вдвойне разумными: а) потому что они едят столько, сколько хотят и как хотят; б) потому что они могут выбирать куски по собственному вкусу. Короче говоря, демоны максимизируют свой интерес. У богов, как кажется, отсутствует здравый смысл: а) они выполняют действие, которое в итоге, с материальной точки зрения, остается нулевым; б) более того, они лишают себя удовольствия выбора. Что же добавляет их жест, вызывающий восхищение Праджапати, к акту принятия пищи? А вот что: тот факт, что благодаря этому жесту взаимного предложения пищи, а также самой пище они признают друг друга; они заявляют о своей связанности и утверждают свою взаимозависимость. В игру вступает не милосердие или солидарность (ведь они не пребывают в нужде и пищи предостаточно) и не односторонний (поскольку он взаимный) великодушный дар, а решение образовать сообщество. Они до всякой войны делают то, что договаривающиеся стороны Гоббса делают для того, чтобы остановить войну: они заключают пакт каждый с каждым, обмениваясь жестами взаимного дароприношения, которые не могут быть лишь жестами индивидуального потребления. Факт взаимного признания, кажется, ничего не прибавляет, и, тем не менее, он меняет все: он создает сообщество – он кладет начало, или утверждает, *politeia* и способен на это только потому, что он *взаимен*. Другой существует как другой, нежели «я»; это означает: как другой для «я», который признает его в его инаковости. Перед лицом «я» он является неустранимой автономией, подлинной свободой; вот почему я не могу не признать перед ним тот факт, что знаю его, что принимаю его и вывожу из этого следствия: я выбираю скорее союз, нежели конфликт. Эта конститутивная взаимность остается в центре современных выражений интерсубъективного признания, поскольку она является корнем любого публичного соглашения; ее всегда воспринимают почти как просьбу; однако она может быть таковой только потому, что сначала была предложением.

5

Марион. Безвозмездный дар: к чистому дарению

Чтобы быть даримым, чистый дар должен быть утрачен и оставаться утраченным безвозвратно.

Дар сам по себе никогда не открывает доступа к дарению.

Явленность феномена разыгрывается как передача дара.

Жан-Люк Марион

Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit .

[Мы не говорим: бытие есть, время есть, но – дано бытие, дано время].

Мартин Хайдеггер

Подход к вопросу о даре, который предлагает нам во множестве трудов Жан-Люк Марион, имеет своим истоком и основанием прежде всего феноменологию Гуссерля и – менее явно, но, пожалуй, более радикально – мысль Хайдеггера. Все феноменологическое начинание Мариона можно резюмировать в формулировке, предложенной им самим: «Сколько редукции, столько дарения». Термин «редукция», очевидно, следует понимать здесь в том точном смысле, какой придал ему Гуссерль. Что касается «дарения», оно превращается в заклинание, доминирующее во всей этой работе. Присутствие Хайдеггера здесь хотя и остается неявным, но заявляет о себе настойчивее. Чтобы понять, каким образом, по мнению Мариона, устанавливается это отношение между редуцией и дарением, необходимо вслед за ним хотя бы ненадолго углубиться в феноменологию. Но прежде чем предпринять это усилие, важно без промедления указать на характер затруднения, с

которым мы, обратившись к творчеству Мариона, должны будем столкнуться в своем вопрошании. По сути дела, речь пойдет о том, чтобы выяснить: может ли термин «дарение», применяемый для описания нашего опыта мира – опыта, который стремится высветить феноменология, – прилагаться к жертвенному отношению между людьми без риска незаконно соскользнуть от одного предмета к другому и, что еще проблематичнее, может ли употребление этого термина служить критерием исключения специфически социальных практик обмена дарами? В ходе обсуждения неизбежно встанет вопрос о самом употреблении термина «дарение» и о его собственном коннотативном поле. Можно сформулировать вопрос следующим образом: законно ли проводить непрерывную линию от данности феномена, то есть от бытия феномена, к дарению, которое даритель совершает по отношению к себе подобному, или же следует предположить, что такая непрерывность есть иллюзия словоупотребления, значение которого остается локальным?¹

Вопрос об этом лингвистическом различии нельзя отбросить сходу как порождение сомнительного релятивизма, ибо в лоне самих европейских языков эта проблема уже угадывается в разрыве между, с одной стороны, немецким *es gibt* (что буквально означает, видимо, «дано») и, с другой стороны, английским *there is* или – в романских языках – *il y a, c'è, hay* [имеется, есть] (мы уже отмечали это, говоря о Деррида). Прибегнуть к этому *es gibt* как своего рода джокеру в утверждении существования всякого сущего, всякого действия, всякого события – означает обеспечить себе многофункциональное средство интерпретации, гарантированно позволяющее тому, кто его использует, всегда находить искомое: дарение. Но это означает также подвергнуться риску упустить возможность понять специфику жестов дарения между людьми или группами людей, которые стремятся объединиться или уже объединены долговременными обязательствами. Причем объединены в соответствии с конкретной системой символов, которые недо-

¹ Этот вопрос будет подробнее обсуждаться далее, в параграфе «Ресурсы мышления в языке. Лексикон дара».

ступны никакой редукции: их расшифровке могло бы содействовать только эмпирическое описание, восстанавливающее конкретный исторический или этнографический контекст. Другими словами, следовало бы спросить себя, не требуют ли эти жесты и эти практики – в силу того, что они принадлежат к порядку фактического, – скорее, ресурсов герменевтики, опирающейся на эмпирические знания, нежели ресурсов феноменологии? В самом деле, символизм в его лексическом выражении всегда случаен, локален и не поддается дедукции. И это отнюдь не ведет к релятивизму: логика символизма причастна умопостигаемости, которая раскрывает перед нами механизмы функционирования, обусловленные целиком и полностью верифицируемыми ментальными возможностями.

Чтобы уловить главный момент в аргументации Мариона, необходимо прежде всего рассмотреть ее в контексте гуссерлевской феноменологии, метод и лексику которой она использует для того, чтобы придать этому феноменологическому подходу новый поворот и по-новому, в новом ракурсе, расчертить поле феноменологии.

Гуссерль: интуиция, редукция, интенциональность

Напомним, что после работ по философии математики и логики Гуссерль в своих основополагающих текстах¹ ставит перед собой амбициозную задачу радикального обновления философии²: проект, изначально напоминающий картезианский своей решимостью отбросить унаследованные и усвоенные знания и заново рассматривать любой вопрос в соответствии с опытом мира, каким он предстает в своей феноменальности. Феноменология представляет собой изме-

¹ Имеются в виду «Логические исследования» (1901); «Идея феноменологии» (1907); «К идеям чистой феноменологии» (1913); «Первая философия» (1923); «Картезианские размышления» (1929).

² Это элементарное описание феноменологического проекта предназначается тем читателям, которые с ним не знакомы; остальные могут его пропустить и перейти непосредственно к следующему разделу.

нение установки, метод, отказ от определенных путей анализа и одновременно утверждение определенной теории познания. Прежде всего, это новая установка, которая рождается из перемены взгляда и заключается в отказе от «естественной установки», привязанной к объекту, считающей его самоочевидным и утратившей зрение в своей пустой непосредственности. Итак, все начинается с разрыва. Только феноменологический метод позволяет принять феномен в богатстве его данности; его достигают через описание, в умножении подходов и разнообразии точек зрения – в прояснении интуиции. Этому препятствует, не позволяя пройти через данную стадию, приверженность психологизму, то есть отождествление переживания с состоянием сознания. Следовательно, речь идет о том, чтобы одновременно отвергнуть как объективизм естественной установки, так и психологизм эмпирического описания. Позитивная сторона проекта заключается в том, чтобы выяснить, каким образом, отправляясь от переживания сознания и через это переживание, конституируется отношение между актом познания и объектом, на который он нацелен. Такое отношение называется «интенциональным». Вспомнимся в него.

Изначально приняв решение исходить из феномена, то есть из мира, каким он предстает передо мной, Гуссерль тем самым утверждает первенство конституирующей субъективности и одновременно приостанавливает, более того, отвергает любое онтологическое полагание¹. Через анализ феноменов он намеревается выстроить трансцендентальную науку субъективности. Это означает, что каков бы ни был этот мир, я могу говорить о нем лишь согласно моему опыту и моему сознанию мира. Если исходить из такого *переживания* сознания, этот мир мне является не только в качестве объективной реальности, устройством которой способна установить и законы которой способна открыть наука, но и как реальность, которая меня

¹ Рикёр напоминает: «По существу, феноменология родилась в тот момент, когда, заключив в скобки – временно или окончательно – вопрос о бытии, стали рассматривать в качестве автономной проблемы способ явления вещей... Не есть ли феноменология Гуссерля фантастическое, длившееся 40 лет усилие по уничтожению онтологии – как в классическом смысле, унаследованном от Платона и Аристотеля и сохраненном у Декарта и Канта, так и в смысле Гегеля и Хайдеггера? Не есть ли она движение к философии без абсолюта?» (*Ricœur P. À l'école de la phénoménologie. Paris: Vrin, 1986. P. 141–142.*)

затрагивает, меня касается, короче говоря, имеет *смысл* для меня. Причем не в психологическом понимании, а постольку, поскольку сознание есть утверждение определенной точки зрения – точки зрения *Я*, для которого одного мир только и будет миром. Говорить о смысле означает утверждать для сознания содержание сущности феномена. Извлечение логического элемента из этого переживания сознания есть операция, которую Гуссерль называет *редукцией*.

Итак, Гуссерль ставит радикальный вопрос: он не отрицает ни законности, ни плодотворности объективных знаний, как раз наоборот. Он пытается утвердить тот факт, что эта объективность пуста, если не пролить свет на процесс, в силу которого она предполагает существование мира прежде себя: без этого никакое знание нельзя было бы ни извлечь, ни сформулировать. Коротко говоря, в противоположность объективистской мысли, которая говорит нам о мире, как если бы нас в нем не было, и в противоположность солипсистской мысли, которая говорит о нем, как если бы ему не было нужды быть, Гуссерль, усвоивший урок Brentano, показывает нам, что сознание не является самодостаточной духовной субстанцией, обладающей внутренней достоверностью перед лицом внешнего окружения, но определяется тем фактом, что оно есть сознание чего-то; следовательно, оно есть интенциональность, то есть *нацеленность на то, что не есть оно само*. Сознание и есть это отношение. Следовательно, то, что Гуссерль называет *смыслом*, не сводится к субъективной интерпретации происходящего в мире; напротив, смысл есть сочленение интенционального сознания с миром самим по себе, описываемое как сочленение акта познания, ноэзы, с содержанием познаваемой вещи – ноэмой. Именно в таком опыте мира, поскольку на него нацелено сознание – в том, что Гуссерль называет *переживанием*, – конституируется трансцендентальная субъективность: не в кантовском смысле *априорных* категорий рассудка, а в том смысле, что субъективность утверждается в выходе сознания *навстречу* тому, что является *иным* по отношению к нему и для чего оно служит необходимым коррелятом. Таково движение трансцендирования. Этот термин, «трансцендирование», понимается здесь в буквальном значении: исхождение-во-вне-себя, выход, или переход к другому. Редукция выводит на свет то, что пред-

шествует любому объектному конструированию; благодаря этому она открывает мне доступ к очевидности переживания как истине такого отношения.

В этом генезисе особый статус приписывается *интуиции*, то есть акту, в котором мир воспринимается, или, в более широком смысле, принимается сознанием. Гуссерль подчеркивает важность этого акта принятия, называя его «принципом всех принципов»¹: поразительная формулировка для философа, который повторяет картезианский жест в замысле нового начинания философии, заключая в скобки всю совокупность метафизического наследия. Но формулировка законная, ибо характер интуиции как принципа утверждается по отношению к сущностно эмпирической деятельности, общей любым воспринимающим субъектам: интуиция, конечно, есть акт субъекта, но постольку, поскольку она прежде всего есть принятие мира, к ней принадлежащего. Она свидетельствует о том, что мир предшествует ей, что для нее он – уже-здесь, уже дан.

Это в самом деле принципиальный вопрос, ибо каковы бы ни были результаты объективных знаний, их производство осуществляется субъектом. Мир, который описывают и преобразуют эти знания, сколь бы он ни был автономным или ни тяготел к автономности, в любое мгновение остается миром, который принимается сознанием или, говоря шире, субъективным опытом. Иначе говоря, сколь бы сконструированным ни был мир нашей науки, наше сознание, тем не менее, нацелено на него как на мир нашего опыта. Стало быть, имеется некий изначальный уровень дарения, предшествующий любой науке, любой логической конструкции, любому артефакту, любому действию. Мыслить мир так, как если бы он был всего лишь объектом наших объективных знаний, означало бы не видеть его, не сознать его *смысла*. Это означало бы забыть, что мое сознание есть не что иное, как отношение к миру: отношение, скрытое иллюзией, будто знаний о мире достаточно для насыщения этой первоначальной связи. Все знания о мире, то есть точные науки, предполагают этот базовый уровень – воспринимаемый, более того, переживаемый мир, *Lebenswelt*, и сам социально-исторический мир заключен в нем.

¹ См.: Husserl E. Ideen [1913]. § 24. Idées directrices pour une phénoménologie / trad. P. Ricœur. Paris: Gallimard, 1950.

Подход Мариона

Таковы в кратком представлении основные черты дела Гуссерля. Не углубляясь в проблематику и в те ходы, которые оно сделало возможными, мы уже предчувствуем, какой оборот примет тема дарения как явления данного в мысли Хайдеггера (который скорее говорит о *давании*), а в более ограниченных вариациях – в мысли Мерло-Понти, Левинаса, Рикёра, Мальдине или, опять-таки иначе, у Деррида или Анри. В последнее время эта тема настойчиво заявляет о себе в размышлениях Мариона. Следовательно, мы должны взглянуться в нее пристальнее, поскольку Марион ставит ее в центр своего вопрошания. Дело Мариона можно описать как движение в три больших этапа; четвертый, завершающий этап остается, однако, все еще в перспективе, в удержании, потому что, возможно это этап, к которому автор хотел бы нас подвести, а для него, возможно, он послужил отправным пунктом.

Первый этап составляет вся работа по сочленению редукции и дарения. Она приводит нас к порогу *чистого дарения*: «То, что являет-ся, прежде всего дает-ся – вот наша единственная тема: мы попытались выдержать ее в различных поворотах, на всем протяжении этого труда»¹. Читателю остается следовать за автором в раскрытии внутренней переплетенности явления и дарения и в установлении пределов значимости в употреблении рефлексивного «-ся». Марион ясно заявляет о своей направленности, вернее, о своем методе: он будет мыслить как феноменолог, наследник Гуссерля. Это означает, что он намеревается допросить феномен в его очевидности как данного. Но вместо того, чтобы притязать на конституирование феномена, он хочет позволить ему явиться «в себе и от себя», следуя в этом по пути, открытому Хайдеггером. Это серьезная заявка: речь идет о «возможности пойти дальше, нежели чистая редукция к данному как таковому»² и, следовательно, достичь, вслед за редуцированным данным, самого дарения. Это станет возможным с того момента, когда редукция, согласно Хайдеггеру, более не останется замкнутой в области сущего.

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 10–11.

² *Ibid.* P. 7.

На втором этапе Марион идет на величайший риск, ибо здесь совершается попытка перейти от чистого дарения, определяемого в строго феноменологических терминах, к анализу *жеста* дарения между людьми, то есть к анализу акта, посредством которого даритель нечто предлагает одариваемому. Действительно, в высшей степени рискованная операция – *saltus mortalis?* – ибо редукция переносится из области изначального опыта мира в область конкретного опыта в мире, причем исключительно в силу лексического родства между *даром* и *дарением* и с целью *редуцировать* сам жест дара. Поэтому Марион должен последовательно вычленил три термина отношения, чтобы, по его словам, устранить все то, что представляло бы собой *обмен, взаимообразность, экономию* (то, что ассоциировалось бы с подозрением, о котором говорил Деррида).

Третий этап, непрестанно возвещаемый на втором, есть скорее этап интеграции: в самом деле, редукция дара к дарению предполагается выполненной, и остается лишь ухватить то и другое в их тождестве. Обретаемое в конце присутствовало здесь с самого начала: «*In principio erat donum*» [«В начале был дар»].

Теперь мы вступаем в своего рода четвертый, весьма гипотетичный этап – этап переживания избытка интуиции, или, вернее, ее переливания через край: этап, соответствующий тому, что Марион называет *насыщенными феноменами*. Близость тайны? Марион остерегается это утверждать. Речь идет все еще о феноменах, но другого типа. Движение совершается в их горизонте, не покидая его ни на миг. Вот только возможно ли это? Быть может, оно с самого начала пересекло линию горизонта. Это нужно обсудить. Но пока продолжим движение.

«Сколько редукции, столько дарения»: к абсолютному дарению

Марион ясно заявляет, что намерен высветить, причем вплоть до последних следствий, «факт» дарения. Коль скоро феномен нужно не просто конституировать (на что нацелена трансцендентальная редукция у Гуссерля), но и опросить в его бытии (согласно экзистенциальной редукции у Хайдеггера),

то он – более радикальным образом – требует мыслить его как *чистое дарение*: последний предел редукции. Именно таков исходный смысл девиза Мариона: «Сколько редукции, столько дарения». Нужно понимать это так: нет ничего по ту сторону дарения. Оно есть и начало, и конец.

Этот феноменологический ход, имеющий целью гарантировать доступ «к самим вещам», прежде всего следует определить по отношению к гуссерлевскому понятию интуиции. Предполагается, что интуиция и есть этот доступ: она заставляет увидеть вещь, потому что заполняет интенциональность объекта, подчиняется ему. Таково движение трансценденции, в буквальном смысле эк-стаз к миру. С этой точки зрения Гуссерль удерживается в границах метода. В самом деле, феноменология понимает себя как строгую науку; она берет на себя задачу не-метафизического доказательства, то есть доказательства, внеположного любому требованию основания. Для этого нужно, чтобы феномен схватывался таким, каким он явлен. Серьезное требование.

Вопрос, поставленный Марионом, призван выяснить, отвечает ли интуиция этому требованию. В самом деле, что значит позволить феномену явиться? Интенциональность есть нацеленность на явление в явленности. В этом смысле феноменальность должна пониматься как манифестация. Но интуиция, кажется, относит активность всецело на счет субъекта. Как тогда обстоит дело с самой вещью? Как понимать явление, если оно не идет от самого себя, если оно даже не обладает инициативой? В силу собственного требования метод должен сделать возможной эту инициативу явления феномена и устраниться с ее пути: «Методологическое начинание утверждает здесь лишь условия собственного исчезновения в изначальной манифестации того, что кажет-ся»¹. Нет никакого пред-установленного смысла, точнее, смысла, который предшествовал бы явлению: «Конституировать означает не конструировать и не синтезировать, но давать-смысл, вернее, узнавать смысл, который феномен дает *себе* от самого себя»². (Отметим мимоходом это возвратное местоимение, проходящее через всю работу. Мы еще вернемся к нему.) Если смысл

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 15.

² Ibid. P. 16.

феномена предшествует его принятию, то задача метода прежде всего в том, чтобы дать осуществиться манифестации, устранить препятствия, ограничивающие ее возможность (и даже «право», пишет Марион, обращаясь здесь, по примеру Гуссерля, к юридическому языку, легитимность которого на сей раз полагается уже неоспоримо данной).

Утверждать, что феномен являет себя из самого себя, означает утверждать, что его явление не зависит от какой-либо достаточной причины, гарантирующей его принадлежность к основанию (лейбницевого типа), или от категориального аппарата (кантовского типа). Именно эта автономия интуиции побудила Гуссерля назвать ее «принципом всех принципов». Здесь Марион задает Гуссерлю радикальный вопрос: «Верно ли, что конституирование интенционального объекта интуицией, восполняющей объективирующий экстаз, исчерпывает собой любые формы явления? Не следует ли скорее задаться вопросом о том, не должна ли интуиция ограничиться пределами интенциональности и трансцендентности объекта; и способна ли она простираться на безграничные возможности того, что кажет *себя*»¹. Гуссерль, видимо, замкнул бы интуицию в пределах интенционального заполнения, а в конечном счете – в объективирующей репрезентации. Более того, поскольку интуиция, согласно Мариону, полагается *прежде* редукции, мы можем спросить себя, каким образом интуиция способна порождать собственно феноменологическое познание, возможное только благодаря редукции. Ведь это означало бы предполагать наличным результат действия прежде самого действия. Гипотеза об изначально данном (что прежде всего означает: данным одновременно с редукцией) призвана позволить преодолеть это противоречие. Отсюда – употребление термина «сколько – столько» в формулировке: «Сколько редукции, столько дарения». Гуссерль увидел эту возможность, но лишь ради того, чтобы тотчас ограничить ее, полагая, что «всякая интуиция по праву служит источником познания; все то, что изначально открывается нам в интуиции... следует просто принять как то, что дается, но и не преступая пределов, в которых оно дается»².

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 22.

² Husserl E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*. I; Husserliana. Vol. XXIV / trad. P. Ricœur. Paris: Gallimard, 1950 и 1985. P. 78 (Цит. по: Marion J.-L. *Étant donné*. P. 20–21).

То, что Гуссерль обычно называет «чистым феноменом», есть не просто явление феномена, но сам феномен, достигнутый через редукцию. Говорить, что он дается, означает говорить, что он дается как редуцированный. Таким образом, Марион опознает у Гуссерля сущностную связь между редукцией и дарением. Редукция, будучи доведена до конца, манифестирует дарение; дарение есть то, что называется операцией редукции: «Редукция всегда сводится именно к дарению... Нет дарения, которое не прошло бы через фильтр редукции; нет редукции, которая не трудилась бы ради дарения»¹. Так утверждается первый пункт аргументации.

Следующий этап состоит в том, чтобы утвердить автономию движения дарения. Для этого Марион ставит под вопрос притязание *интуиции* на первенство, которое приписывает ей Гуссерль. Интуиция как направленность сознания на иное по отношению к себе определяется интенциональным наполнением. Но в завершение редукции остается лишь данное – не как объект, а как явленное, или как данное в давании себя: дарение. Итак, интуиция исполняет служебную функцию. Более того, в явлении феномена присутствует некий избыток, изливающийся за пределы интенциональности объекта. Поэтому то, что дает себя, более не зависит от объекта и дается, следовательно, от самого себя: «То, что дается, поскольку оно дано дарением в редукции, по определению дается абсолютным образом. Давание себя не принимает никакого компромисса, даже если в этом данном различаются уровни и модусы: всякое редуцированное данное дается или не дается. В противоположность интуиции дарение редуцируется лишь к самому себе и осуществляется абсолютно. Редуцировать дарение означает освободить его от ограничений любой другой инстанцией, включая ограничения со стороны *интуиции*»².

Ясно, что по отношению к Гуссерлю Марион выполняет операцию сдвига от конституирующего субъекта к дарующему феномену. Но к этому он приходит, используя ресурсы, представленные его учителем. В самом деле, речь идет о том, чтобы помыслить соотношенность между этими двумя инстанциями и парадокс, заключенный в том факте, что редукция есть акт

¹ *Marion J.-L. Étant donné.* P. 26.

² *Ibid.* P. 28.

сознания, а дарение производится от себя, само по себе. Удерживать вместе оба эти конца позволяет не что иное, как гуссерлевское понятие «интенциональной имманентности», поскольку оно означает «имманентность в трансценденности». Стало быть, следует предположить некое «корреляционное *a priori*», чтобы выдвинуть следующее положение: «Дарение совершается именно тогда, когда явленность дает, помимо себя самой (реальная имманентность), тот объект, который без нее никогда не смог бы явиться, хотя он и не исчерпывается явленностью (интенциональная имманентность)»¹.

Марион говорит о «праве феномена казать *себя* от самого себя», или о том факте, что он кажет *себя* «собственной персоной», – выражение, которое обычно служит переводом немецкого *selbst*, что не лишено проблем. Иначе обстоит дело с обращением к прямо обсуждаемому термину «принцип». В самом деле, говорить о дарении как о «последнем принципе» означает вновь оказаться (как это произошло с самим Гуссерлем) заложником метафизики, от которой как раз и намеревалась освободиться феноменология. Если принцип, объясняет Марион, и ускользает от этой ловушки, то лишь в силу того, что он как принцип уничтожается в самом дарении: здесь мы покидаем порядок репрезентации, которому в своей классической форме подчиняется обращение к очевидности. Здесь дарение принадлежит к порядку *перформативной действующей причинности* (именно так можно понять это «от себя») и придать легитимность синтагме «собственной персоной»: дарение существует лишь как действие. Исходя из этого, легче понять равенство редукции и дарения. Что говорится об одном, то верно и для другого: «Редукция не выражается в дефиниции; она выполняется»². Это утверждение приводит к аксиоме, отзвуки которой нам знакомы: «Дарение возводится в критерий самого себя и не-данного»³. Мы некоторым образом достигаем предела, за которым речь прекращается, свершается или истощается в акте, который ею описывается. Здесь мы оказываемся одновременно в конце («последний принцип») и в начале. Нет ничего, что было бы «по ту сторону» дарения:

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 39.

² Ibid. P. 41.

³ Ibid. P. 44.

«редукция редуцирует все, кроме данного, и наоборот: то, что она не может редуцировать, она принимает как данное. Редукция не редуцирует дарения, она приводит к нему»¹. Здесь мы вновь обнаруживаем в транспонированном виде саму суть хайдеггеровского момента: мысль не репрезентирует(ся); *Dasein*, как таковое, само стоит под вопросом; оно есть сущее, которое открывает возможность понимания бытия; оно и есть это понимание в действии, место раскрытия, и в этом смысле темпорально, что неизбежно приводит нас к *Es gibt*.

Всё есть дарение: неразделенная привилегия

Хотя до сих пор Марион довольно точно следовал Гуссерлю, тем не менее приходится констатировать и важное различие. Согласно Мариону, Гуссерль не сумел внятно поставить вопрос о бытии; он остается – прежде всего, видимо, в силу методологического требования – в парадигме объекта. У Гуссерля феномен принадлежит к области сущего и раскрывается в горизонте объектности. Следовательно, если Гуссерль и смог поставить вопрос о феномене сообразно требованию дарения, этот проект, однако, остался незавершенным. На этой стадии Хайдеггер позволяет Мариону продвинуться дальше, то есть помыслить бытие сообразно дарению.

Хайдеггера отличает то, что он изначально приписывает значимость *Es gibt* – выражению, не имеющему эквивалентов в других языках. В одном месте из «Бытия и времени» это провозглашается со всей решительностью: «Бытие обнаруживается в факте и в способе бытия, в реальности, в пребывании, в субсистировании, в значении, в *Dasein*, в “это дает”»². Марион предпочитает переводить *es gibt* как «это дает» [*«cela donne»*], а не стандартным французским эквивалентом «имеется» [*«il y a»*]³. Как мы вскоре увидим, он подробно объясняет этот выбор (не обходя вниманием и те трудности, которые влечет за собой такой перевод). Здесь все определяется артикуляцией бытия и

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 40.

² Heidegger M. *Être et temps*. § 2. (Цит. по: Marion J.-L. *Étant donné*. P. 51).

³ Заметим, что Ф. Везен (F. Vézin) переводит «*Es gibt*» как «*il y a*» (См.: Heidegger M. *Être et temps*. Paris: Gallimard, 2004. p. 30). Тот же выбор сделал Э. Мартино. – URL: P. 28.

сущего. Прежде доказательства объявляется результат: «Бытие в его отличии от сущего непосредственно являет себя сообразно дарению»¹. Здесь ближайшим образом подразумевается Хайдеггер периода «Времени и бытия» (1962). В этом тексте, меняющем местами два термина из названия работы 1927 г., содержится решительное утверждение: «Мы не говорим: бытие есть, время есть, но – это дает бытие, это дает время. Совершая такой поворот, мы изначально изменили всего лишь речевой узус: вместо “имеется” мы говорим “это дает”»². Итак, *es gibt*, а не *es ist*. Выбор точен (по крайней мере, если мы соглашаемся переводить *es gibt* через «это дает», а не «имеется»)³. Следовательно, если нельзя сказать, что бытие *est* (по способу субсистенции), то приходится утверждать, что оно *не есть; есть* – только сущее. Тогда правильной формулировкой будет: *это дает бытие*. Остается понять, что означает в ней «это». Давать *то, чего нет*, – разве это не означает давать само отступление бытия?

Тогда давать означает, с необходимостью, покидать. Марион формулирует это так: «Бытие отступает от сущего, потому что оно его дает... Бытие выступает вперед в самом своем отступлении: этот парадокс проясняется лишь исходя из дарения»⁴. Остается загадка: загадка *этого*, которое дает. Идет ли речь об опознаваемом образе? Здесь Марион критически предостерегает против любых попыток назвать по имени «онтического деятеля», или личностную трансценденцию. *Это* должно оставаться в безымянности, или, вернее, в незадуманности дарения. Но Хайдеггер, замечает наш автор, не сдерживает себя, чтобы скрыть, утаить имя «этого»: *Ereignis*, Событие, «неопределенная мощь, которой не следовало бы подменять “это”»⁵ (а еще следовало бы определить, что со-

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 53.

² Heidegger M. *Temps et Être*. P. 18. Эта цитата приводится Марионом (*Marion J.-L. Étant donné*. P. 54).

³ Мы вернемся к этому вопросу в конце нашего исследования. Заметим, что, строго говоря, «*cela donne*» служит переводом для *das gibt*, а не для *es gibt*. *Es gibt* строится так же, как *es regnet*, «идет дождь». Поэтому следовало бы писать «*il donne*» или «*il y a du donner*». Вдобавок выбор указательного местоимения «*cela*» с самого начала производит отсечение, определяя конкретную область референции.

⁴ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 56.

⁵ Ibid. P. 58.

вершает разрыв между этим именем и этим местоимением). Стало быть, остается рассмотреть дарение, которое составляет свой собственный горизонт. Такова горделивая цель всей работы: «Отныне речь пойдет о том, чтобы определить дарение в нем самом и исходя только из него самого»¹. Такова его «привилегия».

Эта привилегия в работе «Будучи данным» суверенна: «Дарению свойственно дарить (себя) беспредельно и безоговорочно, потому что оно – оно одно – дарит (себя) безусловно... Каким бы способом и какими бы средствами та или иная вещь ни соотносилась с нами, абсолютно ничто не пребывает, не совершается, не является нам и не затрагивает нас, если сначала не осуществляется, всегда и непременно, по способу дарения»². Феноменологическая позиция обозначена здесь этим «мы», относящимся к тому, кто одаривается. В такой формулировке этот тезис в некотором смысле неопровержим и, следовательно, может быть доведен до конца: «Ничто не возникает, если не даруется. И даже само ничто»³. Если все происходящее, какова бы ни была его модальность (сущее, опыт, мысль, возможность, гипотеза) называется «данным», то, действительно, ничто не ускользает от дарения, даже его отрицание (ибо отрицать его все еще означает его утверждать), даже смерть (как возможность невозможности принять), даже бессмыслица или абсурд. Именно поэтому для Мариона так важно освободить феноменологию от господства интуиции и открыться мощи «насыщенных феноменов». («Когда феноменология освобождается от интуиции, она не завершается, а начинается»)⁴. В таком случае все есть дарение. Мы ясно понимаем силлогизм Мариона: в феноменологической перспективе нет ничего, что не принималось бы в качестве феномена; но все, что принимается, принимается как данное; однако ничто не могло быть данным вне процесса дарения. Поэтому представляется справедливым утверждать: «Дарение открывает непреодолимое пространство данного как такового»⁵.

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 60.

² Ibid. P. 79.

³ Ibid. P. 80.

⁴ Ibid. P. 82. Note 2.

⁵ Ibid. P. 83.

В этой аргументации читатель не может не почувствовать опасности тавтологического круга, как в старой формулировке: «Все, что есть, есть». То, что не есть, есть как не-сущее. Мы тотчас вспоминаем критику Гегеля в начале «Феноменологии духа», обращенную против категории бытия как самой общей и потому самой пустой. К этому добавляется риск чисто номиналистической операции, состоящей в том, чтобы называть «данным» любое сущее и любое не-сущее. В этом случае нет никаких шансов на то, чтобы что-либо, чем бы оно ни было, могло избежать попадания в избранную категорию.

Следует отдать должное автору книги «Будучи данным»: он сумел предвосхитить это возражение – настолько оно очевидно – и избежать подобного упрощения. Тем не менее он прямо не называет этого затруднения, потому что, несомненно, считает самоочевидным: сам термин «данное» не имеет ничего общего ни с *datum* эмпирического опыта, ни, менее того, с *data*, фигурирующими в наблюдаемых ситуациях или в отчетах, ни даже с тем, что «дано» в задаче (как в математике). Данное, о котором здесь идет речь, – это *редуцированное данное*. Точнее говоря, у Мариона речь идет о данном, которое мыслится сообразно артикуляции – складке – данного/дарения. Это – данное в дарении и никакое другое. Коротко говоря, такое данное принимается лишь постольку, поскольку его ищут. Чтобы оно было дано, его нужно обрести. Это установка, прямо противоположная естественной. Что надлежало удостоверяется [*dont acte*].

Так вот, если нам позволено будет обыграть преимущества этой юридической формулировки, вопрос встает именно об акте. На этой заключительной стадии редукции, в конечной точке движения, ввиду этого непреодолимого горизонта дарения, понятие слагает оружие перед тем, что его ограничивает абсолютно: перед самим актом, его возвещающим. Мы вновь встречаемся здесь с уже знакомым аргументом, дискурс уступает его *перформансу*: «Если оно [дарение] заставляет явиться данное и выводит на сцену феномен, то в нем всегда надлежит видеть *акт*. Оно приходит и происходит, случается и совершается, наступает и отступает, возникает и поглощается. Оно не влачит существование и не упорствует в нем, не показывает себя и не заставляет себя видеть. Оно делает – но

делает событие, само не делаясь событием»¹. Нельзя не поразиться тому повествовательному и драматическому статусу, который приписывается здесь дарению. Дарение, которое, как считалось, нельзя даже называть фигурой мысли (*Ereignis* у Хайдеггера), выставляет себя концептуальным деятелем, обладающим редкой энергией: оно «выводит на сцену феномен», который его производит, приводит, заставляет свершиться, показать себя и отступить. Эта театральность удивляет. Формулировка «выводит на сцену», уже возникавшая неоднократно, привносит искусственность, отдаляющую от строгости редукции. Мы думали, что будем присутствовать при нетерпеливом порыве дарения. Но порыве к чему или к кому? Дарение, действующее безлично, все время пытается стать персонажем. Слова, в которых оно выражается, близки к тому, чтобы стать гипостазированной аллегорией. Мы присутствуем при своего рода драматическом ускорении, в соответствии с которым данное, отданное в дарении, подчиняется подлинной кинетике – вернее, баллистике – сильного жеста: «Внезапное явление данного заставляет себя увидеть: движение явления завершается вспышкой на плоской поверхности сознания, как от удара, – стремительным приближением и вспышкой дара. Эта проекция дара на экран сознания в итоге вызывает явление. Данное является, потому что взрывается»². Пусть так. Видимо, это момент, когда дарение *дарует*, то есть совершает жест. Это возвещается мгновенно: «Выход феномена на сцену разыгрывается как передача дара»³. Мы требуем зрелища. Режиссер уже ждет нас.

Что может дар предложить дарению

Между дарением, с одной стороны, как оно, может быть помыслено в гуссерлевском подходе и превзойдено в новой радикальности, и, с другой стороны, даром как жестом, которым даритель награждает одаряемого, существует ли что-нибудь, спрашивает Марион, кроме чистой паронимии? Это означает

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 90.

² Ibid. P. 101–102.

³ Ibid. P. 42.

далеко зайти в требовании сомнения¹: ведь лексическое родство налицо; но стоит ли оно того, чтобы углубляться в философское вопрошание? Вопрос тем более законный, что этот дар, наблюдаемый в его эмпирических формах, влечет за собой все, от чего стремится отделиться работа редукции, начиная с метафизических предпосылок действующей причинности и субсистенции. Переход из одного лагеря в другой выглядит рискованным, но именно в меру этого затруднения открывается возможность пойти дальше. Выполненная до сих пор работа была направлена на освобождение дарения от любого внешнего вмешательства. Но вот Марион прямо утверждает: «Эта новая модель дарения происходит от дара»². И тотчас добавляет: удивительно, как мало феноменологов оказались заинтригованными и заинтересованными явным родством этих двух инстанций. Среди этих феноменологов выделяется имя Деррида, который в «*Donner le temps*»* попытался поставить вопрос о даре в центр размышлений о дарении. Итак, Марион намеревается пойти по его следам, но не до самого конца: он собирается довольно скоро свернуть на развилке на другой путь и предпринять анализ терминов отношения с другой стороны, чтобы их выход на сцену не привел к апории: устранив феномен данного дара, она одновременно уничтожила бы и само дарение. Причина этой оговорки ясна: коль скоро новая модель должна исходить из дара, нужно иметь возможность преодолеть аргументацию Деррида с его стремлением доказать, что дар как дар – как феномен – мыслим только в качестве «невозможного как такового» и что самой претензии на дарение достаточно, чтобы уничтожить дар.

Прежде всего Марион приветствует начинание Деррида именно за то, что в нем выявляются «метафизические» предпосылки самого известного очерка о даре – очерка Мосса. Марион безусловно согласен с оговорками относительно антропологии и следует за Деррида в том, что Мосс остается в пределах порядка причинности (а именно, в ее четырех

¹ В самом деле, паронимия определяется как акцидентальное сходство между двумя словами, не имеющими этимологического родства, например, «*bailier*» (вручать) и «*bâiller*» (зиять), «*chasse*» (охота) и «*châsse*» (оправа).

² *Marion J.-L. Étant donné*. P. 108.

* Букв. «Давать время».

классических модальностях – причинности производящей, материальной, формальной и целевой), а значит, порядка достаточного основания. Нам говорят: следует поставить под вопрос саму идею обмена, идею взаимности, подразумевающую обязательства дарения, принятия дара и обратного дарения. Обязательство дарить изначально исключает безвозмездность, а обязательство обратного дара порождает задолженность. Марион согласен с Деррида, что здесь мы имеем дело с экономической логикой: расчет, интерес, польза. Это проявляется в ревалвации каждого момента такого обмена: даритель знает, что он дарит и что ему будет вручен ответный дар; одариваемый сознает себя обязанным принести ответный дар и оказывается должником; даримая вещь, в ее зримости и весомой материальности, едва отличима от товара в рамках торгового обмена. С этой точки зрения, отмечает Марион, Деррида прав, когда говорит, что для того, чтобы имелся дар, нужно, чтобы даритель не знал, что он дарит, а одариваемый не знал, что он принимает дар, и чтобы никакая задолженность не вынуждала приносить обратный дар.

Итак, имеется очевидное согласие между этими двумя авторами по поводу обмена дарами, описанного у Мосса: обмена, всецело подчиненного, по их мнению, режиму субсистентного* сущего и предельно метафизической причинности. Тогда непонятно, почему, опираясь на такое основание, Марион не принимает конечного вывода Деррида, когда тот говорит об этом типе дара: «Если [одариваемый] узнаёт этот дар как дар, если дар ему явлен как таковой, если презент предъявлен ему как презент, то этого простого знания достаточно, чтобы аннулировать дар»¹. На что Марион возражает: «Такая не-явленность дара никоим образом не подразумевает отказа от его феноменальности»². В самом деле, вывод Деррида пресекает всякую возможность феноменологического подхода; он предполагает, что сама зримость дара есть то, что его

* Субсистентный (лат. *subsistens*), от *subsistentia* – латинского термина, который обозначает определенный модус бытия. Субсистентное сущее существует само по себе, а не в чем-то ином. Субсистируют только субстанции, а акциденциям присущ другой модус бытия – *inhaerentia*, то есть укорененность в другом (в субстанции) (*прим. пер.*).

¹ *Derrida J. Donner le temps. P. 26.*

² *Marion J.-L. Étant donné. P. 114.*

объективирует, обрекает на участие в экономическом обмене и в итоге изымает его из дарения. Следовательно, этот вывод воспрещает движение к дарению через редукцию феноменальности дара. Коротко говоря, для Деррида все происходит так, словно в случае дара – и только в этом случае – феномен излишен. Отсюда – апория, термины которой теперь нам известны.

Эта апория дара действительна, с точки зрения Мариона, лишь постольку, поскольку мы подчиняем явление дара режиму презентности, в этом случае дар исчезает вместе с деконструкцией самого этого режима. Но дар, считает Марион, бесосновательно подчиняют только этому режиму. Ведь дару не обязательно быть презентным, чтобы быть данным: «Исчезая, таким образом, как постоянно презентный, дар не утрачивается как данный; он утрачивается лишь как способ бытия – субсистенция, обмен, экономия, – противоречащий его возможности быть данным как таковой. Утрачивая презентность, дар не утрачивается, но утрачивает то, что не подходит ему и не приходит – “прийти в себя”... Исходный парадокс – презент (дар) может присутствовать только в презентности – обращается отныне в иной парадокс: презент (дар) дается помимо презентности. Апория [безвыходность] обращается в просвет»¹. Это обращение примечательно: для Мариона речь идет о том, чтобы ничего не отбрасывать из феномена дара; более того, он намерен искать в феномене то, что открывает навстречу дарению. Не этот ли просвет предвидел Деррида, когда писал: «Имелся бы, с одной стороны, дар, дающий нечто определенное (данное, презент – в какой бы то ни было форме); а с другой стороны, дар, дающий не данное, а условие презентного дара вообще, следовательно, дающий элемент данного вообще»². Но говорить в этих терминах об условии означает, согласно Мариону, не что иное, как входить в проблематику основания, то есть вновь отдаваться на волю «типичной метафизической функции»³. Упрек, сводящийся к тому, что Деррида попался в ловушку того самого, что он неустанно подвергал деконструкции. Именно потому, что Деррида замкнулся в споре с Моссом, то есть в споре об обмене,

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 116.

² Derrida J. *Donner le temps*. P. 76.

³ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 117.

о взаимности (с которыми, по убеждению Мариона, дар не имеет ничего общего), он не сумел помыслить возможность дара как дарения иначе, нежели в качестве невозможности дара как обмена. Но «это противоречие не возвещает никакой сущности, а значит, никакого дара»¹. Почему? Потому что, говорят нам, следовало бы с самого начала отвергнуть тезис о том, что дар-обмен есть дар. Стало быть, следует отказаться от экономического горизонта обмена и помыслить дар, исходя из самого дарения (мы уже предчувствуем, что все это рассуждение рискует быть опровергнутым и разбитым, если обнаружится, что взаимный ритуальный дар, о котором здесь идет речь, вовсе не является экономическим обменом).

Так открывается путь феноменологического подхода к дару как акту дарения.

Тройное элохе, или Приостановленное отношение

Марион ясно заявляет о своем замысле: так как речь идет о том, чтобы помыслить дар сообразно дарению – то есть изъятым из режима причинности, иными словами, из «метафизики презентности», подразумеваемой обменом, – остается выяснить, каким образом устранить это препятствие – обмен. Следует показать, в чем дар, который дается сообразно дарению, сущностно независим ни от участия партнеров по обмену, ни даже от вещи, циркулирующей между ними. Такая задача в высшей степени проблематична как с точки зрения теории действия, так и с точки зрения феноменологической редукции. В первом случае устранять деятелей, вступающих в отношение, означает предполагать несуществующим жест, их связующий, и упразднить само отношение. Это дерзкий замысел (остается выяснить, не является ли противоречивой попытка его осуществить). Во втором случае мы приходим к классическому затруднению феноменологии: ее работа редукции всегда затрагивает жизнь сознания, а не практику. Она способна приступить к практикам лишь вслед за сопутствующими им переживаниями. Вот почему, хотя Марион не

¹ *Marion J.-L. Étant donné. P. 118.*

уточняет этого дословно, подступ к жесту дара как отношения между партнерами не может начинаться с прямой работы редуциции. Приходится пройти через предварительную операцию заключения в скобки, *эпохе*, которая на время исключает из поля зрения все данные и все напластования истории и опыта. Такова задача, которую ставит перед собой Марион и которую он формулирует следующим образом: «Какие переживания сознания требуются для того, чтобы иметь возможность говорить о даре? Нужно, разумеется, проводить здесь различие между переживаниями дара, затрагивающими сознание в роли дарителя, и переживаниями дара, затрагивающими сознание в роли одариваемого»¹. Каждая «роль» полагает специфическую проблему перспективы, которую относительно легко описать в порядке очередности. Но что сказать о даруемой вещи? По отношению к чьему сознанию она редуцируема? Она не может быть редуцируемой по отношению к обоим сознаниям одновременно, ибо тогда подвергся бы отрицанию сам принцип феноменологического подхода, а именно: редуциция имеет место через некое сознающее Я и для этого Я. Следовательно, мы должны предположить, что всякое сознание последовательно принимает на себя функцию трансцендентального Я. Марион ясно видит извилистость этой операции и разъясняет ее в примечании. Позже мы вернемся к этому, ибо ставка в этом вопросе – статус отношения между партнерами по дару, которое устанавливается через то, что дано, и неделимая структура этой триады. Ибо важно мыслить это триадическое единство именно в качестве такового – полностью ускользающего от феноменолога.

Чтобы приняться за *эпохе*, Марион предлагает целый ряд исследований типичных ситуаций, затрагивающих каждый полюс отношения: ситуаций, в которых проявляется именно отмена, или, вернее, невыполнение стандартного хода. Что касается одариваемого, то остается нечто неуловимое, когда он анонимен или неопределен (например, когда дар посылается некоторой части населения через какую-нибудь ассоциацию). Кроме того, получатель может занять враждебную позицию и отвергнуть предложенный дар, или, еще проще, неблагодарный может выказать равнодушие к дарителю. В свою

¹ *Marion J.-L. Étant donné. P. 123.*

очередь, даритель может отсутствовать для одариваемого, как в случае наследства. По большей части даритель (зрелища, дела, эмоции) не имеет ни малейшего представления о том, что принято в дар. Здесь нет места обмену, здесь немыслима никакая симметрия; ее нет даже в случае задолженности, ибо, даже если долг в итоге отдан, он никогда не бывает отдан до конца. Сама его отсроченность служит мерой его невосполнимости. «Всякий долг, как и всякий кредит, сводится в итоге к отданному и потерянному, но никогда не возвратимому времени. Коротко говоря, любой долг, каков бы ни был его объект, темпорализуется; следовательно, он не погашается никогда»¹.

Мы видим, каким образом строится аргумент: если то, что мы опознаем как феномен дара, может сохраняться, несмотря на крайне слабую реальность одариваемого или дарителя, не служит ли это знаком интенции дара, предшествующей – или трансцендентной – отношению двух сознаний? В этом случае различные заключения в скобки действительно способны обеспечить открытость навстречу редукции и доступ к дарению. Но что сказать о самой даруемой вещи? Когда даритель и одариваемый исчезают, не остается ли она тем, что сопротивляется эпохе, что свидетельствует о материальности дара и о реальности обмена?

Именно по поводу этой материальности Марион и высказывает сомнение. В самом деле, объясняет он, ничто не заставляет считать приоритетным дарение осязаемых и зримых благ; в конце концов они суть всего лишь «примитивнейшие и беднейшие из даров»². Множество других типов даров достаточно удалено от этой эмпирической схемы, чтобы позволить нам увидеть предполагаемую материальность дарованной вещи совсем иначе. Таковы, например, жесты, состоящие в том, чтобы наделить властью или дать слово, не говоря уже о самоотдаче. В этих трех случаях нет никакой передачи изолированного и измеримого дара: власть есть функция и престиж, данное слово есть обещание, а самость выражает сущность личности. С точки зрения Мариона, «фундаментальное правило должно заключаться в том, что чем значительнее оказывается дар, тем менее он реализуется как объект и через передачу собствен-

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 132. Note 1.

² Ibid. P. 152.

ности... В режиме редукции дар осуществляется тем лучше, что он не овеществляется в качестве объекта»¹.

Хочется безоговорочно подписаться под этими словами, ибо никогда ни один дар, сколь бы материальным он ни был и к какому бы роду ни принадлежал (взаимный, благодатный или взаимообязывающий), не заключается только в передаче собственности. Он всегда свидетельствует, по словам Мосса, о самости дарителя: именно это делает его неоценимым, бесценным, изымает его из любой коммерческой модели. Эта ценность и эта аура преображают вещь того, что предложено в дар. Но коль скоро нематериальная сущность дара придается ему именно тем фактом, что он несет в себе самость дарителя, становится проблематичным и даже абсурдным желать заключить этот факт в скобки. Поэтому мы можем задаться вопросом, необходимо ли использовать пример передачи власти или дачи слова в качестве аргумента в доказательстве? Более того, можно задаться вопросом, идет ли здесь речь действительно о даре? В обоих случаях перед нами выражения, которые представляют собой устойчивые словосочетания и имеют синонимы, способные заменить глагол «давать» (ниже мы разберем совершенно особый статус этого многофункционального глагола). Могут сказать: в сообщении, подтверждении или передаче власти нет ничего жертвенного (не больше, чем в том, чтобы дать поразмыслить, дать шанс, угодить [donner] в ловушку и т.д.). Наделение властью есть надлежащим образом утвержденная правовая процедура, которая обозначает всего лишь совокупность жестов и слов, требуемых общепринятым протоколом (будь то в политической сфере или в любой институции). Здесь «давать» имеет нейтральный статус глагола, обозначающего процедуру учреждения или передачи полномочий. Этот глагол не выражает никакого дара. То же самое можно сказать о выражении «давать слово». Тот факт, что оно не может высказываться в номинальной форме – «дар слова» (что означает нечто совсем иное), но только в глагольной форме, с притяжательным возвратным местоимением – «давать *свое* слово», указывает на то, что эта операция мыслима и осуществима лишь от первого лица и посредством перформативного высказывания: «Я даю

² Marion J.-L. *Étant donné*. P. 152.

тебе мое слово». Здесь фактом высказывания конституируется само действие. Но «давать-свое-слово» – это устойчивое словосочетание, у которого тоже есть синонимы: например, *обещать* или *клясться*. Иначе говоря, «давать» здесь равнозначно глаголу, который требует в качестве дополнения не слово, а предложение: клясться, что-; обещать, что-; гарантировать, что-; и т.д. Таким образом, «дать свое слово, что- » не равнозначно «дару слова». Коротко говоря, выбор этих глагольных выражений не был бы убедительным без точного анализа их грамматического функционирования, которым определяется их семантический статус. Играть на сходстве выражений, порождаемых многофункциональными вспомогательными глаголами, склонными утрачивать лексическое значение или превращаться в стереотипы (глаголы типа «давать», «делать», «приниматься») означает провоцировать контрасты, будящие мысль, но иногда также и создавать банальные паралогизмы.

Вернемся к замечаниям Мариона о тех благах, которые представляют собой «примитивнейшие и беднейшие из даров». Прежде всего, говорят нам, они, как залог самости дарителя, всегда больше своей материальности. Следовательно, они в любом случае не примитивны и не бедны. Но когда – и прежде всего – речь идет о том, чтобы дать хлеба голодному или поддержать «вдовицу и сироту» (если воспользоваться библейским языком Левинаса), гораздо предпочтительнее удерживаться в естественной установке, нежели рассматривать этот жест «в режиме редукции» (это говорится без всякого намерения симулировать феноменологическое остроумие, *Witz*). Согласно Левинасу, «стоящий дар» есть именно такой дар, который не отделяет своей неизмеримой ценности от собственной материальной весомости. Напомним сказанное в «Тотальности и бесконечном»: «*Dasein* у Хайдеггера никогда не испытывает голода»¹. Марион, несомненно, подписался бы под этим суждением, заметив, однако, что феноменологическая редукция дара вовсе не исключает эмпирического жеста, но выявляет его последнюю инстанцию. Допустим. Но это не должно достигаться за счет риторических смещений, в которых недооценивается власть языка. Полисемия, сущностно важная в поэтическом выражении, может обернуться опасной ловушкой для философской аргументации.

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 153.

Остается один важный момент, который Марион выражает в понятии *даруемости*. Что следует понимать под этим термином? Что является даруемым? Речь не идет ни о частном свойстве объекта (ибо дар был бы тогда следствием почти механической необходимости), ни о взгляде, на него обращенном (который остается чисто субъективным). Даруемость надлежит понимать, по ту сторону полярности субъекта и объекта, как «позитивную потенциальность», которая понижает и затрагивает одновременно участников дарения и даруемую вещь. Это инстанция, которая побуждает дарителя отпустить дар от себя, «потерять» его, чтобы он мог даровать себя. С этим можно согласиться, лишь когда речь идет о благодатном даре: им обозначается самая сущность доброго жеста. На стороне одариваемого этому соответствует *приемлемость*, расположенность к тому, чтобы признать и принять приходящий дар. Марион демонстрирует это в блестящем анализе образа Парсифаля, где приемлемость проявляется негативно – как удивление и страх, охватывающие рыцаря в момент, когда процессия пронесит мимо него Грааль. Эти реакции не позволяют ему задать вопрос о том, что означает это чудо, и оно тотчас удаляется и исчезает. Парсифаль не сумел осознать себя получателем этой благодати. «Благодать» – слово, которого не произносит Марион, но здесь оно единственно верное. Ибо с этой идеей благодати оказывается неизменно и глубоко связанной своя неназванная «позитивная потенциальность», наполняющая весь этот труд: потенциальность жертвенности. Неназванная, ибо она, быть может, есть то, что проявляется в сочленении дарованного и дарения и что Марион называет *складкой*. К ней мы теперь и обратимся.

Возвращение к церемониальному дару и его непонимание феноменологией

В попытке тройного *эпохе* Марион стремился «редуцировать» эти два полюса – обмен и обмениваемую вещь, чтобы позволить дару явиться как дарение, а это должно было позволить дарению явиться как дар. Таким образом, этот ход явно отличен от хода Деррида. По мнению Мариона, ошибка Деррида заключается не в том, что он заподозрил Мосса в из-

вращении дара (напротив, Марион подтверждает свое согласие с этой критикой), а в том, что он подчинил подступ к дару как дарению конфронтации с тем, что не имеет с дарением ничего общего: с взаимным обменом. С этим можно согласиться, но по противоположным причинам. А именно, следует решительно оспорить претензию феноменологии дарения на то, чтобы рассматривать в эпистемологически допустимых терминах практики обмена дарами, которые обсуждает Мосс и авторы всех исследований, опирающихся на сходные данные. Здесь приходится иметь дело с двумя типами проблем: первый тип связан с понятиями обмена и экономии, к которым обращается Марион; второй – с собственно социальной природой церемониального дара, в противоположность индивидуальному дару, о котором Марион, как и Деррида, постоянно говорит, даже когда речь идет о коллективных и подчиняющихся иной логике формах дара. Рассмотрим эти два пункта.

Дар, описанный у Мосса, есть ритуальный дар, подношение от одной личности, наделенной особым статусом – например, статусом главы рода, или клана, или любой другой организационной формы, – другой личности сравнимого статуса. Это происходит в определенных обстоятельствах, в соответствии с процедурами, известными обеим группам, и в форме обмена ценными благами, символическая значимость которых признана обеими традициями. Стало быть, ритуальный дар – это не такой дар, который один конкретный индивид преподносит другому индивиду в силу своей щедрости или из желания получить ответный дар. Между тем в своем анализе Марион, как множество других философов, постоянно подразумевает не что иное, как именно эту разновидность частного жеста, вне каких-либо обстоятельств и вне какого-либо контекста. С этой точки зрения он принимает и воспроизводит анализ, проведенный Деррида в работе «Дать время», хотя дистанцируется от него в других вопросах и достаточно предусмотрителен, чтобы не переходить на позиции Мосса.

Прежде всего ясно, что для Мариона – скажем вновь: как и для многих других – понятие взаимности сводится к идее выгодного возврата: «Чтобы быть даримым, чистый дар должен быть утрачен и оставаться утраченным безвозвратно»¹. «Чтобы

¹ *Marion J.-L. Étant donné. P. 125.*

даровать-ся, то есть совершить-ся, исходя из него самого, дар требует, чтобы его отдавали безвозвратно и безответно»¹. «Дар исключает взаимность, которой требует другой»². «Если истину дара усматривать в ответном даре, то она низводится до уровня займа»³. Можно было бы безоговорочно подписаться под этими формулировками, если бы речь шла исключительно о благодатном даре, изначально одностороннем. Такой дар предал бы собственную суть и действительно уничтожился бы как дар, если бы предполагал ответный дар. Но не так обстоит дело с церемониальным даром, который взаимен по определению, так как представляет собой прежде всего процедуры заключения союза и публичного признания между группами. Союз предполагает согласие обоих партнеров: предложение и ответ. Допускать отсутствие ответа означало бы вообразить союз без союзников. Именно непонимание этой ситуации, самой по себе простой и ясной, сбивает с пути Деррида в его комментарии к Моссу, и Марион (во всяком случае, в этом пункте) указывает на ошибочность этого шага – превращать указанную форму взаимного дара в обмен, понятый в экономическом смысле, тогда как этот ритуальный дар есть прежде всего славное и щедрое выражение почтения к партнеру. Но это значит, что предложенные блага никоим образом не являются «вещами» в юридическом или даже в физическом смысле. Эти блага обладают особым статусом ценностей, призванных символизировать союз, продемонстрировать согласие. В качестве партнеров тоже выступает не кто угодно: это не какие-то индивиды, берущие на себя инициативу дара, но деятели, обладающие определенным статусом, облеченные полномочиями, затрагивающими группу в целом, и выполняющие в ходе определенных ритуалов конкретные процедуры в соответствии с установленным порядком. Говорить в связи с этим о простом экономическом обмене означало бы досадным образом искажать смысл. Марион и Деррида, как представляется, признают лишь один смысл слова «обмен»: «взаимовыгодный обмен», где оба термина отсылают к тому лексическому значению, которое утвердилось за ними лишь в последние два столетия, но

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 129.

² Ibid. P. 161.

³ Ibid. P. 120.

которое заслоняет собой множество самых разных значений: обмен взглядами, обмен ударами в игре или в борьбе, обмен посланиями, обмен добрыми поступками, обмен мнениями... и, разумеется, обмен дарами. Принимать во внимание лишь коммерческий смысл означает утверждать стандартную точку зрения в тот самый момент, когда она ставится под вопрос.

На основе этого предварительного упрощения выстраивается структура аргументации, которая составляет саму суть критики дара, как его понимает Мосс, то есть, в более общем смысле, церемониального дара. Эта структура предстает как деконструкция понятий, сложившихся в «метафизике», а метафизику следует понимать, согласно Хайдеггеру, как совокупность онтических понятий, которые транслировались западной традицией со времени их оформления в греческой философии, у Платона и Аристотеля. Намереваясь деконструировать (*umbauen*), или демонтировать эти понятия, Хайдеггер ставит перед собой задачу не просто критики, но выявления бытия, спрятанного – *забытого* – в устройении сущих: задачу, которую подхватил и неустанно радикализировал Деррида. Деконструкция начинается с понятий начала и основания в той мере, в какой они предполагают закрытие вопроса о достаточном обосновании, следующего схеме причинности. Марион решительно заявляет: «Дарение никогда не определяется как начало или основание – именно потому, что оно освобождает данное от любого причинного требования, предоставляя ему самому отдавать, дарить себя»¹. Если бы здесь шла речь о безвозмездном даре, с этим можно было бы только согласиться. Но справедливо ли это в отношении церемониального дара? Сославшись на «Очерк о даре» Мосса, Марион формулирует свою критическую позицию следующим образом: «Эта система остается в целом метафизической: даритель вручает дар в качестве его производящей причины, прибегая к формальной и материальной причинам (чтобы определить, овеществить дар) и следуя причине целевой (благо одариваемого и /или слава дарителя). Эти четыре причины позволяют дарению соответствовать принципу достаточного основания; взаимность воспроизводит это достаточное основание вплоть до совершенного применения принципа тождества, приводя дар

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 107.

к самому себе»¹. Пусть так. Но если, как представляется, в церемониальном даре предлагаемое благо отнюдь не сводится к простому «овеществленному» материальному благу, если, напротив, оно функционирует как залог союза, если взаимностью конституируется акт признания, непрестанно возобновляемый и возобновленный, если нет никакого возврата к начальной точке, потому что в данном случае мы имеем дело с чередующейся асимметрией: этот обмен подразумевает открытую темпоральность и остается неясным в качестве события, даже если и предвидим в своих процедурах, – если все это так, то следует признать, что усматривать здесь некую «в целом метафизическую систему», приводящую в действие четыре разновидности причинности, означает использовать аргументацию, которая заблуждается относительно объекта. Эта критика устраняет лишь фантом, который сама же и создала. Но если она промахивается мимо цели в случае церемониального дара, то вновь обретает полноту легитимности в случае дара индивидуального, притязающего на безвозмездность (то есть одностороннего), а фактически (и только в этом случае) корыстного. Другими словами, следует все время помнить о неоднородности порядков дара (а именно, а) взаимного, б) безвозмездного, в) удара солидарности), которые постоянно смешиваются почти всеми философами, размышляющими о даре. Здесь налицо парадокс, заключающийся в том, что дар, который с самого начала имеет в виду Марион-критик, – это взаимный дар, формой которого *par excellence* выступает дар церемониальный (и который с необходимостью есть обмен, но обмен агонистический, обмен символами), это именно тот дар, который в силу своих предпосылок и своей логики самым очевидным образом ускользает от «метафизической системы». Безвозмездный дар гораздо сильнее склонен к тому, чтобы замыкаться в ней, сколь бы мало он ни был подспудно нацелен на взаимность, предположительно устраненную из его горизонта.

Более общая проблема, с которой мы сталкиваемся, обращаясь к критике собственно социального типа дара (каковым является церемониальный дар), заключается в том,

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 109.

что, как мы видели, приходится иметь дело с аргументацией, сформулированной в терминах чисто индивидуальных отношений. Например, когда Деррида или Марион комментируют Мосса, они постоянно говорят о неопределенных дарителе и одариваемом: о «ты», «я» или о ком-то еще, стоящих перед другим и рассматриваемых в общих чертах, вне какой-либо конкретной ситуации, вне принадлежности к группе, вне локального статуса партнеров, конкретной системы символов, определенной традиции. Это какие-то вземные партнеры. Дарение предстает как инициатива, которую может взять на себя кто угодно и где угодно. Но ради кого? Ввиду чего? В каких формах? Просто ради дарения? И для чего принимать такое решение в среде, однородной и нейтральной по отношению к этому неопределенному субъекту? В действительности речь идет о субъекте, чья визитная карточка нам известна: о субъекте Нового времени, и его удостоверение личности, если таковое имеется, – это потенциально наше удостоверение: удостоверение субъекта без свойств.

Эта *онтическая* неопределенность становится понятнее при знакомстве со следующим решительным заявлением: «Дар не обусловлен никакой социальной и антропологической моделью»¹. Это неоспоримо, когда речь идет о данности феномена в гуссерлевском смысле или о даре бытия в хайдеггеровском смысле, а также может утверждаться относительно дара, на который решился бы тот или иной индивид под влиянием порыва щедрости. Но такого нельзя утверждать о церемониальном даре. Более того, в этом случае следовало бы перевернуть высказывание и без обиняков утверждать: церемониальный дар не обусловлен никакой феноменологической моделью дарения. Другими словами, *переход* от анализа данности феномена (анализа, который возможен как интерпретативный выбор в понимании способа бытия феномена) к анализу дара как социальной практики и даже как частного жеста есть рискованное, ибо произвольное, теоретическое решение: оно склонно обманываться относительно специфической природы социальных фактов, поскольку неявно сводит их к индивидуальным практикам, немотивированным и внеконтекстуальным.

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 161.

Ресурсы мышления в языке. Лексикон дара

Можно лишь согласиться с Марионом, когда он заявляет о субъекте хайдеггеровского *Ereignis* [события]: «Как это часто бывает со словами, речь идет о сущностно важном»¹. Следовало бы, несомненно, добавить, что дело не ограничивается теорией слов. Но допустим, что говорить о «словах» означает здесь указание на устройство языка. Уже давно грамматисты, а теперь уже и лингвисты позволяют нам увидеть чрезвычайную сложность построения фраз и функционирования речи в рамках того непрестанно актуализируемого виртуального устройства, которое именуется языком. Семантическое содержание терминов и выражений не ограничивается теми значениями, которые может сообщить лексикология или проследить филология. Это содержание раскрывается в ресурсах грамматики, мобилизуемых фразой. С этой точки зрения можно извлечь определенные уроки из употребления некоторых выражений, включающих термины «дар», «дарение», «давать-ся».

Вопросы лексикона I: «дарение» и «Es gibt»

Начнем с самого выбора термина «дарение». Трудность заключается в двойном смысле этого слова [donation] во французском языке, ибо оно означает как то, что дарится, так и сам акт. Но эта же двусмысленность присутствует и в немецком языке, в термине *Gegebenheit*. Этот факт побуждает некоторых переводчиков выбирать то *данное* [donné], то *дарение* [donation]. Марион считает, что гораздо предпочтительнее одинаково переводить как «дарение». Здесь можно было бы воспользоваться ресурсами лингвистики, однако Марион предпочитает придерживаться собственно философских аргументов. Чем колебаться между двумя уровнями перевода, полагает он, следовало бы понять эту двусмысленность как складку, как саму артикуляцию данного и дарения, гомологичную артикуляции являющегося и явления, феномена и его манифестации.

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 58.

Это возвращает нас к результатам предшествующего анализа: феномен является таковым лишь в качестве данного и несет в себе след процесса своего возникновения; «он обнаруживается постольку, поскольку дается»¹. Точнее, лишь постольку, поскольку дается. Коротко говоря, вопрошание о выборе термина «дарение» никоим образом не сводится к дискуссии о языковых импликациях, но вводит дополнительную философскую дистинкцию, складку между данным и дарением.

Марион упорствует и указывает. Язык делает то же самое. Ибо вовсе не безразлично, перевести ли гуссерлевское *Gegebenheit* как «дарение», зная, что на немецком этот термин обозначает «данное» или «данность» (следовательно, здесь нет даже амбивалентности слова «дарение», обозначающего как данную вещь, так и дарующий жест). Добавим, что во французском языке термин «дарение» обременен всей совокупностью юридического наследия, которое настойчиво напоминает о себе и вовлекается в любые обсуждения. Такое определение дарения мы можем прочесть в девятом издании Академического словаря (*Dictionnaire de l'Académie*): «Торжественное соглашение, посредством которого одно лицо, даритель, безвозвратно, безвозмездно и добровольно отказывается от некоторого блага в пользу другого лица, одариваемого, который согласен это благо принять. Дарение совершается между живыми людьми. Чистое и простое дарение». Читателю по-французски трудно забыть об этой юридической коннотации. Но ничто не мешает освободиться, отвернуться от нее и принять предложенное философское новшество (Левинас поступает так постоянно и с успехом). Напротив, задним числом спроецировать понятие дарения на гуссерлевское *Gegebenheit* и на хайдеггеровское *Geben*, по словам одного из критиков, куда более проблематично. Тот же критик замечает в отношении Гуссерля, что разные переводчики (Рикёр, Ловит, Келькель) выбирали разные термины – «данное», «данность» и даже «присутствие»: «Эти переводы законны с точки зрения контекста. Но так ли необходима унификация этого семантического пространства в термине “дарение”? По-немецки “дарение” – это *Schenkung*. Нечто совсем иное»². Та

¹ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 101.

² Janicaud D. *La Phénoménologie éclatée // La Phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard. «Folio», 2009. P. 205.

же проблема, но в другом ракурсе, встает в отношении Хайдеггера: «Когда глагол “geben” переводят существительным “дарение”, глагольная сила *geben* оказывается скрытой, равно как и различие между этим “дарением” и даром (*Gabe*)»¹. Подведем итог: творческая деформация языка есть неоспоримое и драгоценное право философской свободы; но эта вседозволенность останавливается на пороге территории перевода, который требует верности тексту и уважения к уникальности и языковому своеобразию переводимого автора. Усвоение его лексикона не должно становиться поводом для теоретического выбора, который производится на основе терминов, рожденных исключительно в языке комментатора.

В самом деле, нет никакого сомнения в том, что, «как это часто бывает со словами, речь идет о сущностно важном». Язык не прозрачен и не невинен, но и не преступен. Он несет в себе историю и повинуетя той или иной логике. Философия не может пройти через него, не уплатив за это цену. Как говорит с упреком Ж. Бенуа, еще один читатель Мариона, тот предпочитает считать проблему решенной: «Думается, что мысль Жана-Люка Мариона страдает недостатком философии языка... Мышление, которое либо игнорирует язык, либо слишком быстро соглашается с его требованиями (случай Мариона – второй), есть, несомненно, одна из основных черт – и одна из границ – феноменологии»². Свои замечания Бенуа высказывает в связи с подробным обсуждением отношений между интуицией и обозначением у Гуссерля, которое нет нужды здесь воспроизводить. Суть этой критики сводится к тому, что указанное отсутствие рефлексии над языком неотъемлемо связано у Мариона с отсутствием философии обозначения: «С этой точки зрения можно сказать, что его феноменология, в целом вполне традиционная, остается насквозь проникнутой лингвистической наивностью»³. Эти замечания касаются прежде всего совершенно особого статуса речи, которая не может быть одним из «данных» наряду с другими: «Между опытом и речью пролегает проблема и, быть может, зияние»⁴. Очевидно, что здесь перед

¹ Janicaud D. La Phénoménologie éclatée. P. 209.

² Benoist J. L'écart plutôt que l'excédent // Philosophie. 2003. № 78. P. 77–78.

³ Ibid. P. 82.

⁴ Ibid.

нами образное выражение – в почти гегелевском стиле – того утверждения, что речь привносит в опыт конститутивную негативность и разверзает дистанцию, радикально затрагивающую наше отношение к миру. Однако можно направить эти сомнения и в другую сторону: в сторону употребления слов, в сторону их собственной силы, их роли как ресурса мышления.

Это побуждает нас вернуться к вопросу об «Es gibt», который мы уже затронули мимоходом, говоря о работе Деррида «Дать время». Марион констатирует, что хайдеггеровское употребление этой формулировки намечается еще в *Sein und Zeit* и становится ведущим в тексте 1962 г. *Zeit und Sein*. Что касается этого текста, перевод «Es gibt» создает почти непреодолимые затруднения. Имеющийся французский перевод в «Четырех вопросах»¹ довольствуется расхожим словоупотреблением, передавая немецкую формулировку выражением «Il y a» («имеется») и часто дублируя ее глаголом «donner» («давать»). Марион решительно выступает за вариант «cela donne» («это дает»). Такой выбор представляется оправданным постольку, поскольку формулировки Хайдеггера, связывающие употребление глагола «давать» (*geben*) с «Es gibt», остаются неясными, если ограничиться одним лишь «Il y a»². Возьмем следующую фразу из *Zeit und Sein*: «“Имеется” (*Es gibt*), быть может, явит себя несколько более отчетливо с того момента, как мы еще более явно проследим мысль о давании (*geben*), о котором здесь идет речь»³. Неискушенный французский читатель не услышит здесь явного созвучия между *Es gibt* и *geben*; зато оно обнаруживается в выражении «Cela donne l'être» («это дает бытие»). Но в таком случае мы теряем измерение простого выступления (или явления) феномена, которое сохраняется в «Es gibt» и прекрасно передается через «Il y a», «имеется». Все

¹ См.: Heidegger M. Temps et Être.

² Марион энергично заявляет: «Нет нужды подчеркивать здесь трудности, в которых запутывается упорство переводить “Es gibt” иначе, нежели “это дает”; без добавления неоправданной глоссы французский становится невразумительным, тогда как немецкий оставался кристально ясным» (Marion J.-L. Étant donné. P. 54. Note 1).

* Французский перевод этого места: «Le “Il y a” (*Es gibt Sein*) va peut-être se montrer quelque peu plus distinctement dès que nous poursuivrons encore plus ouvertement la pensée du donner (*geben*) dont il s'agit ici» (прим. пер.).

³ Heidegger M. Temps et Être. P. 20.

носители немецкого языка сходятся в том, что «es gibt», взятое в расхожем смысле, не вызывает никакого представления о дарении. Чтобы эту коннотацию можно было опознать, требуется либо явная игра слов, либо теоретический комментарий, подчеркивающий родственность терминов (именно к нему обращается Хайдеггер). Переводчик *Zeit und Sein*, кроме того, напоминает в примечании, что немецкое «geben» происходит от индоевропейского корня «ghabh», откуда и латинское «habere» («иметь»). Эта языковая филиация любопытна тем, что в семье индоевропейских языков немецкий – единственный язык, где эта деривация привела к глаголу «давать». Другие языки используют два глагола, выполняющие в целом функцию вспомогательных: «иметь» или «быть» (il y a; hay или *there is*; c'è; det er)¹. Понятно, в чем «es gibt» правильно

¹ Я обязан Андре Сожу, искушенному философу и филологу, следующими уточнениями: *дарить*, *donner*, – понятие, возникшее в конце долгого пути семантической эволюции. В тохарском языке соответствующий корень означал «брать»; в греческом глагольное понятие «я даю», δι-δω-μι, с удвоением (в настоящем времени), исходно означало, вероятно, «я позволяю кому-либо взять» (я нарочно не употребляю сослагательное наклонение, чтобы подчеркнуть осуществление действия). «Дарить» должно было изначально означать: «Я позволяю кому-либо взять некоторую вещь и принять ее во владение». Действие определялось по отношению к одариваемому, а не к дарителю. В самом деле, принятие, по существу, было главным моментом: оно означало, что одариваемый принимал на себя обязательство, связанное, например, с тем, чтобы принять некоторую вещь от хозяина. Мое имущество, хранимое у другого, было взято, а не «украдено». Германские языки сохранили в явной форме следы этого древнего значения в виде *двух корней*, из которых один дал «geben», а другой – «haben». Так как в немецком существуют два радикала (*hab- / *geb-), благоразумие побуждает считать, что они произошли от двух корней и что *h- не является следом той же фонемы, что *g-. Для дальнейшего исследования лучше всего воспользоваться обходным путем через латынь. Как и в немецком, в латинском языке существуют две линии: *hab-e-o* / *cap-i-o*; из них *hab-e-o* соответствует немецкому «haben», а *cap-i-o* немецкому «geben» (соответствие между глухими и звонкими согласными, тождественными по месту артикуляции).

Этимологический словарь французского языка К. Эрну и А. Мейе поясняет: «Лат. *habe-* (е долгая, маркер состояния) так относится к ирландскому *gaibim* – “я беру”, как v.h.a. *habe-* (*haben*, иметь) относится к латинскому *capio*, готскому *hafia*, от которого происходит *heben*, “поднимать” (“принимать”). Итак, оба автора отсылают нас к *capio*. Отсюда же мы узнаем, что этот глагол, скорее всего, имеет корень *kep-* (е долгая). «Этот корень конкурировал с другим, близким к начальному *gh*, с теми же гласными и конечным (плохо выраженным) губным звуком» (*Ernout A. et Meillet A. Dictionnaire etymologique de la langue latine. Article «Capio»*). След того же корня виден во французском *happer* и греческом κάπ-τ-ω, «ловлю» («хватаяю», «делаю моим»). Все это позволяет предположить пересе-

передает «il y a», и наоборот¹. Понятно и то, почему глагол «donner» часто принимает во французском языке (но это верно и для других упомянутых языков) значение простого отчета или атрибутивности, без малейшей коннотации дарения, которую придает ему Марион: таковы выражения «donner congé» (уволить), «donner l'illusion» («создавать видимость»), «donner un rendez-vous» («назначить свидание»), «donner à croire» («заставить поверить»), «donner du souci» («создавать проблемы, вынуждать возиться»), «donner de prétexte» («давать повод»), «donner de la voix» («подавать голос»), «donner le bonjour» («приветствовать»)². Глагол «donner» функционирует в открытой и неопределенной манере, подобно другим многофункциональным глаголам, упомянутым выше: «faire» («делать»), «mettre» («ставить»), «prendre» («брать») Придавать

чение – в рамках одного языка или между языками – двух корней: **kep-* / *gheb-*, близких по смыслу, равно несущих идею *взятия*, причем один из них выражает эту идею как «принять в собственном смысле», «присвоить» (необратимо, если, например, речь идет о пище), а второй – в смысле «взять» (в руки) = «держат». Является ли пища тем, что принимается в преимущественном смысле, что делают своим, проглатывая? Стоит ли за этими двумя корнями идея «позволить кому-либо взять некоторую вещь и принять ее во владение» или «в собственность»? Можно прийти к выводу, что в семантическом плане «haben» и «geben» исходно близки. Я лично придерживаюсь той гипотезы, что глагол «haben» означал «иметь во владении», а глагол «geben», построенный аналогично глаголу с корнем **do-*, исходно означал «я позволяю кому-то принять во владение некоторую вещь». Я предполагаю конкретный образ «взять в руки», но у этого смысла имеются опосредования, мне неизвестные. Что касается дара, немецкий язык сохранил то, что изначально воспринималось как самое существенное: факт принятия в законную собственность. Важным было не «подарить», но быть способным к этому или находиться в ситуации, к этому обязывающей.

¹ Это ясно видно в выражении «Es gibt keine Gabe» (нет никакого дара), которое надо переводить как «il n'y a pas de don», а не как «cela ne donne aucun don» (это не дает никакого дара), что было бы близко к бессмыслице.

² Любопытно заметить, что эти ресурсы индоевропейских языков не имеют эквивалентов в языках из других культурных ареалов (например, Китая, Японии, Кореи). Это касается не только перевода хайдеггеровских «Es gibt» и «Geben», но и гуссерлевского «Gegebenheit». Так, в китайском и японском (в языках, устроенных очень своеобразно в сравнении с другими) лексикон дара строго замкнут лексически полем подарка (что при переводе «дарения» вынуждает прибегать к сложным формулам). Напротив, семантическое значение «Es gibt» как «имеется», в отрыве от идеи дара, достаточно легко передается в своей нейтральности инфинитивными формами глагола «быть» или его эквивалентами (благодарю Намико Наруки и Ли Шуньлиня за их разъяснения в этом пункте в отношении японского и китайского языков соответственно).

ему преимущественно смысл дарения и распространять его на другие значения – рискованное дело, грозящее порождением произвольных семантических ассоциаций.

Становится понятнее также употребление термина «данное» для обозначения верифицируемой ситуации или «данных», *data*, чтобы указать на информацию, необходимую для организации исследования или постановки задачи (как в математике). Именно это измерение прежде всего несет в себе немецкое «*es gibt*», и в таком случае переводить его посредством «*il y a*» более чем уместно. Перетягивание «*es gibt*» в сторону «*geben*» у Хайдеггера – любопытный философский выбор, свидетельствующий о характере мышления этого автора и удостоверяющий его оригинальность. Но ничто не вынуждает нас делать такое употребление общим для всех. Хайдеггер и сам не хочет терять нейтральность, свойственную этому «*es gibt*», но ограничивает ее почти исключительно местоимением «*Es*» (которое он предлагает писать с этой целью с заглавной буквы)¹. «*Il y a*» как нельзя лучше указывает на контингентность мира и служит продолжением формулировки Гуссерля: «Мир есть». Отсюда понятно, почему переводчик *Zeit und Sein* в итоге сделал выбор в пользу «*il y a*», а не «*cela donne*» – выражения, которому отдает предпочтение Марион, вычитывая из него весть о дарении. Эта точка зрения далека от очевидности во французском языке и по другой причине: «*cela donne*» (это дает») понимается, как правило, совсем иначе, нежели в смысле дарения; скорее здесь угадывается идея произведения некоторого следствия. Например, «смешивание синего и желтого дает зеленый цвет»; «сделайте деловое предложение и посмотрите, что это даст». Никакого дарения и близко нет.

Что следует из этого краткого лексикологического анализа? По меньшей мере две вещи: 1) если бы только немецкий был способен указывать своим «*es gibt*» на дарение бытия, отсюда следовало бы заключить, что другие языки немощны в сравнении с ним, если только не согласятся переделать «*il y a*» или «*there is*»

¹ *Heidegger M. Temps et Être*. P. 18. Приведем еще раз уже упомянутый вопрос перевода: «*es*» соответствует во французском языке местоимению среднего рода «*il*» – *es regnet* (идет дождь), тогда как наше «*cela*» соответствует «*das*» и было бы подходящим только для «*das gibt*».

* Метафизический термин, введенный во времена средневековой схоластики и обозначающий не-необходимость бытия тварного мира и вещей в нем, в отличие от необходимости бытия Бога (*прим. пер.*).

в несколько натянутое «это дает»; 2) философу всегда позволено обратиться к языку с запросом и побудить его к чему-то, что выходит за рамки его привычек. Но если поэт преобразует саму материю языка, то философ не вправе терять из вида требование аргументации, а значит, необходимость ученого дознания. Если бы изыскания нового буквализма порождали язык без говорящих, то он свелся бы к риторической смелости без слушателей.

Вопросы лексикона II: местоимение «se» в дарении

Говорить, что дарение дает-ся (*se donner*), что оно делает это *от себя* или *из самого себя*, означает обращаться к определенному типу местоименных глаголов. Это означает либо прибегать к выражениям, передающим действие субъекта, либо использовать формы, эквивалентные пассивному залогу. Например, никто не скажет, что концерт «дает себя» в том смысле, в каком один человек отдает себя другому (во всем многообразии возможных лексических значений). Здесь *даваться* принадлежит тому, что грамматисты называют местоименными возвратными глаголами действия, в отличие от других местоименных глаголов – взаимных, заменяющих пассивный залог и собственно местоименных. В приложении к вещи местоименный возвратный глагол в действительности равнозначен пассивному. Примеры: башня видится издалека; эта картина продается дорого; разыгрывается театральная пьеса. По существу, здесь мы имеем дело с двумя модальностями – пассивного и возвратного залогов¹. Стало быть, относительно выражения «феномен дается» возникает вопрос: 1) равнозначно ли оно пассивному залогу («дан»), что минимизировало бы это «ся» и, соответственно, отменило бы ту инициативу, которую приписывает ему феноменология; 2) сохраняет ли оно статус местоименной возвратности, что означало бы либо предполагать в ней рефлексивность без самости, либо приписывать ей самость некоего квази-агента (что вполне соответствовало бы традиции переводить *selbst* как «само по себе»). Но такая самость в высшей степени проблематична и подразумевает

¹ Об этих технических формулировках см., например: *Tesnière L. Éléments de syntaxe structural*. Paris: Klincksiek, 1965. Chap. 102 и 103.

метафоричность, при обращении к которой не обойтись без критических предостережений. Желательно, чтобы феноменолог ответил на эти вопросы: от них существенным образом зависит строгость аргументации в его начинании¹.

Эти следствия прямо связаны с главной задачей, направляющей весь ход мысли в «Будучи данным»: обеспечить переход от анализа данности феномена к феноменологии дара². Такая феноменология, несомненно, может быть помыслена в предположении жеста, который приписывается субъекту как таковому и может быть описан через последовательную редукцию переживаний сознания. Но такая феноменология не способна выполнить редукцию социальной практики, обладающей конкретным институциональным характером. Единственно возможным подходом в данном случае будет подход со стороны герменевтики (или другой развитой интерпретативной дисциплины), опирающийся на объективные знания относительно этой практики. Нам поможет это понять простая аналогия: никакая феноменология речи, сколь бы утонченной и детализированной она ни была, не в состоянии объяснить объективные процессы фонетического, морфемного и синтаксического типа, в которых состоит функционирование языка и без которых ни одну фразу говорящий не мог бы произнести, а слушающий – понять. Более того, только знание этих процессов позволяет понять порождение смысловых эффектов, составляющих силу самой уникальной и прихотливой речи, начиная с речи поэтической. Можно было бы привести не меньше символических фактов, подразумеваемых социальной практикой и оформляющих ее. Выявить ее компоненты, то есть лексику, и описать ее функционирование, то есть синтаксис, способно только научное исследование: операция, позволяющая интерпретатору высветить ее логику и, в более общей перспективе, ее смысл (имеется в виду ее значимость и внятность для участников). Именно такой подход соответствует практикам обмена ритуально организованными дарами.

¹ Такое использование местоименности всячески подчеркивается у Мариона, но, тем не менее, ему не принадлежит. Оно проходит через все феноменологические тексты и окружает в них эти понятия аллегоризирующим гало, проявляющим тенденцию к приданию этой философской прозе характера драматического личного выбора, снисходительного к исключению фиктивных объектов, не поддающихся схватыванию.

² Это проект в более точном виде представлен в работе: *Marion J.-L. De surcroît. Essai sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.

Без предварительного научного исследования философия не сумела бы сказать о них ничего, что выходило бы за рамки бесплодных общих мест. Системы культурных символов, одной из которых является язык, всегда уникальны, локальны и не дедуцируемы. Напротив, их формирование и функционирование не является ни произвольным, ни несообщаемым, но подчиняется универсально опознаваемым формальным моделям. В этой области анализ фактов должен предшествовать анализу жизни сознания и формально определять его.

Вместо заключения

Книга «Будучи данным» своим строением напоминает собор. Оценить размеры постройки, стоя на паперти или возле колонны, невозможно. Но колонна, несущая критику взаимности, нам кажется непрочной. Пришлось надолго задержаться возле нее, чтобы обследовать все трещины вместо того, чтобы бегло осмотреть все здание. Ничто из того, что говорится в книге Мариона о событии, о преданности, об озадаченности, а прежде всего об избытке интуиции и о *насыщенных феноменах*, – ничто из этого не было затронуто в нашем исследовании. Некоторые из этих вопросов представляются полемическими. Дебаты вокруг них законны, но не в этом была наша цель. Задача, которую мы здесь пытались решить, обычно не ставится феноменологами и вообще философами по меньшей мере по двум причинам: во-первых, чаще всего никто из них не сомневается в обоснованности подозрений относительно взаимности, а потому не сознает всю меру сложности относящихся к ней вопросов; во-вторых, эти вопросы предполагают обходной путь через социальные науки, а он выглядит слишком плотно усеянным скрытыми препятствиями, чтобы вступать на него. Такая установка понятна с точки зрения нашего крайне специализированного понимания этих дисциплин или с точки зрения узости того представления, которое они подчас создают о самих себе. Но хотя философия не обязана подчиняться их методам и подходам, она не может игнорировать их результаты, особенно когда речь идет о досконально изученных и тонко проблематизированных практиках. Философия должна по-новому исследовать способ мышления, проявляющийся в тех областях знания, где строго заявляет о себе региональная рациональность феноменов.

Вернемся к нашему вопросу. Если феноменология дара – дара, понятого как жертвенный жест субъекта вообще, – воз-

можно в качестве процедуры редукции жизни сознания, то, напротив, она становится невозможной, как только речь заходит об определенных символических практиках. Мое возможное осознание этих практик никогда не объяснит законов, ими управляющих, и контекстов, придающих им конкретность и уникальность. Если феноменолог попытается оценивать эти практики, соотнося их с категориями, изначально им не соответствующими по содержанию (например, если он попытается свести любой обмен к коммерческой схеме или любую взаимность к выгоде для себя), то он не только ничему не научит нас относительно их специфической природы, но и его собственный концептуальный ход – по крайней мере, в этом пункте – окажется бесплодным. Если феноменология (во всяком случае одна из ее версий) захочет подчинить ритуальный дар испытанию редукции и если для этого она вынуждена будет заключить в скобки, осуществить эпохе дарителя, одариваемого и того, что является предметом дара, то это будет равнозначно игнорированию того факта, что отношение дара образует нерушимую триадическую структуру, и попытке помыслить – вернее, вообразить – институциональный дар вне отношений (в исключении партнеров) и жест без посредничества (в устранении дарованной вещи). Это означало бы полагать акт признания без признанных партнеров, договор о союзе без союзников и без залога достигнутого соглашения (нечто вроде логического эквивалента того знаменитого ножа без лезвия и рукоятки, о котором говорил Лихтенберг). Недостаточно возразить, что эпохе не упраздняет термины отношения, а лишь переводит их в подвешенное состояние, чтобы позволить явиться дарению. Ибо и тогда эпохе не подвешивает того, что производится этим отношением, то есть того, ради чего устанавливается отношение. Это не обмен некоторым благом и не возвращение его себе, а способность порождать жест уважения и верности, которые лежат в основе всякого союза. То, что возможно произвести редукцию моего отношения к феномену, есть, несомненно, великий урок, данный Гуссерлем; но распространять эту операцию на устройство отношений, образующих институцию и представляющих как факты порождающего символизма, наделенные собственной логикой, – это нам кажется методологически неприемлемым. Чистое дарение, которое должно высветиться в такой редукции, будет обладать ирреальной красотой «идеи», облеченной в форму цветка Малларме как «отсутствия всякого букета».

Рикёр. Взаимность (*réciprocité*) и обоюдность (*mutualité*): от Золотого правила к *agapè*

В своих феноменологических работах Рикёр, как и Мерло-Понти, почти не уделяет внимания вопросу о дарении; он обсуждает его, скорее, как важный аспект метода Гуссерля (с помощью термина «Gegebenheit», означающего данное) или как хайдеггеровское «Es gibt». Он никоим образом не пытается соединить данные темы с даром. В противоположность этому вопрошание по поводу взаимности всегда находилось в центре его мышления. Оно присутствует в нем действительно, вызывая вместе с тем беспокойство, иными словами – допуская дискуссии, но не само по себе, а в силу того факта, что многие размышляющие на эту тему авторы проявляют осторожность и высказывают сомнения. В книге «Я-сам как другой» Рикёр предлагает наиболее глубокое осмысление взаимности сквозь призму понятий «заботливость» и «обещание», «иное» и «аттестация» и др. Между тем такое усилие должно прокладывать себе путь сквозь сопротивление, оказываемое столь разными мыслителями, как Кант, Гуссерль, Роулз и Левинас, заставляющими Рикёра четко формулировать вопросы, в то время как сторонники объективизма Аристотель, Гегель и Хайдеггер, все время поставляющие отличные друг от друга инструменты анализа, не позволяют идти до конца при формулировании ожидаемого результата. Здесь имеет место нечто такое, что выходит за пределы обычных трудностей осмысления парадоксального отношения идентичности и отличия, автономии и гетерономии: речь просто-напросто идет о существующей с рождения Модерности, то есть с рождения *cogito*, трудности мыслить *другого как такового*, мыслить Я иным, чем «я», и постигать связь между «я» и другим неотрывно от связи между другим и «я», не сводя эту связь к симметрии.

Данная трудность с самого начала не является концептуальной – она другого порядка. Она, считает Рикёр, возможна, только если отсылает к *забвению*, которое понимается не как отрицание акцидентальной природы, а как динамика вычеркивания, предпринятого той или иной эпохой. По его мнению, именно это свидетельствует о возникновении теорий договора, этой фикции, рожденной путем воображения «желания-жить-вместе», понятого, прежде всего, как ассоциация автономных и одновременно сформировавшихся без учета взаимных связей индивидов; вот почему «стоит этому забвению свершиться, как остается лишь фикция, существующая для того, чтобы приравнять договор к принципу автономии и к принципу личности как самоцели»¹. Проблема договора – всего лишь один пример, однако он дает идею цели. Вопросание Рикёра по данному предмету от начала до конца пронизано требованием сопротивляться забвению, заставить работать текст как средство вспоминания вычеркнутого вопроса. Именно это, как мне представляется, свидетельствует у него о постоянном напоминании о Золотом правиле. В самом деле, всякий раз, как аргументация затрагивает вопрос об ином, а в более специфическом виде – вопрос о другом человеке, возникает отсылка к этому Правилу. Можно даже почти картографически представить местонахождение этих отсылок в трудах Рикёра: они почти с точностью обозначают архипелаг аргументов, касающихся взаимности, которая поначалу выступает сердцевинной любого этического требования.

Теперь понятно, что вопрос о взаимном даре должен всплыть на поверхность. Сначала он появляется в «Памяти, истории, забвении» (2000) в дебатах о прощении, но с особой силой заявляет о себе в последнем труде – «Путь признания» (2004), где отношение к иному в практике традиционных обменов как раз ставит вопрос о том, какую роль оно играет в символической операции, благодаря которой блага поочередно предлагаются и возмещаются. В этом случае, как представляется, Рикёр дистанцируется от понятия взаимности, чтобы выдвинуть вперед понятие обоюдности; первое, как ему кажется, ориентирует на конфликт, второе – на доброжелательность. Ритуальные обмены «обоюдными» дарами следует отныне

¹ Рикёр П. Я-сам как другой. С. 282.

понимать как моменты, служащие исключительно «состояниям мира», а еще более – открывающие путь к отношению *agapè*. Настанет время, чтобы задать вопрос о том, нужно ли следовать за Рикёром в такой интерпретации, что означало бы недооценивать момент борьбы и дифференциации, главным образом воодушевляющий церемониальный дар и – в более общем смысле – подразумевающий любое отношение взаимности, включая и то, о котором говорит Золотое правило.

Золотое правило и этическое Я

Для начала зададимся вопросом: что такое Золотое правило? Эта формулировка, приписываемая Гиллелю (иудейскому мудрецу, наставнику апостола Павла), имеет более древнее происхождение. Ее встречают уже в текстах зороастризма (более пяти веков до нашей эры). Согласно Вавилонскому Талмуду (ок. 500) она звучит так: «Не делай своему ближнему того, что опечалило бы тебя, если бы он так поступил по отношению к тебе. Таков закон. Все остальное комментарий»¹. Эта максима в позитивном плане повторяется в Евангелии: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки»². В обоих случаях требование взаимности понимается как подводящее итог всем другим наставлениям. Следовательно, оно образует сердцевину этического и религиозного отношения. Отсюда вытекает его исключительное положение, что делает ощутимым обозначающее его метафорическое выражение (ссылка на золото всегда является указанием на совершенство, как, например, «золотое число», «золотой век»). Можно было бы ожидать, что такого рода правило явится для философии одной из самых прочных опор, позволяющей обосновать универсально значимую этику. На деле это было совсем не так и, более того, у средневековых мыслителей стало лишь одной главой в моральной теологии. У модернистов, от Макиавелли до Гоббса, от Локка до Руссо, данный вопрос ставился косвенно, в связи с понятиями иллюзии или интереса. Кант первым начал

¹ Рикёр П. Я-сам как другой. С. 259.

² Мф. 7:12.

дебаты. Но он сделал это для того, чтобы тотчас усомниться в правиле взаимности, поскольку оно подчиняло моральную норму обусловленности, которая должна быть строжайшим образом исключена из категорического императива¹.

Так что одно из двух: либо надо было пренебречь традицией перед величием и правотой Золотого правила, либо Модерность оказалась не в состоянии мыслить о его требовании. Рикёр не сводит дебаты лишь к этой дилемме и один среди современных мыслителей проявляет наибольшую озабоченность по поводу такого разрыва или забвения. Эта озабоченность пронизывает все его и моральное, и политическое мышление; он постоянно включает требование взаимности в сердцевину своего вопрошания о Я, понятом как диалектическая напряженность между тождественным и самостью и, что более глубинно, между самостью и инаковостью. Это не самый экономный путь. Чтобы достичь этого, надо было принять в расчет несколько вариантов и поразмышлять над ними. Однако сама инициатива, вероятно, стала возможной исключительно благодаря полученным результатам, которые в течение нескольких десятилетий достигались не только в сфере философии, и прежде всего в феноменологии, но и на *границах* с ней, что изменило всё концептуальное пространство, – речь идет о новой программе, предоставленной Модерности этнологическими исследованиями относительно субъекта традиции². На деле надо было рассмотреть в их сложности, а порой и странности, самые общие и самые древние практики взаимности, в частности, практики церемониального дарения, чтобы понять, что обязательство дарения, получения дара и отдаривания не имеет ничего общего ни с расчетом

¹ Рикёр отмечает, что Кант редко цитирует Золотое правило и всякий раз делает это с некоторым пренебрежением (См.: Рикёр П. Я-сам как другой. С. 264).

² В диалоге с Жаном-Пьером Шанжэ (*Ricœur P., Changeux J.-P. Ce qui nous fait penser. La nature et le règle. Paris: Odil Jacob, 1998; repr. 2000*) Рикёр также демонстрирует свою открытость этнологическим исследованиям; прежде чем подчеркивать значимость данных приматологии для определения специфики моральных правил, он говорит своему собеседнику: «Вы, вслед за Дарвином, можете утверждать, что Золотое правило имеет свой исток в моральной эволюции, которая идет на смену биологической эволюции. Я бы истолковал слово “имеет” как “ищет”. Вслед за великими мудрецами человечества я ишу то, что в биологической эволюции подготавливает Золотое правило» (Р. 202).

на выгоду, ни с элементарным благодеянием, а предполагает полное утверждение «я» в момент необусловленного признания другого, и это во всех отношениях происходит не в соответствии с меновой эквивалентностью, а, напротив, следуя чередующейся асимметрии, которая содержит в себе риск отказа как при дарении, так и при ответе на него.

Поскольку Модерность соотносилась с вопросом о Субъекте и переобоснование истинного с момента утверждения *Cogito* осуществлялось как самообоснование, поскольку любое философское вопрошание должно было заявлять о себе, исходя из этой соотнесенности и этой перспективы, постольку лишь полностью усваивая наследие – и Рикёр знает это, – можно было преодолеть его горизонт. Однако такое преодоление встречает здесь мощное сопротивление: только исходя из Ego (скорее, из Я, которое свидетельствует о другой онтологии) полагалось и определялось существование другого. В отношении, мыслимом исходя из особого характера понятия Ego, другой становится дополнительным. Взаимность тогда может пониматься только как движение, идущее к другому, чтобы вернуться к «я», что говорит об отсутствии инаковости другого. Если же переносить инициативу полностью на сторону другого, то делать из Я того, кто абсолютно обязан другому, значит превозносить самоотречение; в таком случае взаимность исключается.

Ход мысли Рикёра глубоко отличен от этого – широкоохватный и вместе с тем интегрирующий, он включается в дебаты, вынося их за пределы любой эгологической проблематики, чтобы задаться вопросом о Я в его отличии от *idem* и *ipse* и в конститутивном отношении с тем, чем Я не является, следовательно, сталкивая его с инаковостью мира и другого. Однако на этом пути Я понимается главным образом как рефлексивная инстанция, включающая в себя все модальности вопроса «Кто?»: Кто говорит? Кто действует? Кто рассказывает? Кому вменяется в вину выбор? В поисках ответов Рикёр идет через определенное переосмысление прежних и недавних дебатов и перестройку проблематики Я, которая в силу своего рода необходимости упирается в этический вопрос. Именно в этих границах (предмет последних четырех исследований книги «Я-сам как другой», составляющих более половины всего произведения) – как в плане интерсубъективных отношений,

так и в институциональном плане – встает вопрос о взаимности, в соответствии с которым испытывается способность философии выйти за пределы эгологического круга, в котором прочно обосновалось картезианское мышление.

С первых шагов Рикёр заявляет, что при обсуждении этического вопроса он следует за Аристотелем. С методологической точки зрения это, прежде всего, означает, что он не ставит целью выводить множественность других, исходя из позиции Еgo. Задаваясь вопросом о субъекте, исходя не из Еgo, а из Я, Рикёр сразу же понимает Я в его отношении к другому и рассматривает это отношение как вписанное в общую жизнь, управляемую институциями. Эта точка зрения является основой его теоретической позиции. Золотое правило вызывает у него огромный интерес: оно конденсирует в себе древнюю мудрость, которая была и остается в сердцевине требования уважения, одухотворяющего моральные практики и формы справедливости любого общества, включая и наше. Как объяснить, что его требование является одновременно настоящим сегодня и подспудно живущим в нашем философском наследии? Что означают эта настоятельность и эта наследственность? Чтобы ответить на такие вопросы, последуем за Рикёром в той части его пути, где он сосредоточивает внимание на трех именах, характерных для его анализа: Аристотель, Кант, Левинас. Однако в каждом случае введем дополнительный вопрос, для чего потребуются другие тексты этих авторов, касающиеся таких вопросов: разве не отношение взаимного *дара* стоит в центре Золотого правила? разве не к этому отношению одновременно и взывает вся традиция нашего мышления и игнорирует его?

Этическое видение и взаимность. Вопросы к Аристотелю

Проводя четкое различие между понятием этики и понятием морали, Рикёр признает, что делает не всеми одобряемый терминологический выбор, однако он вполне оправдан. Существуют две традиции мышления: одна так называемая «телеологическая» (родоначальником ее, конечно же, является Аристотель), которая намеревается идентифицировать *то*,

что считается *благим*, и средства его достижения; другая – «деонтологическая» (основной ее представитель – Кант), которая считает главным определением *того, что предстает безусловно справедливым*, то есть обязательство, сформулированное в виде императива.

Для Рикёра речь не идет о том, чтобы противопоставлять эти две позиции. Однако он отдает предпочтение позиции этической, поскольку она оказывается более широкой и более наполненной: она не исключает деонтологическую позицию, а, скорее, включает ее там, где она при определенных условиях соглашается подчинить собственные требования испытанию моральной нормой. Что касается моральной позиции, в ней, напротив, не считается возможным подчинять норму какому бы то ни было телеологическому видению, то есть усматривать в ней совпадение средств и целей, даже если они и справедливы.

Как же определить этическую перспективу? Рикёр кратко говорит следующее: «Цель “благой жизни” с другим и для другого в справедливых институтах»¹. Эта цель включает в себя диалогическую структуру *я/другой* и институциональные рамки реализации этого отношения. Вся трудность с самого начала сосредоточивается в предикате «благой», то есть в содержании целей: Рикёр посвящает этому конкретный анализ, который детально приводить здесь было бы неуместно. Для нашего рассмотрения важен *способ, каким другой оказывается сразу же включенным в этическое видение*. Он находится на одном уровне с *заботливостью*. Последняя для Рикёра есть *распространение* на другого того, что характеризует этическое Я, то есть *самоуважения*. Здесь речь идет именно о *Soi*, а не о *Moi*. То, что делает *Soi* достойным уважения, это его способности, а не их осуществление, то есть «я могу», которое предполагает посредничество другого и, следовательно, движение, идущее к другому и возвращающееся от другого. Какое имя дать этому отношению? Согласно Рикёру, ничто не выражает его лучше, чем слово дружба – *philia*, – как его анализирует Аристотель в «Никомаховой этике».

Для Аристотеля друг не есть *alter ego* в смысле копии «я»: *hétéros autos*²; это служит для него основанием этики

¹ Рикёр П. Я-сам как другой. С. 207.

² Аристотель. Никомахова этика. IX. 9 // Аристотель. Этика. М., 2002.

взаимности, разделенности, совместной жизни¹. Дружба отсылает не к анализу аффективных состояний, а к этике, то есть к нормативному отношению к другому. Таким образом, дружба по отношению к себе самому, *philautia*, завершается в дружбе с другим. Такая дружба необходима даже самому счастливому человеку, а это означает, что ни полезное, ни приятное не составляют дружбу – даже если в иных случаях дружба, как представляется, отвечает этим категориям. Она определяется тем, что признается «благим», то есть целью, желаемой сама по себе. Следовательно, подлинная дружба может быть только взаимной, и именно в этом своем качестве она является этичной. Рикёр заключает это следующим образом: «У Аристотеля я хочу поддержать только этику взаимности, разделенности, совместной жизни». Однако делает он это после кого, как высказывает такое сомнение: «Мы без труда согласимся с тем, что у Аристотеля нет места для целостного понятия инаковости»². Здесь можно было бы ждать от Рикёра, что он пойдет дальше в своем сомнении, и отметить, что аристотелевские понятия, обозначающие взаимные связи, относительно слабы, если сравнивать их с греческим понятием взаимности, какое мы встречаем у Гомера или Гесиода, в трагедиях Эсхила и особенно в «Орестее». Это вполне сравнимо с отношением между партнерами, на которое ссылается Золотое правило.

Надо, однако, направить исследование дальше, чем это в своем анализе делает Рикёр.

Сам Аристотель толкает нас на этот путь. Первым делом отметим, что точный перевод слова *philia* дается с трудом. Конечно же, речь идет о «дружбе», но с гораздо более обширными коннотациями, связанными с доброжелательностью, привязанностью, преданностью, общительностью, приветливостью. Однако Аристотель не хотел смешивать дружбу с доброжелательностью (*eunoia*) и особенно с привязанностью вообще (*philesis*), поскольку последняя может распространяться на все остальное; так, он пишет: «О дружеском чувстве (*philesis*) к неодушевленным предметам не говорят как о “дружбе”, потому что здесь невозможно ни *ответное дружеское чув-*

¹ См.: Рикёр П. Я-сам как другой. С. 224.

² Там же.

ство, ни желание блага для другого»¹. По-гречески «ответное дружеское чувство» звучит так: «*antiphilesis*», предлог «*anti*» всегда означает *отклик* на действие. Поначалу именно благодаря *ответному действию* односторонняя доброжелательность меняет статус: «...при взаимном расположении (*eunoia*) возникает дружба»². Здесь опять с помощью предлога *anti* возвещается *взаимность*: *eunoian gar en antipeponthosi philian einai*. Дружба существует только потому, что другой *отвечает* и *возвращает* посылаемое чувство. Такова взаимность в сильном смысле слова. И наоборот, то, что взаимно, выражается не с помощью реплики (через *anti*), а через согласие нескольких, что переводится таким выражением: *pros allelous*: одни по отношению к другим. Это касается всех альтруистических чувств и отношений – простая доброжелательность; это, скорее, относится к той непрочной дружбе, что определена лишь полезным и тем, что доставляет удовольствие³. Подлинная же дружба не такая: она есть отношение между двумя действующими лицами. Она существует, только если каждый из них действует, имея в виду другого, а другой отвечает ему. Вот почему дружба предполагает эту подлинную взаимность – *ответное чувство*, или отклик, на общие поступки и включает равенство, которое сближает ее со справедливостью, но вместе с тем становится трудной между людьми, обладающими слишком неравными социальными статусами⁴.

Надо ли, исходя из этих уточнений, предлагать другое прочтение понятия дружбы у Аристотеля, нежели то, какое обычно предлагают, в том числе и Рикёр? Это было бы необходимо, если бы Аристотель придерживался строго определенной и неизменной трактовки взаимности и обоюдности. Но такого не происходит. Напротив, мы видим, что его этические тексты как раз свидетельствуют о том, что эти два

¹ Аристотель. Никомахова этика. VIII. 2. 115b. 25–30 (курсив М. Энаффа) (В русском издании: Аристотель. Этика. С. 207. – Прим. перев.). Я, как и Рикёр, пользуюсь переводом «Никомаховой этики», выполненным Трико (Paris: Vrin, 1979); что касается греческого текста, я ссылаюсь на издание: «Aristotelis Ethica Nicomachea» (L. Wywater. Oxford: Oxford Classical Texts, 1986).

² Там же. VIII. 2. 115b. 30–35 (В русском издании: С. 207).

³ Там же. VIII. 15. 1162b–1163a (Там же: С. 225).

⁴ Там же. VIII. 16. 1163a–b (Там же. С. 228).

понятия смешиваются, перепутываются. Добавим к тому же, что взаимность (в сильном смысле жеста ответа) в некоторых случаях составляет для Аристотеля проблему. Это со всей очевидностью проявляется в его критике понятия справедливости у пифагорейцев¹, которых он упрекает в том, что они придерживаются исключительно традиционной взаимности, которая носит имя расплаты за полученное, в то время как подлинная взаимность, согласно ему, пропорциональна: именно она позволяет строителю дома обмениваться с башмачником при перекрестном попарном объединении, что одновременно уравнивает продукты труда и производителей (именно для этого появились деньги). В первом случае Аристотель говорит о взаимном как об *antipeponthos*, причастной форме глагола *antipaskhein*, обозначающего любое действие получения или возврата (*anti*): услужения, оказания чести, но также вины и наказания². Это слово может обозначать и компенсирующее действие или справедливое возмездие, неудачно называемое мщением³. В математике *antipeponthos* переводится как «обратный»; отсюда вытекает точка зрения пифагорейцев, которую критикует Аристотель. Он также называет словом *antidosis* пропорциональную взаимность, которую противопоставляет ей в том же фрагменте, – взаимность справедливого обмена между производителями⁴. Знаменательный выбор (который не привлек внимания комментаторов⁵), поскольку во всей традиции, идущей от Гомера к трагикам, *antidosis* означает отдаривание, ответ на полученный дар: *dosis*⁶. Словарь дара здесь повторяется, усваивается и преобразуется Аристотелем в словарь обмена благами. Отношения дара в

¹ Аристотель. Никомахова этика. V. 8. 1132b (Там же. С. 140–141).

² См.: Chantraine J. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris: Klincksieck, 1970.

³ См. весьма важное антропологическое исследование «Мечь» (1980–1986), руководимое Р. Вердьё (*Verdier R. La Vengeance*).

⁴ См.: Аристотель. Никомахова этика. V. 8. 1133a.

⁵ Так, Р.А. Готье и Ж.-И. Жолиф в своем комментированном издании «Никомаховой этики» (*Louvain: Publications universitaires, 1970. T. 2. P. 369 sq.*) признают, что испытывали затруднения при работе с этим фрагментом, который, как им казалось, не связан с остальным текстом.

⁶ Детальный разбор этого словаря можно найти в: *Scheid-Tissiner E. Les Usages du don chez Homère. Nancy: Presses universitaires de Nancy, 1994. Chap. I. Les verbes du don et de l'échange.*

мире Гомера¹ и во всех традиционных обществах² ни в коей мере не были обменом благами (такими как меновая торговля или коммерция) – это были формы взаимного публичного признания (в смысле взаимного уважения), опосредованного благами, предлагаемыми дарителями в качестве *знаков* и *заместителей* в том смысле, о каком мы говорили выше (гл. II). Напомним еще раз, что, как подчеркивал Мосс, *именно «я» всегда даруется в даруемой вещи*. И если существует обязательство ответа, то вовсе не для того, чтобы уравнивать блага, а потому, что существует только взаимное признание: не-ответ – это уже оскорбление. Мстительная справедливость является наказующей и компенсирующей формой такого взаимоотношения, когда имел место колоссальный недостаток должного признания между партнерами, участвующими в дарении. Последние являются также поборниками обоюдности, которую важно установить.

Почему это дополнение интересует нас? Потому, что взаимность, которую Аристотель критикует у пифагорейцев и которую он, между тем, признает лежащей в основании дружбы, провозглашается традицией в Золотом правиле: *требование ответа* – предваряющего – может быть сформулировано позитивно («Делай другому») или негативно (Не делай...») ³, но оно содержит необходимость возвратного движения. Представляется, что именно эту там-взаимность Рикёр имеет в виду в своих частых ссылках на Золотое правило: обязательство ответа, идущего равно как от «я» к другому, так и от другого к «я». Бесспорно, аристотелевская мораль смягчает старую логику возвратного жеста. *Agon* взаимности нейтрализуется в *analogia* пропорциональности, а еще больше в *homoion* взаимозаменяемости. Дружба, конечно же, остается особым случаем: таким, где сила взаимности (*antipeponthos*) все еще выражает себя, но не всегда или не в полной мере. *В таком случае надо будет полностью признать инаковость другого*. Но, как подчеркивает

¹ Мозес Финли пространно говорит об этом в работе «Мир Одиссея» (См.: *Finley M. Le Monde d'Ulysse*. Paris: Seuil, 2002).

² См.: *Мосс М.* Очерк о даре.

³ Рикёр отмечает: «Золотое правило, вроде бы, составляет часть тех *endoxa*, права на которые заявляет этика Аристотеля, тех расхожих понятий, которые философу пришлось бы не выдумывать, а прояснять и обосновывать» (*Рикёр П.* Я-сам как другой. С. 259).

Рикёр, этого нет у Аристотеля. И это будет отсутствовать у представителей Модерна. Однако такое отсутствие как запечатленное в забвении, вероятно, начиная с картезианства, работает в глубине каждой из философий и ведет их, словно вспять, к тому Другому, которого отношения дара сразу же ставили в позицию инаковости, так что только ритуальные требования могли преодолеть расстояние от них и указать на их загадочность.

Взаимность перед лицом моральной нормы: Кант

Основная трудность, с которой сталкивается этическое видение, заключается в определении предиката «благой» в выражении «благая жизнь». Именно перед лицом такого затруднения, пишет Рикёр, становится необходимым этическую цель «подвергнуть испытанию нормой»¹. Только испытанию, поскольку этическое видение сохраняет свою приоритетную позицию, а собственно моральная перспектива рискует погрузиться в противоречия формализма. Проблема будет заключаться в том, чтобы узнать, каким образом обеспечить переход от уважения закона к уважению личностей. Речь, в конце концов, будет идти о том, чтобы понять, каким образом и в каких терминах Кант ставит вопрос о другом. Способен ли он отвести хотя бы крохотное место требованию взаимности, не подвергая опасности логику самого категорического императива?

Первое испытание, которому подвергается этическое видение, это – испытание на *всеобщность*. Дело не в том, что универсальность делает такое испытание несостоятельным; она не может для его обоснования выдвинуть столь же сильный критерий, каковым является «добрая воля», как это делает Кант, провозглашая: «Нигде в мире, да даже и вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться без ограничения добрым, кроме только *доброй воли*»². Кант

¹ Рикёр П. Я-сам как другой. С. 242.

² Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения. Т. 3. М., 1997. С. 59.

называет волей способность разумного существа действовать в соответствии с *представлением* о законах (а не подчиняться законам, как это свойственно существам, не наделенным разумом). Следовательно, его вопрос носит моральный характер и звучит так: «Что я должен делать?» Эта воля будет названа доброй, безгранично доброй, если она определяется исключительно разумом, что означает: *формой* закона, а не склонностями. Склонность может выражать предпочтение или эмпирическую цель; она может быть доброй, но не *без ограничений*. Чтобы удовлетворять этому требованию, максима действия, поясняет Рикёр, должна успешно пройти испытание на всеобщность, о чем идет речь в первом императиве: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего закона». Этот императив называется категорическим потому, что воля определяется, следуя *представлению* о законе, а не цели (как счастье) или подчиняясь условию (как благоразумие), определяющему лишь гипотетический императив. Именно этому последнему, как представляется, отвечает Золотое правило, которое негласно призывает: «Не поступай так... если ты не хочешь...» Это Правило не проходит явным образом испытания на всеобщность, если только не распознать взаимность, на которую оно указывает как на свидетельствующую о необусловленной необходимости. Так ли это?

Прежде чем ответить на этот вопрос, говорит Рикёр, следует подвергнуть опровержению второе доказательство – об *автономии* Я в его использовании морального суждения и принятии решений. Речь идет об уравнивании безграничной доброй воли с самозаконодательной волей. Автономия означает волю как свободу, а это предполагает: 1) в негативном плане – избавление от природной каузальности; 2) в позитивном плане – инстанцию, способную самой себе предписывать закон. Это определение очерчивает условия формализма: воля определена лишь одной формой закона. Автономия содержит в себе то, что воля не подчиняется никакой чуждой ей причинности, будь то причинность, вызванная склонностью, либо причинность, идущая от другого субъекта. Отсюда возникает вопрос: каким образом другой смог включиться в качестве элемента императива, не за-

ставив волю перейти в режим гетерономии? Здесь Рикёр делает ценное замечание: полагая Я одновременно и как законодателя, и как подчиняющегося закону, Кант объединяет в нем позиции говорящего и слушающего, того, кто приказывает, и того, кто повинуется. Это позволит мыслить зло как внутренний факт неповиновения себе; но вот, что важно и о чем следует сожалеть: это *составляет структуру отношения к другому*. Такое выведение из игры инаковости делает затруднительным понимание взаимности, которую включает в себя Золотое правило. Последнее перед лицом проверки на автономию, как представляется, испытывает второе поражение.

Однако Рикёр путем упорного и кропотливого чтения текстов Канта находит в них средства, способные обнаружить инаковость, на первый взгляд отсутствующую. Она являет себя сначала в самом антагонизме, который должна преодолеть добрая воля. Автономия утверждается перед лицом гетерономии, перед лицом иного, нежели Я, отмечая, на первом уровне, измерение *пассивности*, отсылающее к сущностной рецептивности конечной воли. На втором уровне речь идет об установлении того, что есть в ней от личностей, затронутых действием моей воли. Именно это определяет второй императив: *«Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»*¹. Тогда вопрос звучит так: кто прежде всего имеется в виду в этой формулировке? Кажется ясным, что именно всякая личность, приобщенная к человечеству, а не личность как единичное сущее. Как же теперь понимать отношение «лицом-к-лицу» самого Я при его встрече с другим? Разве не измерение инаковости оказывается исключенным из самого этого отношения? В таком случае, что прибавляет второй императив к первому?

Ответ не так прост, отмечает Рикёр; идея человечества, рассматриваемая здесь Кантом в качестве «объекта», «материи» морального закона, касается множественности людей. Именно это придает диалогическую структуру данной идее,

¹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 169 (курсив Канта. – Прим. пер.).

как и заботливости¹, и смягчает тот факт, что Я императива изначально было равнодушно – а не противоположно – к разделению людей. «Здесь-то понятие *личности* как самоцели и уравнивает понятие человечества – в той мере, в какой оно вводит в саму формулировку императива различие между “твоей личностью” и “личностью всякого другого”. Множественность приходит только вместе с личностью»². Это добавляет сильный аргумент в пользу второго императива: «Нечто новое говорится, когда понятия материи и объекта долга идентифицируются с понятием самоцели. То, что здесь сказано нового, состоит как раз в том, что Золотое правило выражало в плане народной мудрости, прежде чем просеяться сквозь сито критики. Ибо проясняется и очищается здесь именно его глубинное намерение... Золотое правило и императив уважения, воздаваемого личностям, имеют не только одно поле осуществления; кроме прочего, им свойственна одна и та же цель: установить взаимность там, где царит отсутствие взаимности»³. Бесспорно, переход от уважения к закону к уважению личностей обеспечен. Ведь если отправной точкой Канта является существование моральности как «факта разума», то сам этот факт предполагает и другой: существование личности как цели в себе. Личность такова потому, что она есть сущее, способное давать себе закон.

Таким образом, взаимность, в конечном счете, способна с успехом пройти проверку как на всеобщность, так и на автономию. Чтобы обнаружить это, надо было бы следовать за Рикёром в его взыскательном чтении кантовских текстов. Однако нам представляется, что другие тексты, к которым он не обращался, являются более ясными и определенными, и странно, что философ оставил их без внимания. Таковы тексты о благорасположенности, признательности, уважении, которые можно найти в разделе «Метафизики нравов», соответствующую

¹ Это понятие должно быть как раз одним из трех: *единство формы* [закон], *множественность материи или объектов* [целей], *целостность системы* [образующей природу], представляемых Кантом как категории, которые следует рассматривать как полностью определяющие в царстве целей (См.: Рикёр П. Я-сам как другой. С. 265).

² Там же. С. 265–266.

³ Там же. С. 266.

щем «Учению о праве». Здесь можно найти вполне аристотелевские мотивы. Кант анализирует различные формы долга в зависимости от ситуаций. Однако речь идет не об учебнике по благо разумию, а о теории добродетели: мужество (*virtus*), требуемое для осуществления долга как обязательства повиновения закону, согласно которому воля детерминирует себя. Так, если второй императив определяет безусловный характер уважения любой личности – как меня, так и другого, – то что происходит за этими границами? Есть ли у Канта место для более нюансированной позиции, чем та, на которую ссылается Рикёр? Существует ли долг благорасположенности? Является ли он взаимным?

На эти вопросы Кант отвечает вполне определенно: «Всякое морально-практическое отношение между человеческими существами есть отношение, включенное в представление чистого разума, то есть отношение свободных действий, следующих максиме, которые квалифицируются как относящиеся ко всеобщему законодательству и которые, следовательно, не могут быть эгоистическими. Я хочу, чтобы каждый доказывал свою благожелательность по отношению ко мне; следовательно, я тоже должен быть благожелательным по отношению ко всякому другому»¹. Кант говорит, что это предписание должно включать меня в «долг обоюдной благожелательности», чтобы удовлетворить требованию всеобщности; и добавляет, что законодательный разум «*обязывает* тебя доказывать свое благожелательное отношение к тебе при условии, что ты хочешь блага любому другому»². Содержание и сам тон Золотого правила, уже звучащие в этой максиме (что подчеркнуто переходом к внимающему «ты»), еще более усилены в следующем утверждении: «Всякий человек законно претендует на уважение со стороны своего ближнего, и он *взаимно* обязан на такое же уважение к каждому из людей»³. Невозможно более ясно и сильно выразить требование, или, скорее, *долг* взаимности. Этот долг не вводится туманно, в качестве гипотетического императива: он провозглашается с полным правом как необходимое следствие категорического императива.

¹ Кант И. Критика практического разума. М., 2007. С. 471.

² Там же.

³ Там же. С. 481.

Другой в гиперболическом режиме: Левинас

Рикёр отложил дискуссию с Левинасом до последних страниц своего труда «Я-сам как другой». И понятно, почему: здесь мы подходим к пределу. Выше (гл. III) мы уже это видели, и Рикёр напоминает об этом: Левинас жестом великого мужества совершает радикальный разрыв с любой формой эгологии, включая и ту, которая принадлежит его учителю Гуссерлю (даже с той, что представлена в «Пятом картезианском размышлении») и которая, между тем, в анализе *аппрезентации* предлагает совершенно новый выход за пределы Ego, то есть аналогический перенос «я» к другому через опыт моего тела и тела другого как плоти¹). Этот разрыв позволяет Рикёру прочитать Левинаса, следуя двум относительно различным этапам: одному, представленному в «Тотальности и бесконечном» (1961); другому – в «Иначе, чем быть» (1974).

«Тотальность и бесконечное», по существу, провозглашает следующее: не существует дороги, ведущей от Я к Другому. Любая попытка мыслить Другого, исходя из Ego, делает из него представление и снова ведет его к уподоблению Я, к сведению к Я. Область Ego – это область тождественного, то есть замкнутой тотальности, которую ничто не может ни открыть, ни даже надколоть. Вот почему эта тотальность есть полная отделенность. Только начиная с бесконечности Другого можно мыслить отношение или, скорее, не-отношение (*irrelation*) и делать это за пределами представления, при появлении *лица* другого. Это лицо приходит ко мне, начиная с экстерниорности, никогда не уклоняющейся от моего видения. Если лицо прорывает чувственное, то это для того, чтобы заставить услышать голос, который рождается здесь и приказывает: «Не убий!» «Каждое лицо есть своего рода Синай, запрещающий убийство»². Другой – не только источник наказания: он также – тот, кто в самом этом наказании *заставляет меня предстать* перед ним в качестве лица. Другой и только другой в адресуемом мне зове или, скорее, наказе, на который требует ответа, делает меня субъектом.

¹ Рикёр П. Я-сам как другой. С. 386 и след. См. также: Ricœur P. Edmund Husserl – La Cinquième Méditation Cartésienne // Ricœur P. A l'école de la phénoménologie. P. 197–226.

² Там же. С. 391.

Эту идею из «Тотальности и бесконечного» Рикёр называет *гиперболической* в том смысле, в каком гиперболическим является картезианское сомнение, чрезмерное по своему методу. С этой точки зрения, Левинас, конечно же, совершил беспрецедентный разрыв, пробил проход в стене забвения (об этом забвении Рикёр упоминает в начале труда «Я-сам как другой»). Однако в противоположность сомнению, ведущему у Декарта к уверенности, безусловное утверждение другого ни в коей мере не ведет у Левинаса к переутверждению «я». Гипербола остается здесь условием мышления о радикальном характере инаковости. Более того, в «Иначе, чем быть», утверждает Рикёр, идеи становятся *пароксизмальными*. В некотором смысле Другой обладает «всеми правами» на «я». Другой диктует «я» тотальное самоотречение вплоть до того, чтобы существовать для него, когда его преследуют. «Субъект становится заложником», – говорит в таком случае Левинас; это – «отличающееся особой избыточностью выражение»¹, – утверждает Рикёр, поскольку оно предполагает наказ и предложение, не требующие ответа даже при условии оскорбления, самой жестокой угрозы и невыносимого страдания. Полное неприятие взаимности. Рикёр не может здесь идти вслед за Левинасом. Уж слишком много задано вопросов, с необходимостью важных: в чем состоит наказ, если Другой является не наставляющим или судящим Господином, а оскорбляющим, то есть мучающим и уничтожающим гонителем? как оправдать то, что ученик соглашается на рабство? Безоговорочный иммунитет, признаваемый Левинасом за Другим, таков, что этих вопросов можно избежать, но, несомненно, как раз потому, что Левинас с самого начала составил уравнение, которое, согласно Рикёру, не может быть принято: уравнение, касающееся Я и «я». Можно, конечно же, мыслить Я отделенным, можно признать, что эгология логически ведет к солипсизму; в этом случае все опосредования – тела, языка, рассказа – не будут более помощниками. Однако то, что говорится о «я», не может говориться о Я. Разрывая круг Самоидентификации *idem*, самость Я выступает как рефлексивность – возможность и структура возврата, – с помощью которой в Я конститутивно утверждается и запечатлевается инаковость мира и другого. И еще: мир и другой существуют только для Я. Как же, спрашивает Рикёр, я могу услышать на-

¹ Рикёр П. Я-сам как другой. С. 394.

каз другого без этой возможности принятия, свойственной Я, если Я не было конституировано своей способностью на ответ? Однако Левинас не смог бы принять это к рассмотрению без полного переопределения того, что он называет «Я», и переосмысления любого вопроса об отношении к другому, короче говоря, без рассмотрения не-симметричной взаимности, исключаящей возврат к Тожественному (этого мы касались в гл. III).

Золотое правило, которому в итоге может открыться кантовская мораль (что подтверждает анализ долга благотворительности), остается невообразимым для Левинаса, поскольку оно предполагает взаимность, ставящую другого в положение обладающего ответом. Только «я» обладаю возможностью отвечать на то, о чем спрашивает меня другой. Асимметрия тотальна и бесповоротна: я даже не могу апеллировать к ней, когда предполагаю, что Другой есть также и Я, и как таковой он может и должен подчиняться тем же самым наказам, поскольку я для него являюсь Другим. Левинас отказывается от такой обратимости: я никогда не могу подойти с другой стороны к этому «не-отношению», даже фиктивно, поскольку я существую лишь по вызову. Это абсолютное требование, провозглашающее, что «я один могу ответить», конституирует меня в качестве Я. Любая взаимность разрушила бы эту возможность. Концептуальное усилие Рикёра будет направлено на то, чтобы доказать обратное: освободить Другого от долга ответа значит не признавать его в том, что конституирует его как Другого.

Промежуточное заключение

Именно эта взаимность, отношение ответа, свободный жест, отвечающий на столь же свободный жест, который включает в себя признание партнеров, благодаря самому этому признанию обоюдно берущих на себя обязательство¹, состав-

¹ Эта мысль о признании присутствует во всем творчестве Рикёра, начиная с текстов 1950-х годов (См.: *Ricœur P. Sympathie et respect // Revue de Métaphysique et de Morale. 1954. № 59*) и до таких недавних замечаний: «Термин “признание” мне кажется гораздо более важным, чем “идентичность”, вокруг которого все время ведутся споры представителей мультикультурализма. В понятии идентичности присутствует лишь мысль о том же самом, в то время как признание есть понятие, полностью включающее в себя инаковость, делая возможной диалектику того же самого и другого» (*Ricœur P. La Critique et la Conviction. Paris: Hachette, 1995. P. 96*).

ляет величие Золотого правила. Именно это конститутивное для Я признание Рикёр предполагает вывести из глубокого философского забвения. Такого рода забвение – и мы хорошо это знаем – не связано ни с нехваткой аргументации, ни с концептуальным дефицитом у философов. Оно, скорее, связано с неспешными глубинными движениями, незаметными, несмотря на периоды разрыва. Говорить о веке *Cogito* не значит приписывать Декарту ответственность за ослепление или озарение; это значит назвать одним именем теоретический горизонт целой эпохи, а также работу многочисленных сил, пронизывающих и формирующих ее; это значит попытаться понять ее зарождение и настоятельную необходимость. В таком же плане можно спросить себя: что произошло в течение более чем столетия и что происходит еще и сегодня, чтобы вопрос о Бытии мог быть услышан по-новому, как того требовал Хайдеггер, чтобы вопрос о Другом был поставлен со всей радикальностью, как его сформулировал Левинас, чтобы вопрос Рикёра о Самости не был сведен к эгологии, а зазвучал во всей своей сложности как вопрос о сущем, которое понимает себя, начиная с того и устремляясь к тому, чем само не является, – как *рефлексивное* отношение к миру и к другому и тем самым как вопрос неразрывно онтологический и этический? Почему мы лучше понимаем все это? Смогли ли мы преодолеть забвение? На это будет трудно ответить, даже если мы сумеем проанализировать важнейшие черты событий.

Но одно бесспорно: наше мышление обрело новый подход к тому, что касается данного, как если бы стало возможным мыслить мир прежде всего не как объект нашего познания и нашего технического господства, а как то, что происходит с нами. Вся работа феноменологии, начиная с Гуссерля, стекается к этому открытию, к этой мысли о принятии, которая у Рикёра проявляет себя через мотивы пассивности и рецептивности, неизменно соединенные с мыслью об инаковости. Эта мысль существенным образом включает в себя понятие *аттестации*, представленное на первых же страницах труда «Я-сам как другой», и заявляет о себе в каждый важный момент дискуссии. Так, у Канта мораль как *factum rationis*, аттестуемая сознанием, неотделима от автономии воли¹, но

¹ См.: Рикёр П. Я-сам как другой. С. 252.

эта самоаттестация только по видимости является позицией «я». То, что аттестуется, это, скорее, рецептивность, согласно которой сама свобода отмечена законом. Аттестация приносит в субъект то, что не выводится, а предписывается как данность. Она имеет отношение к тому, что может быть обнаружено à l'aléthique, но в то же время несет в себе вероятность свидетеля: «Аттестация основополагающим образом представляет собой самоаттестацию»¹. Она включает в себя верование и доверие. Чтобы продолжить анализ Рикёра, можно даже сказать, что аттестация лежит в основе любого соглашения; она является преамбулой любой институции. Таков *факт* отношения Я/Другой. Он не выводится ни из каких двух терминов. Он аттестует себя в одном и в другом как один-с-другим, но не является симметричным отношением двух позиций. Он образует отношение ответа на призыв, каковой является конститутивная реплика отдаривания – дара. Таков этот факт взаимности, одновременно онтологический и этический: он удостоверяется в отношении асимметрии, чередующейся с любым Я как другим, с каждым Другим как Я. Этот *факт* выражается в требовании взаимно *признать себя*; бесспорно, именно это возвещает Золотое правило.

Подходы к дару: прощение, обоюдность, *agapè*

Подведем итог: Рикёр, как представляется, не проявлял особого интереса к вопросу о даре – ни как к феноменологическому понятию, ни как к социальной практике – и, тем не менее, он единственный среди философов, исходящих из одного и того же теоретического течения, как и среди тех, чьи позиции обсуждались ранее, не следовал редукционистским критикам, касающимся взаимности. Однако в своих последних крупных работах («Память, история, забвение» и «Путь признания») он вполне определенно занялся проблематикой дара. Здесь нас ожидает сюрприз: дискуссия по поводу «Очерков» Мосса ведет его к формулированию некоторых осторожных суждений, касающихся понятия взаимности; он не выводит их из того,

¹ Рикёр П. Я-сам как другой. С. 39.

что было связано с его предшествующими размышлениями, а помечает их пределы и открывает в сторону отношения, которое ему кажется более богатым и более личным, – отношения *обоюдности*, которое, как он считает, одно только и выводит к тому, что он называет «состояниями мира», и которое, кроме того, делает возможной ту форму безусловного великодушия, какую традиция называет *агаре*. Путь, вызывающий чувство энтузиазма, но сулящий и некоторые недоразумения.

Дар и прощение

На последних страницах «Памяти, истории, забвения» Рикёр поднимает вопрос о прощении¹. Ему совершенно ясно, что прощение, как и справедливость, сколь бы необходимым оно ни было, не может отправляться от эквивалентности, иными словами, от горизонтального отношения взаимности. Прощение – это жест, избавляющий от любой логики взаимодействия, от любого сплетения причинностей; оно рождается без предшествования, без объяснения; оно – дар без каких-либо условий; оно свидетельствует о Выси. Но не является ли такое видение сугубо героическим, требованием нечеловеческого величия? Должна ли жертва прощать, если гонитель не просил о прощении и даже не высказал угрызений совести? Это было бы отрицанием всякой взаимности. Такой жест не только труден; он, может быть, ошибочен, поскольку избавляет агрессора от обдумывания своего поведения и исправления и представляет нас подспудно одобряющими его преступление. На деле «мы верим – и эта вера носит практический характер, – что существует своего рода соответствие между просьбой о прощении и самим прощением²». Это, уточняет Рикёр, вводит прощение в круг обмена – обмена между спросом и предложением. В этом ли суть такой модели? Разве прощение зависит от режима взаимности?

Чтобы ответить на эти вопросы, Рикёр предлагает руководствоваться, например, хорошо известными ритуальными обменами дарами. Такое сближение может показаться удиви-

¹ См.: Рикёр П. Память, история, забвение. С. 633 и след.

² Там же. С. 660–661.

тельным. Здесь, скорее, следовало бы рассмотреть связь с великодушным даром. Рикёр прежде всего напоминает о том, что существует явно выраженная связь между двумя понятиями: дар/прощение, *don/pardon* (подтверждаемая в других языках: *giving/forgiving*; *Geben/Vergeben*; *dono/perdono*). Но какое это имеет отношение к ритуальным обменам, о которых говорит Мосс и многие другие? Рикёр не считает нужным детально разбираться с этими практиками. Что его здесь интересует, так это прежде всего модель взаимности, которую он понимает следующим образом: эти ритуалы предполагают сущностный паритет между партнерами. Он является здесь решающим для получающего дар, чтобы выражать и поддерживать между ним и тем, кто дарит, полное равенство, а также то, что дар не ставит в положение должника того, кто его получает. Только тогда ответное дарение будет подлинным. Это движение от одного к другому преодолевает эквивалентность, но оно остается обусловленным и моделирует Золотое правило. Но может ли оно смоделировать прощение? Последнее провозглашается, следуя настойчивому требованию евангельского текста: любите даже врагов ваших¹. Такого рода императив требует отказаться от ожидания ответного жеста. Разумеется, он не исключает его, но не делает его условием.

Можно задаться вопросом, не готов ли Рикёр настроиться на радикальную волну позиций Левинаса и Деррида, по отношению к которым он, однако, высказывает серьезные оговорки и, следовательно, затушевывает ту взаимность, какую он один из числа немногих мыслителей защищал, рискуя выглядеть уж очень рассудительным. Но нельзя его и обвинять в том, что он принял точки зрения, крайний характер которых вызывает восхищение. Напротив, Рикёр берет на себя труд детально рассмотреть показательный пример, когда принципы взаимности приводятся в действие во всей силе, что вызывает беспокойство: процедуры публичных дебатов, инициированных комиссией «Правда и примирение», руководимой Десмондом Туту, назначенным Нельсоном Манделой после его избрания на пост президента ЮАР. Слушания и публичные дебаты сделали возможной исключительную работу памяти, идущей по пути от признания к отрицанию, возвращающей к травмам

¹ Лк. 6:32–37 и Мф. 5:44.

и гневу, связанным с апартеидом. Примирение происходило эмоционально, с выражением угрызений совести и жалоб, при согласии в институциональном плане, принятом всеми, с оговоркой, что ответственные за политические преступления (те, которые не касаются общих прав) могут в соответствии с их признанием воспользоваться амнистией. Разумеется, была опасность лицемерных покаяний, но этот риск немногого стоил с точки зрения экстраординарности осознания и очищения, которые этот «обмен» сделал возможными. Здесь взаимность смогла пойти дальше своих возможностей: работать на дело примирения. Однако примирение не есть прощение. Комиссия привлекалась исключительно как средство. Прощение не институализируется. Оно остается вне досягаемости отношений, регулируемых процедурами права, остается решением неслышанным: «В действительности прощение преодолевает расстояние между верхом и низом, между вершиной духа прощения и пропастью виновности»¹. Оно находится вне всякой модели обмена, даже обмена дарами. Оно не ждет признания обидчика, не устраняет его инаковости. Оно не заявляет о себе в общих чертах. Оно остается личным отношением к прощенному другому. Вот почему его форма выражения перформативна: фраза, в которой оно выражается, может быть произнесена от первого лица в настоящем времени изъявительного наклонения: «Я тебя прощаю», – чему может соответствовать только другой перформатив: «Я прошу у тебя прощения».

Этот анализ убедителен и ведет к согласию. Прощение, которое предшествует возможности задавать себе вопросы, уже полно того, что с первых своих работ Рикёр обозначил как *agapè*, как великодушное отношение, которое не ждет вознаграждения. И все-таки один вопрос следует задать: было ли уместным обосновывать это доказательство с помощью модели ритуального дара и его форм обмена? Обращение к «Опытам» Мосса явно формально: речь идет только о модели упрочившейся взаимности. Однако ставить ритуальный обмен дарами на сторону взаимности, понятой как эквивалентность, значит полностью помещать его – что неправильно – на сторону справедливости; именно такова, как представляется, попытка Рикёра. Если следовать этому, значит, не без риска,

¹ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 668.

представить себя игнорирующим агонистический аспект обменов дарами и, в частности, не сказать ничего особенного о его праве на существование. Кажется, что они имеют только одну функцию – иллюстрировать значение взаимности в человеческих отношениях и обнаруживать ее пределы.

От взаимности к обоюдности

К этой форме обмена Рикёр возвращается в работе «Путь признания». Подход меняется радикальным образом: вопрос о даре на последних страницах представлен в качестве некоторого рода вершины всего пути. Исследование признания в первую очередь затрагивает когнитивную перспективу (Декарт, Кант: признать – значит идентифицировать) – прежде работы самопризнания (признание, воспоминание о прошлом), прежде пересмотра гоббсовского (своеобразное соперничество) и гегелевского (борьба сознаний) наследий. Только в третьей, и последней, части труда Рикёр приступает к признанию людей как таковому; вместе с тем в этих рамках он возвращается к ритуальному обмену дарами. На этих страницах работают четыре понятия: понятие взаимности, вводящее понятие обоюдности, которое, в свою очередь, вводит понятие «состояния мира» и понятие отношения *agapè*.

Серия разделов идет под общим названием «Обоюдное признание». Выбор прилагательного не безобиден, поскольку Рикёр предлагает здесь существенное различие между взаимностью и обоюдностью. Он делает это, показывая, что взаимность прежде всего отсылает к логике, в то время как обоюдность апеллирует к феноменологическому описанию; первая располагается на системном уровне – уровне глобальной циркуляции, которую, как таковую, можно увидеть в тройственном ритуальном обязательстве: дарить, получать, отдаривать. Здесь, считает Рикёр, мы остаемся в режиме эквивалентности и в плане закона. В этом смысле взаимность – более значительна, чем сами действующие лица; она держит их в состоянии безличной регуляции, воздействуя на них некоторым образом извне. Этой логике Рикёр противопоставляет движение обоюдности, в котором утверждается *точка зрения действующих лиц*. Она отправляется от прагматики. Здесь отношение дара

всегда является личным жестом доверия, особым ответом на жест другого. Рикёр говорит даже о защите обоюдности отношений между действующими субъектами обмена – по контрасту с понятием взаимности, которое теория помещает над социальными агентами и их взаимодействием¹. Следовательно, обоюдность включает в себя этику отношения, свободу выбора, которая внедряется в самую сердцевину социальных противоречий.

Нет никакого сомнения в том, что отныне Рикёр значительно оттеняет понятие взаимности, которое до сих пор понималось и артикулировалось им в соотношении с Золотым правилом. Различение взаимности и обоюдности, бесспорно, позволяет заострить анализ отношения к другому. Развивая именно эту идею, Рикёр возвращается к вопросу о церемониальных дарах. Теперь он дистанцируется от Мосса, обращаясь к исследованиям из главы IV «Цены истины»², где церемониальные обмены интерпретируются как, в первую очередь, процедуры публичного признания между группами, где предлагаемые блага изначально являются символами достигнутого согласия: залогом и заместителем дарящих. Этот новый подход, отмечает Рикёр, позволяет окончательно освободиться от экономических (ритуальный дар как архаическая форма коммерции) и морализаторских (жест милосердия) гипотез. Так что церемониальный дар не противопоставляется ни коммерции, ни великодушию взаимопомощи, ни благодатному дару. Если он на деле является процедурой признания, где предлагаемые блага являются символическими гарантами, тогда, считает Рикёр, речь, бесспорно, идет об исключительной форме *обоюдности*, которая предполагает взаимодействие, связывающее партнеров по обмену, а также свободный личный выбор действующих лиц. Такой тип отношений, в его глазах, отсылает к особым моментам в жизни групп: это – праздничные моменты, которым он, вслед за Люком Болтански, дает особое название – «состояния мира».

¹ См.: Рикёр П. Путь признания. С. 220.

² См.: Henaff M. Le Prix de la vérité. Ch. IV. L'énigme du don réciproque cérémoniel.

Состояния мира и *агарè*

Разговор о состояниях мира с очевидностью предполагает противоположное им: состояния борьбы. Последние не являются с необходимостью насилием (как, например, война, месть, любое военное действие). Они наблюдаются всюду, где существует спор, как, если следовать гипотезе, бывает со всеми процедурами правосудия. Конфликт, если он подчинен правилам дискуссии, обмена аргументами, точками зрения и касается всех областей (предприятия, политические организации, университеты, исследовательские группы, спортивные коллективы и другие), контролируется всюду. У такого рода состояний борьбы есть свои правила: состояния мира здесь редки. Первые представляют вселенную взаимности; вторые, напротив, исключают ее. Для Рикёра выход из этого круга соперничества имеет свое имя: *агарè*, эмблематичным образом которой может быть князь Мышкин из «Идиота» Достоевского. «Человек *агарè*» не ведет подсчетов, не судит, не возражает, не спорит, ничего не требует; оправдание, как и внимание к себе, ему чужды. «Еще более загадочным образом *агарè* пребывает в постоянстве, в том, что остается на месте; ее настоящее не знает сожаления¹. Ее язык – это язык хвалы или песни: «Агарè заявляет о себе, говорит о себе; справедливость – аргументирует»². Тогда встает такой вопрос: способна ли *агарè* на действие? Вопрос узловый, поскольку он имеет дело с тем же миром, которым должна управлять справедливость. Ответ Рикёра утвердительный: *агарè* действует, выражая себя через *дар*. Не тот дар, который предусматривает эквивалентность (это был бы взаимный дар), но тот, что не ждет ответного дара: дар безусловно великодушный.

Оговорки и сомнения

На данной стадии исследования читатель «Пути признания» неизбежно сталкивается с трудностью: чем стало требование взаимности, столь существенное для *philia* у Аристотеля, обнаруженное *in fine* у Канта и необычайно востребованное

¹ См.: Рикёр П. Путь признания. С. 209.

² Там же. С. 211.

у Левинаса? Как оно соотносится с Золотым правилом? Что стало с самой обоюдностью перед «высью» *agapè*? Что еще может означать тот признанный факт, что взаимность даров в ритуальном обмене есть прежде всего обоюдное признание партнеров, если эта обоюдность оценивается ниже преимущества, связанного с односторонним благодатным жестом? Здесь, как представляется, возможен только один выход: признать ситуацию парадоксальной. Отдаривание будет не ответным даром, а «вторым первым дарением»¹. Примечательное указание, поскольку «возвращать» на деле не есть ни отмена долга, ни установление симметрии, а взятие инициативы дарить. Однако факт возврата не должен маскировать тот факт, что существует *ответ*. Взаимность и *агарè*, как представляется, исключают друг друга. Более того, как это ни парадоксально, следует говорить о двойственной связи (*double bind*), или, может быть, о приостановке. Следовательно, необходимо прояснить намерения.

Говорить о двойственной связи не значит быть безучастным. Рикёр, так прекрасно высветивший основы взаимности вплоть до обнаружения ее в самой структуре Я, считает, что должен уменьшить ее значение, когда речь идет о том, чтобы поместить ее перед лицом *agapè*. Вопрос о прощении делает законным такое уменьшение. Здесь можно было бы охотно следовать за Рикёром. Однако зачем принимать такую оппозицию и, следовательно, такой выбор? На деле все происходит так, как если бы, вопреки всему, в подтверждение прежнего подозрения, часто присутствовавшего у стольких авторов, понятие взаимности в «Пути признания» включало в себя не только циркулярность, но и самонадеянный возврат к «я», короче говоря, определенного рода «эгоизм». Оно остается слишком близким к эквивалентности справедливости. Выше (Суждения II) образ круга и понятие симметрии касались одного лишь ограниченного и предварительного аспекта взаимности: статичного аспекта дополнительности и отношения включения. Другой аспект, более фундаментальный и динамичный, связан с идеей реактивации и временного чередования: взаимность тогда означает отношение ответа,

¹ Рикёр П. Путь признания. С. 228.

то есть залога. В таком случае она является нескончаемым открытием отношений, находкой в непредвиденной встрече. Но надо идти дальше. В отношении даров ответ не содержит ничего от компенсации или от невыполненного долга: ответный дар составляет часть самого отношения в его целостности и должен пониматься – согласно модели Пирса – как триадический. Ответ неотделим от посыла. Короче говоря, этот порядок отношений имеет собственную легитимность и не может быть противопоставлен одностороннему великодушию – великодушию агаре, которая сама не может оцениваться по эталону дар/ответный дар. Великодушие и взаимность не должны оцениваться одно через другое. Снова важно признать своеобразие и автономию порядков дара.

Весьма спорно ставить взаимность на одну сторону с логикой отношений и абстрактного механизма систематического типа. На деле, с этой точки зрения, взаимность определяется как структура и движение ответа и отсылает к пространству двойственному и агональному. Но она ни к чему не сводит собственное вовлечение и свободу действующих лиц: они взаимодействуют или противостоят друг другу в рамках принятых правил (как в игре двух партнеров, индивидов или команд), однако обязательство ответа – чтобы оставаться в игре – не включает в условие обмена никакой определенности ответа и его содержания. Взаимность, по существу двойственная, не более механистична, чем индивидуальное действие. Она в той же мере является инициативой, событием, новизной. Разумеется, взаимность прежде всего указывает на фундаментальную расположенность живого человека реагировать на другого живого человека. Именно это определяет полярность жизни и кладет начало напряженности между диалогом и конфликтом, ответом и возражением, согласием и мщением. Однако такая конститутивная полярность взаимности (которая в этом и логична, и систематична) ничего не устраняет из свободы действующих лиц: она лишь предписывает им рамки и правила. Она сразу же открывается этическому порядку, который как раз и составляет универсальность Золотого правила.

С этой точки зрения обоюдность ни в чем не является более великодушной или более моральной. Она принадлежит

структуре иного отношения: она ведет от двустороннего отношения к отношению множественному, от отношения «лицом-к-лицу» к сети отношений, от противостояния или уравнивания к партнерству – пусть даже коллективному, – к координации многих (здесь можно вспомнить пример, уже приводившийся ранее: «лицом-к-лицу» двух команд определяет двустороннее отношение соперничества и, следовательно, взаимное, в то время как координация внутри каждой команды определяет обоюдное отношение координации). Обоюдность здесь не является неким излишком доброжелательности. У нее также есть логика и этика: логика многополярной организации, этика внутренней солидарности в группе. Это имеет значение как для хорошего, так и для дурного. Ведь существует обоюдность в криминальных организациях, называемая сетями и кодами, которые следует уважать (даже если они с моральной точки зрения отвратительны).

Можно, следовательно, задаться вопросом: прав ли Рикёр, когда определяет церемониальные дары, относя их к категории «состояний мира» и называя их, скорее, *обоюдными*, нежели *взаимными*? Разумеется – и Мосс первым настаивал на этом, – выбор делать подарки составляет альтернативу выбору войны. Это – выбор в пользу мира. Но прежде всего – это жест взаимного признания в агональном пространстве, всегда открытом возможному конфликту. Состояние мира есть момент приостановки соперничества. Именно эту недетерминированность и этот масштаб отношений следует постоянно держать в уме. В традиционных обществах риск возрастает из-за усложнения церемониальных обменов, из которых самым фундаментальным является обмен супругами: в расширенном матримониальном обмене, осуществляющемся на протяжении многих поколений, правило экзогамии допускает доверие во времени к совокупности других групп. Существует переход от отношения двустороннего к многостороннему обоюдному отношению. В итоге взаимность и обоюдность не стоит относить к хранителям ценностного достоинства или морального качества, их надо понимать как различные режимы отношений, проникающие в два пригнанных друг к другу уровня сложности, апеллируя к специфическим позициям и ценностям.

Заключение

Остается одна трудность, касающаяся соотношений, которые проводит Рикёр по отношению к практикам церемониальных даров. Определяя последние как исключения, как праздничные моменты – состояния мира, – где возрождается жизнь группы, он видит в них особый случай проявления *agapè*. Такая позиция нам представляется несостоятельной по нескольким причинам. Первая (и Рикёр, как, думается, не схватывает этот центральный аргумент) – это то, что церемониальные обмены в традиционных обществах не являются отступлениями, простыми праздничными интервалами в момент приостановки конфликтов; они, напротив, являются *основополагающими* процедурами *публичного* признания между группами, которые нацелены на то, чтобы обосноваться во времени прежде всего с помощью браков, но также и с помощью многочисленных общих деяний (праздники, коллективные работы). Такое публичное признание – и это главный момент – обеспечивается с помощью политических, юридических и экономических институтов в обществах, имеющих центральную инстанцию власти, как это было в античных городах и как это имеет место в наших национальных государствах. Взаимность между группами и индивидами продолжает, тем не менее, выражать себя в социальном и личном порядках. Именно на этих двух уровнях только и можно говорить о состояниях мира как особых моментах. Вообще существуют три уровня (институциональный, социальный и личный), которые важно идентифицировать. Каждому свойственна собственная форма признания. Эти уровни не могут взаимодействовать без риска смешения. Нельзя, например, ссылаться на формы обмена традиционными дарами (описанные Моссом и многочисленными антропологами), чтобы понять межличностные отношения и пытаться прочесть в них ту же форму великодушия. Это значило бы смешивать жанры. Говорить, что эти традиционные практики публичны, значило бы говорить, что они зависят от того, что теперь образует для нас сферу институционального права. В своих традиционных формах они всякий раз конфигурировались местными символическими и ритуалами, особенностями (в том, что касается представления группы), связанными с формами родства и власти,

образами жизни, типами циркулирующих благ (среди них есть и драгоценные). Нет смысла говорить о действующих лицах такого обмена (что часто делают философы), как если бы речь шла об акторах современного общества, а практики прежде всего понимались как интерсубъективный опыт (к которому, каковым бы ни был тип общества, не может сводиться ни политическое объединение, ни социальное отношение).

При обращении к этнографическим данным всегда существует риск упустить требование их переноса в нашу Современность. И это не случайно. Если отвлечься от поиска генезиса, то с тех пор, как мы существуем в нашем мире, вопрос о признании, стоящий в центре церемониального дара, фундаментальным образом включен в нормативное высказывание, которое Рикёр формулирует для любого человеческого коллектива: «Стремиться к благой жизни с другими и ради других в справедливых институциональных установлениях». Рикёр прекрасно понимает, что определить норму не значит предложить миротворческий проект или начертать утопию. Речь идет о составлении программы действия или – на каждом уровне – о требовании признания. Следует противостоять возможности поражения. Рикёр заключает свой «Путь» замечанием, что в любой момент к признанию, как тень, присоединяется риск непризнания, в одинаковой мере когнитивный (ошибка) и межличностный (недоразумение). Так что *человек могущий* – могущий говорить, действовать, рассказывать о себе, брать на себя ответственность, вспоминать о себе, обещать¹ – всегда является *человеком погрешимым*.

¹ Помимо тех *способностей*, которые Рикёр исследует, он не исключает рассмотрения и других.

Философия и антропология: с Лефором и Декомбом

Проводимый до сих пор анализ отношений между даром и взаимностью касался прежде всего авторов, исходящих из феноменологической традиции. Причина этого теперь представляется нам более ясной: между мотивом давания, феномена – понимания мира как данного – и жестом самого дарения, какими бы ни были их модальности, существует нечто вроде притяжения. Среди многочисленных недоразумений, которые могли породить здесь сближения и уподобления, самое запутанное касается ссылок на «Очерк о даре» Мосса, критериев его оценки, лишенных существа дела там, где речь идет о собственной области знания мыслителя – области практик символического обмена между традиционными группами. Поэтому нужно безотлагательно и как можно более определенно исследовать отношения, которые могут поддерживать между собой философия и социальная антропология, и делать это под углом зрения обмена дарами. Философов, попытавшихся предпринять такие исследования, во Франции не так много. Двое из них представляются нам особенно интересными по причине их своеобразного отношения к «Очерку» Мосса: это Клод Лефор и Венсан Декомб. Их подходы весьма различны. Лефор хочет, чтобы социальные науки питали его политическую мысль и его размышления над историей; Декомб задается вопросом о надежности понятий социальных наук, начиная с таких, как понятия об обществе и социальных отношениях. Вот почему речь пойдет о том, какой вклад внесло прочтение текста Мосса каждым из них в обоснование их программ и как оно помогло прояснить наши вопросы.

Признаем: чтение их работ после сочинений Деррида, Левинаса и Мариона вызывает такое чувство, словно мы попали

на другую планету (в меньшей степени это касается работ Рикёра), относится ли это к стилю изложения, методу или сфере исследования. Речь идет прежде всего об изменении взгляда на то, что называют *социальным*; это очень широкое понятие, которое может ограничить только контекст, определенный каждой конкретной дискуссией. Согласно феноменологическому подходу, к *обществу* как коллективной реальности и как объекту мысли можно подступиться только с точки зрения опыта субъекта. Поэтому лишь при допущении автономии Ego, открывающегося к трансцендентальной интересубъективности, существование группы будет рассматриваться и, что более фундаментально, определяться типом отношения, в которое может вступать каждый субъект с другим вообще и с «другими» как членами группы¹.

Вопрос о *социальной связи* находится в центре исследования двух мыслителей. Речь пойдет не просто о том, чтобы задать вопрос: что объединяет группу, почему она остается единой и рассматривается как образующая особую целостность (так как это вопрос сообщества и его идентичности), но, в случае Лефора, о том, чтобы узнать, охватывает ли исследование этой связи всю энергию членов группы и направляет ли их выбор действий; или, в случае Декомба, попытаться ответить на более общий вопрос: каким образом индивидуальный субъект может быть связан с другим субъектом и считать эту связь столь же очевидной и фундаментальной, как и свое собственное существование? Что дает возможность Я быть связанным с Другим? Дает ли эта связь основание, достаточное для определения социального факта? А если нет, что еще для этого нужно? Можно ли предположить, что интересубъективное отношение может быть отождествлено с отношением социальным? Для решения вопросов именно такого типа мы выбираем практики обмена дарами в традиционных обществах, предоставляющих нам модель такой прочной связи и такого уровня, какие мы пытаемся определить.

¹ По этому вопросу см. великолепную подборку, составленную Ж. Бенуа и Б. Карсанти (*Benoist J. et Karsenti B. Phénoménologie et sociologie. Paris: PUF, 2001*).

Лефор: практики обмена, дары и исторические формы социальности

В *Temps modernes*, № 64, датированном февралем 1951 г., Клод Лефор, тогда еще совсем молодой философ, опубликовал статью в два десятка страниц, которая снискала ему репутацию интеллектуала: «Обмен и борьба между людьми»¹. На этот текст все еще продолжают ссылаться. О нем всегда говорят, восхищаясь проведенным в нем анализом, с чем, видимо, нельзя не согласиться. Это было время, когда начинал набирать силу структурализм. Годом раньше Леви-Строс опубликовал свое «Введение в творчество Марселя Мосса»², которое сразу же стало рассматриваться как своего рода манифест, расширяющий перспективы, открытые «Элементарными структурами родства». В обращении были и другие тексты, которые станут широко доступными в 1958 г. с публикацией «Структурной антропологии». Но дело уже сдвинулось с места. Станет ли общепринятым, что сфера социальных наук уступает под напором направления, признаваемого формалистическим? Разумеется, Леви-Строс считал себя последователем Мосса, но он намеревался превзойти его; он предлагал понимать общества, называемые «первобытными», главным образом исходя из их систем родства³, регулируемых взаимной экзогамностью, которая налагает запрет на инцест, т.е. обменом женщинами. Обменом, представленным как высшая форма обмена дарами, описанная Моссом. Последний считал себя включенным в программу, которой, как предполагалось, было настоятельно

¹ Этот текст был переиздан под тем же названием, «L'échange et la lutte des hommes», в качестве главы I книги «Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie» (Paris: Gallimard, 1978). (Русский перевод см.: *Лефор К. Формы истории. Очерки политической антропологии* / пер. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2007.)

² См.: *Lévi-Strauss K. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss // Mauss M. Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950. P. IX–LII.

³ Заметим, что Леви-Строс считает, что системы родства не являются ни единственной, ни даже преимущественной формой организации таких обществ: «...система родства не имеет одинакового значения во всех культурах. В некоторых случаях она несет в себе активный принцип, регулирующий все социальные отношения или большинство их. В других группах, таких, как наше общество, эта функция отсутствует или очень ослаблена» (*Леви-Строс К. Структурная антропология* / пер. под ред. В.В. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 56).

необходимо оказать сопротивление другим позициям. Надо было дать «Очерку о даре» иное прочтение – политическое, способное восстановить то, что традиционные обмены дарами содержали в себе в качестве «диалектического» богатства, вопреки, как считалось, их неискоренимой неспособности высвободить собственно историческую силу. Статья Лефора как раз была нацелена на то, чтобы поставить точку в этом деле. Прием, какой она получила, соответствовал этой содержательной и умной работе. Вскоре мы вернемся к конкретной аргументации Лефора и к некоторым его спорным предположениям – предубеждениям, – а также к пробелам в доказательстве, особенно документального характера. Можно предположить, что автор работы сразу же обнаружил эти пробелы, поскольку уже в следующем году он опубликовал другой текст, внося некоторые коррективы в предыдущую работу¹. Вернемся же к тексту 1951 г.

Приоритет связи между людьми над связью между вещами

Лефор сразу же выдвигает существенные предположения относительно творчества Марселя Мосса, которому приписывает заслугу в том, что он вышел за рамки рационализма его учителя Дюркгейма², названного им ограниченным. По мнению Лефора, об оригинальности Мосса говорит его желание достигнуть «человека всеобщего», как он назван в формулировке молодого Маркса (хотя и в совершенно другом смысле)³. Впрочем, именно к линии последнего, как и к линии Гегеля,

¹ *Lefort C. Sociétés sans histoire et historicité // Cahiers internationaux de sociologie. 1952. № 12; переиздано: Lefort C. Les Formes de l'histoire. Chap. II. (Русский перевод: Лефор К. Общество «без истории» и историчность // Лефор К. Формы истории. Очерки политической антропологии. М., 2007. Гл. II).*

² Это замечание о Дюркгейме, довольно несправедливое, выражает подозрение, которое разделяли как мыслители, исходившие из феноменологии, так и те, кто причислял себя к марксизму.

³ С помощью выражения «человек всеобщий» Маркс описывает примирение между человеком природы и человеком человека, индивидом и видом. Это примирение понимается как возвращение себе человеком всеобщим своего исторического развития в единстве одновременно социальном, политическом, этическом и эстетическом.

Лефор и приписывает Мосса. Он также ссылается на Гуссерля, косвенно отмечая особую связь с творчеством Мерло-Понти, подчеркивая свое упорство в понимании социальных наук с точки зрения «конкретных людей». Он уточняет: «Нельзя также не вспомнить и о методе феноменологии, видя, как Мосс старается разрушить барьеры, искусственно возведенные между социологией и историей или социологией и психологией, и подтвердить взаимность точек зрения на реальность, которая сама по себе недоступна определению»¹. Действительно, феноменология (по крайней мере, во Франции²) пока не сделала попытки навести мосты в сторону социальных наук. Поэтому здесь речь идет скорее о пожелании, о цели, которой еще только предстоит достигнуть. Отсюда и проистекает теоретический интерес к «Очерку о даре», который, по мнению Лефора, позволяет одновременно учитывать и регулирование отношений в группе, и мотивации акторов. Сам Мосс формулирует это следующим образом: «Рассматривая все в целом, мы смогли почувствовать главное: движение целого, живой облик, скоротечный момент, когда люди явственно осознают самих себя и свое положение по отношению к другим»³.

Тем не менее Лефор рассматривает этот текст Мосса как «исследование об основаниях общества» не только из-за его метода⁴. Что для него важно, – это сам объект анализа: организация практик обмена дарами как «всеобщий социальный» факт, то есть как факт, объединяющий и направляющий все аспекты совместной жизни. Это позволяет поставить такой вопрос: «При каких условиях возможно общество?»⁵ Ответ, который Лефор находит у Мосса, сводится к следующему: в этих обществах постоянный обмен подарками показывает нам, что отношения, которые устанавливают люди между собой, ведут их во всех смыслах к таким отношениям, которые они устанавливают с вещами в той мере, в какой само производство у них должно быть всегда направлено к приоритету, каковым

¹ Лефорт К. *Формы истории*. С. 14.

² В Германии Альфред Шюц, австрийский экономист, ставший учеником Гуссерля, прежде чем эмигрировать в Соединенные Штаты, уже создал основу того, что впоследствии будет названо «феноменологической социологией».

³ См.: Мосс М. *Очерк о даре*. С. 219.

⁴ См.: Лефорт К. *Формы истории*.

⁵ Там же.

и выступает социальная связь. Именно поэтому «феномены обмена учат нас... читать и понимать социальные феномены вообще»¹. Лефор добавляет множество весьма существенных замечаний: 1) эта деятельность по обмену осуществляется по логике вызова, соперничества и престижа, короче, она по существу своему антагонистична; 2) «Дарят не для того, чтобы получить дар; дарят, чтобы дарил другой»². И делают это не из корыстных целей, а чтобы отношения непрестанно возобновлялись.

Таковы основные пункты, по которым с Лефором можно полностью согласиться. Их вполне достаточно, чтобы подтвердилось название работы. Однако другие моменты проблематичны, даже сомнительны, особенно те, что относятся к точности антропологических данных и их философской интерпретации. Прежде всего обратимся к постоянно повторяющейся формулировке «обмены дарами». Лефор противопоставляет ее другой форме обмена, которую он считает более поздней: меновой торговле. Это означает, что, как можно предположить, в первобытных обществах обмен благами, прежде чем стать расчетливым и договорным, начался в форме подарков (следовательно, как *обмен посредством даров, а не дарами*). Сам Мосс, иногда испытывавший колебания по поводу такой родословной, и в самом деле не переставал задаваться вопросом, так ли уж противоположны цели этих двух типов обмена. Весь текст «Очерка...» стремится это показать. Малиновский³, которому Мосс так многим обязан, на этот счет выражается очень ясно. Мы это видели выше (глава II): обмены дарами (*кула*) на Тробрианских островах совершаются исключительно щедро и с достоинством, они направлены на установление тесных личных связей и обеспечение авторитета, тогда как связи, устанавливаемые в ходе меновой торговли (*гимвали*), предполагают равенство партнеров, строго и без долгосрочных обязательств. Меновая торговля (коммерция со своими продуманными нормами эквивалентности и, следовательно, деньгами) является такой же древней, как и отношения дара. И эти два типа обмена сосуществуют, потому что отвечают

¹ Лефорт К. Формы истории. С. 15.

² Там же. С. 25 (курсив Лефора).

³ См.: Malinowski B. Les Argonautes.

разным целям: один закладывает основу общественного признания между группами людей, другой обеспечивает циркуляцию благ согласно требованию справедливого равновесия – и нацелены на удовлетворение потребностей людей. С этой точки зрения анализ Лефором экономических предпосылок обмена дарами, по-видимому, просто воспроизводит старые предрассудки (заметим, однако, что в то время такие предрассудки были широко распространены среди французских, английских и американских антропологов).

К недоразумениям относительно понимания экономического статуса обменов роскошью присоединяется серьезная проблема документального подтверждения: Лефор не обсуждает почти ничего иного, кроме *потлача* на северо-западном побережье Америки. Он вскользь упоминает практики обмена на Тробрианских островах (впрочем, ошибочно приписывая им операции с медными предметами, которых на этих островах не существовало). А ведь Мосс дает нам много других примеров, когда обмены дарами проходят в более спокойном режиме, однако это не значит, что исчезают момент вызова и агонистического ответа: таковы *кула* на Тробрианских островах, хау у маори, практики обмена на островах Фиджи, в Меланезии, на Андаманских островах, на Самоа. То, что Лефор исследует главным образом *потлач*, позволяет признать преимущество за точкой зрения крайнего антагонизма и подчеркнуть, почти как это делал Батай, вдохновлявшийся тем же самым примером, потенциально деструктивную сторону этого явления. Ведь именно ссылаясь на эту *деструкцию*, Лефор выстраивает свой главный философский аргумент¹.

Но прежде чем перейти к центральному пункту, обратимся к параграфу, посвященному Леви-Стросу, поскольку, как мы уже отмечали, этот текст предлагает неструктуралистское понимание отношений, связанных с даром вообще и у Мосса в частности. По-видимому, Лефор невнимательно прочел «Элементарные структуры родства», которые он поспешно критикует. То, что Леви-Строс не попытался описать конкретную социальную жизнь того или иного общества, – очевидно. Его цель совершенно иная: выявить закономерности, то есть моде-

¹ Выше мы упоминали о том, что *потлач* в своем крайнем выражении – явление чрезвычайное.

ли отношений, в том, что представляется запутанным клубком местных правил. Леви-Строс достигает этого, утверждая, что какова бы ни была степень родства супругов, они обязательно должны происходить из разных групп или из групп, которые считаются таковыми (например, клан, противоположная половина клана, родство по определенной линии), – этим и определяется экзогамия. Запрет вступать в брак в пределах своей группы называется запретом на инцест, который предполагает также, что для каждой потенциальной супруги, отвергаемой в ее собственной группе кровных родственников, в принципе гарантируется замена – другая супруга из другой группы родственников, с которой и вступают в брачные отношения. Запрет, тем самым, – это не что иное, как позитивное обязательство взаимности. Леви-Строс признал, что в «Очерке о даре» Мосса он нашел подсказку, которая помогла ему разработать собственную гипотезу. Он также говорит, что экзогамия – это «по преимуществу правило дарения»¹. Так что становится понятным, каким образом закономерности ведут к образованию системы – формируют циклы взаимности, и ухватить логику этого процесса, по остроумному замечанию Лефора, – это значит не свести конкретный опыт к «реальности математической» или к «закону механического типа»², а сделать большой шаг в науке и получить средство для понимания значения и динамики самых что ни на есть «конкретных» практик. Маркс в своем анализе (абстрактном) занимался не чем иным, как выявлял закон стоимости, и Леви-Строс остался верным ему и не смешивал «логику вещей с вещами логики».

Обратимся к философским выводам. Они принадлежат двум порядкам. Одни особым образом касаются смысла обменов дарами, другие – исторической судьбы первобытных обществ. Чего хочет партнер по *потлачу*? Он стремится, отвечает Лефор, освободиться от множества отношений *принадлежности*, в которых он чувствует себя потерянными

¹ Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de parenté. P. 552.

² Лефор К. Формы истории. С. 19. Леви-Строс разграничивает непосредственно прочитываемые модели родства в жизни агентов, которые он называет «механическими» (подобно тому, как рассматриваются детали машины), и модели, которые выявляются при анализе большого количества индивидов или случаев и которые он называет «статистическими».

(здесь аргумент сводится к ссылке на Леви-Брюля, автора этого емкого, но совершенно произвольного утверждения¹). Однако это еще не суть аргумента, сформулированного следующим образом: «Принося дар, он разрушает связь, объединяющую его с вещью, но такое отрицание является подлинным, только если другой признает и произведет его в свою очередь. Человеческий мир оказывается таковым лишь в одновременной утрате привязанности к реальности; *в одной и той же операции, в принесении дара люди подтверждают друг другу, что они не являются вещами*»². Это совершенно гегелевская интерпретация, но она абсолютно чужда Моссу. То, что хочет сказать нам Мосс, есть нечто прямо противоположное, и вся этнографическая документация подтверждает это: дарить – это всегда *отдавать самого себя в той вещи и с помощью той вещи, которую дарят*. Впрочем, Лефор это как раз и отметил («Сохранить подаренную другим вещь, не отдавая ее, значило бы *обладать частицей его самого*»³), но, как ни странно, видимо, совсем забыл. Он признает, что испытывает неловкость⁴, когда Мосс говорит о «смешении»: ведь оно касается не обменов, а связей людей с вещами. Совсе не собираясь порывать связь, которая соединяет его с *вещью*, даритель отваживается на то, что помещает ее в пространство другого *как часть себя самого* (отсюда и магические действия, предназначенные покровительствовать ей). Дарить, таким образом, совсем не значит «порвать связь, которая соединяет дарителя с вещью», напротив, это означает отдать самого себя в подаренной вещи, сделать из нее ценного свидетеля заключенного договора и достигнутого признания.

Итак, гегелевское отрицание здесь к делу не относится. Лежит ли в его основании потлач, значение которого преувеличено и приобрело разрушительную силу? Совсе нет, ведь послание предназначено не для соперника, а для того, чтобы

¹ Никакое полевое исследование не выявило такого чувства смущения у туземцев; это смущение – скорее факт, зафиксированный исследователем в первом приближении; оно остается, главным образом, фактом кабинетного ученого, никогда на собственном опыте не проводившего непосредственные исследования местного населения, о котором он говорит.

² *Лефор К.* Формы истории. С. 26 (курсив М. Энаффа).

³ Там же. С. 17.

⁴ См. там же. С. 18.

подтвердить самому себе: я – не эти материальные блага, я – нечто другое; послание предназначено для того, чтобы, принося в дар блага с избытком, обеспечить величие и славу, а иногда, уничтожая их, доказать безграничность богатства. В этом случае действие превращается в симуляцию конфликта: уничтожение принесенных вещей означает временный отказ от союза в форме вызова; но такое происходит как раз, чтобы избежать войны. Как бы там ни было, существенно совсем другое. Говорить о ритуальных обменах как о «всеобщем социальном факте» означает для Мосса, что эти практики даров составляют суть совместной жизни, сам смысл ее существования. Этот факт не только объединяет в себе другие измерения, но и, что особенно важно, придает смысл всему остальному. Короче говоря, эти практики означают, что для группы нет ничего более важного, чем обеспечение своей сплоченности и ее закрепления с помощью процедур, устанавливающих необходимую взаимность.

Ожидание истории и «cogito обмена дарами, освобождающее от природы»

Вторая тема философских выводов Лефора касается связи первобытных обществ с историей, точнее, того факта, что они «неспособны развивать историю». Им знакомы конфликт, антагонизм, но «речь идет о колебании, а не о диалектике, внутри которой появлялось бы новое»¹. Колебание, так сказать, простое движение туда-сюда, повторение сбалансированной игры обменов, оборот без накопления. В общем, для Лефора в этих ритуальных дарах что-то сопротивляется изменению, которое открывается собственно историческому времени. Однако, допускает он, этим обществам знаком труд, обеспечивающий в некоторых случаях избыточное производство благ. И что же? Ответ представляет собой средоточие диалектических аргументов: «[первобытное] Производство имеет значение для чего-то иного, чем оно само, оно не открывает человеку никакой истины. В этих обществах все происходит так, как если бы люди были заняты лишь выяснением от-

¹ *Лефорт К. Формы истории. С. 26.*

ношений друг к другу и лихорадочным повторением обмена дарами, *освобождающего cogito от природы*. Дело не в том, что не существует соревнования между людьми, речь идет о *непосредственном соревновании*, в котором люди замыкаются так же, как и в непосредственном сотрудничестве¹. Формулировки, в которых ясно, с простотой учебника прочитывается влияние Гегеля и Маркса. Можно предположить, что автор воздержался бы от того, чтобы произносить такое сегодня. В скором времени он сам оценил этноцентристские допущения в этих формулировках, поскольку в тексте 1952 г. (который составляет следующую главу тома) он гораздо более тонко говорит о возможном разрыве между «обществами обменов дарами» и обществами, принимающими участие в истории. Он даже начинает с того, что подвергает весьма критическому рассмотрению страницы Гегеля из его «Лекций по философии истории», посвященные Индии и Китаю (не говоря уже о страницах, посвященных Африке, еще более дискуссионных). Он выражает сомнение относительно европейского видения Гуссерля и тонко определяет разнообразие временных отношений обществ с их собственной законностью. Поэтому чтобы на основании документов установить неопровержимое различие между *обществами застойными и обществами историческими*, он подробно комментирует исследование Грегори Бейтсона о Бали, где, оказывается, ритуалы и иерархии достигают уровня сложности настолько ошеломляющего, что это блокирует всякое изменение, заранее закодированный конфликт, ведущий к миру, заглушающему *динамические противостояния*. Зато в современных обществах, избегающих поисков непосредственного социального признания, которое обеспечивают «обмены дарами», вполне допустимо и принято введение между людьми посредничества обезличенных вещей, которые способствуют развитию нейтральных отношений обмена по контракту, бесконечному преобразованию природного мира с помощью уловок и оговорок, которые навязывает труд. Так стали возможными безграничная открытость истории, подвижность социальных отношений, а главное – возникновение нового. Это – замечательные мысли, которые могли бы стимулировать дальнейшие

¹ Лефорт К. Формы истории. С. 27.

исследования, если, по крайней мере, предположить, что они касаются не только обществ, называемых архаическими, но также, и даже в большей степени, наших.

Можно было бы говорить, как это делает Лефор, и о «*cogito denaturant*» обмена дарами, «*освобождающем от природы*» в отношении оптимистического века диалектики. Этот век теперь ушел в прошлое; он считал себя критическим, не замечая своей наивности (в скором времени мы обнаружим, что и наш век...). Конечно, прежние ограничения, связанные с общественным положением, остались в прошлом. Границы между классами выглядят все более неопределенными. Стремительность общественных процессов делает положение в обществе нестабильным. Но триумф *истории*, понятой в терминах экономического производства и покорения природы, сегодня представляется таким, каким был сначала триумф капитализма, не отмеченный пришествием *нового человека*. А чисто виртуальные деньги глобализированного финансового мира как никогда предстают способными перекроить – в формах, единственный критерий которых составляет прибыль, – мириады жестких иерархий и суровых ограничений; рядом с ними традиционные общества с их кустарным производством выглядят совершенно безобидными.

Декомб: критерий инаковости и отношение дара

В своей работе «Институции смысла»¹ Венсан Декомб своеобразно подходит к вопросу о даре и ставит его совсем иначе, чем мы это находим у Лефора. Один из главных аспектов исследований Декомба касается природы отношения Я к другому. Речь идет о том, чтобы понять, какой критерий позволяет обозначить другого человека не только как другое Я, но и как Я другого и достаточна ли эта операция, если предположить, что она удастся, для того чтобы определить социальное отношение. В этом процессе реконструкции отношения дара занимают особое место. Попытаемся, хотя бы кратко, проследить за аргументацией Декомба.

¹ *Descombes V. Les Institutions du sens. Paris: Minuit, 1996.*

*Физическое отношение и отношение
интенциональное: монада, диада,
триада по Пирсу*

Одна из задач Декомба состоит в том, чтобы прояснить понятие *социального отношения*. Большое разнообразие значений этого понятия, их частая неточность требуют настоящей критической работы и особенно исследования самого понятия отношения. Декомб напоминает нам, что философские дискуссии на эту тему сложны и ведутся давно. В дискуссии, которая нас интересует, ему достаточно предложить для обсуждения один аспект: каноническое и часто выражаемое различие между отношением реальным и отношением обоснованным. Это последнее существенным образом устанавливается, исходя из критерия подобия. Хорошо известен старый пример, приводимый Расселом: белая стена в Риме находится в обоснованном отношении с белой стеной в Лондоне. Они имеют нечто общее – белизну. Это отношение основывается на двух отдельных и независимых фактах, вот почему «белое» не может быть основанием для реального отношения. Для того чтобы это последнее существовало, нужно, чтобы общий элемент был неотъемлемо присущим каждому из двух предметов. Так (по примеру, приводимому Локком), если я говорю о Тите как о муже, этот признак предполагает, что существует кто-то другой, кто обладает признаком *жены*. Так оно и есть в отношении Семпронии, и только к ней может относиться этот признак. Мы имеем дело с реальным отношением.

Согласно Декомбу, логиком, который на рубеже XIX и XX веков сумел возобновить и углубить эту проблему, был Ч.С. Пирс. Для этого последнего отношение реально, когда его термины образуют систему. Так что из этого следует, что предикаты «муж» и «жена» должны быть связаны *необходимым образом*. Это очевидный пример, с ним легко согласиться. Более интересный пример – потому что, по-видимому, менее явный – содержится в предложении: «Каин убил Авеля». Каким образом термины этого утверждения образуют систему? А таким, отвечает Декомб, что они связаны некоторым фактом – фактом убийства: Каин – убийца, Авель – жертва. Перед нами два факта – не отдельных и независимых друг от друга (как две белые стены, которые были упомянуты выше: если одна из них перестанет быть белой, то это не окажет

никакого влияния на существование другой), перед нами два факта связанных – убить и быть убитым, что выражается противоположными и дополняющими друг друга предикатами.

Из этого Пирс выводит ряд теоретических соображений, которые принимает во внимание Декомб. Первое из них состоит в том, что тот вид предложений, в котором термины образуют систему, касается отношений, основанных на действии и чувстве (а не на количестве и качестве). Прежде всего это следует понимать в грамматическом смысле: выражение «Каин убил Авеля» можно высказать и в пассивной форме: «Авель был убит Каином». Впрочем, эта обратимость свойственна переходным глаголам. Она составляет их отличительную особенность. Второй важный тезис Пирса заключается в том, что этот тип отношения раскрывает прежде всего *интенциональную деятельность*. Он выражает не просто физические факты, имеющие нейтральный статус (убить, умереть), а действие, с помощью которого сразу же проявляется полярность: убийца/жертва. Исходя из этого, Пирс предлагает различать три фундаментальных типа предложений, они же – три уровня отношения. Первый тип – это то, что он называет *монадой* (стена – белая). Он соответствует высказыванию, которое приписывает некоторое качество предмету или определяет некоторый статус; здесь у нас один логический субъект. Второй тип отношений называется *диадой*, потому что он включает два логических субъекта и предполагает переходные глаголы; он поддерживает преобразования из активной формы в пассивную и указывает, по крайней мере потенциально, на намеренное действие (ведь кто-то может убить другого человека случайно). В третьем типе отношений, *триаде*, мы имеем дело с *изменением* уровня и даже *порядка*: интенциональность здесь присутствует в явном виде. Отношение между терминами – *мысленное* (в противоположность отношению чисто физическому); эта интенция касается действия и может приобрести универсальный характер (в дальнейшем мы это увидим). А главное, это предложение содержит три логических субъекта. Лучшие примеры этого дают нам глаголы с двумя дополнениями, прямым и косвенным, глаголы, которые специалист по грамматике Люсьен Теньер¹, часто цитируемый Декомбом,

¹ См.: *Tesnière L. Éléments de syntaxe structurale*. Paris: Klincksiek, 1965.

называет трехвалентными и которые представляют собой или глаголы говорения (утверждать, объявлять, сообщать), или глаголы давания (приносить, предоставлять, снабжать, даровать, присуждать, доверять, передавать, предлагать, жаловать – эти глаголы говорят о «давании» в широком смысле, так как их список включает также «покупать» и «продавать»); нам нужно будет – в большей степени, чем Декомбу, который пренебрегает этим, – быть внимательными к такому уточнению: оно кое-что значит).

Это размышление о триаде, поясняет Декомб, составляет большое своеобразие учения Пирса. Если этот тип предложения характеризуется изменением *порядка* (в паскалевском смысле), то в таком случае триаду невозможно построить, добавив один термин к диаде. Триада открывает другое пространство – пространство множественных отношений: на самом деле это только начало ряда полиад. Диады остаются константами, триада же сразу указывает на целевое отношение между терминами. В рамках триады нельзя выделять монады и диады: «Никакое диадическое описание простых фактов не может учитывать триадического интенционального факта»¹, – комментирует Декомб, который по этому поводу проводит яркую параллель между позицией Рассела и позицией Пирса. В «Значении и истине»² Рассел задается целью свести сложные предложения (такие, которые позволяют формулировать трехзначные глаголы) к атомарным предложениям. Так, выражение «*A* дает книгу *B* <некоему> *C*» может быть разложено на две единицы: «*A* дает *B*»; «*C* принимает *B*». Рассел допускает, что его формулировка «феноменалистична» в том смысле, что она сводится к представлению действия как сложения двух физических фактов, при котором всякая интенция исчезает. Это ведет к тому, чтобы «определить связи между лицами и объектами, не упоминая отношений между самими лицами. Из отношения “давать – получать” можно было бы сделать простой логический вывод о последовательности двух связей с объектом»³. Вместе с Расселом мы занимаем позицию, противоположную Пирсу. Для последнего никакое материальное описание, никакое сложение

¹ *Descombes V. Les Institutions du sens. P. 236.*

² См.: *Russel B. Signification et vérité. Paris: Flammarion, 1959.*

³ *Descombes V. Les Institutions du sens. P. 239.*

необработанных фактов не могут учесть интенциональности, которая содержится в выражении: «*A* дает книгу *B* <некому> *C*». «Рассел проанализировал не сцену давания, а пантомиму. Его описание соответствовало бы всей операции, которая содержала бы как одну из своих составляющих физическое перемещение объекта»¹. (Следует заметить: чтобы сделать такое утверждение, нужно уже знать, что представляет собой или должна представлять собой сцена давания. К этому надо будет вернуться.) Декомб напоминает здесь знаменитый фрагмент из письма Пирса леди Уэлби, первооткрывательнице семиотики.

Если Вы возьмете какое угодно обычное триадическое отношение, Вы непременно найдете в нем элемент мысли. Простое действие принадлежит ко Второму порядку, а вся мыслительная сфера включает Третий. Проанализируйте, например, отношение, которое содержится в «*A* дает *B* <некому> *C*». В самом деле, что тут дают? Это не означает фактически, что *A* освобождается от *B* и что потом *C* принимает *B*. Нет необходимости в том, чтобы имело место какое бы то ни было материальное перемещение. «Давать» состоит в том, что *A* делает из *C* обладателя *B* по Закону. Прежде чем сможет возникнуть вопрос о давании, каким бы оно ни было, надо, чтобы так или иначе существовал закон, даже если бы это и был лишь закон более сильного².

Этот текст представляется нам восхитительным не только потому, что он выражает фундаментальные свойства давания, но и потому, что он раскрывает логику, неотъемлемо присущую всякому человеческому отношению, понятому как отношение социальное. Однако остается еще правильно понять то, что Пирс называет подвластным *Закону*. Сразу становится понятно, что для Пирса эта идея закона неотделима от уже выявленных моментов, а именно, что отношение давания – это явление мысленное, так сказать, интенциональное, и потому несводимое к простым фактам, и что между терминами триады существует объединяющий элемент, и этот элемент – целевая связь. Но во всем триадическом отношении, каковым является и отношение давания, заключаются и другие аспекты. Отметим четыре из них.

¹ *Descombes V. Les Institutions du sens. P. 238.*

² *Peirce Ch.S. Collected Papers. T. VIII. Chap. VIII. § 321. P. 225–226 (Этот отрывок см. также: Descombes V. Les Institutions du sens. P. 239–240).*

Прежде всего существует аспект *универсальности*, который Декомб кратко представляет следующим образом: «Сказать, что существует закон, значит ввести бесконечность (потенциальную). *Что бы ни случилось*, будущее определено, и это означает, что рассматриваемая детерминация – логическая, а не причинная или физическая»¹. Второй аспект – это аспект *контекста* в том смысле, который придавал этому понятию Фреге и который состоит в сближении того, что Витгенштейн обозначал как множественность, необходимую для проявления интенционального порядка: достаточная частота наступлений некоторого события, но также и сеть коннотаций; короче говоря, все то, что позволяет ухватить связь между событиями, а не последовательность отдельных или просто актуальных фактов. Третий аспект – это аспект функции *опосредования*. У Пирса она должна быть понята не в диалектическом смысле. Диалектическое опосредование нацелено на порождение триады исходя из диады; ведь «мы с самого начала пребываем в триадическом. Опосредование означает, что триадическое отношение следует понимать как содержащее реальные отношения (именно эта вещь дается именно *этому лицу*) и отношения интенциональные (подчиняющиеся правилам)»². А это означает, что в таком случае нельзя разбивать отношения на две диады: каждый термин (называется ли он субъект или действующее лицо) является посредником между двумя другими в соответствии со своим положением. Отношения между людьми неотделимы от их отношений с вещами. Добавим четвертый аспект, который равным образом составляет необходимое условие: условие *различия*. Здесь Декомб обращается не к Пирсу, а опять-таки к Витгенштейну и напоминает нам о тексте, имеющем большое значение для этой дискуссии.

Почему моя правая рука не может дать денег моей левой руке? Моя правая рука может переложить деньги в мою левую руку. Моя правая рука может написать об акте давания, а моя левая рука – о получении. Но дальнейшие практические последствия этого действия не будут такими же, как при дарении³.

¹ *Descombes V. Les Institutions du sens. P. 241.*

² *Ibid. P. 245.*

³ *Wittgenstein L. Recherches philosophiques. § 268 (См. также: Descombes V. Les Institutions du sens. P. 241–242).*

Действительно, добавляет Витгенштейн, следовало бы спросить: «И что теперь из этого следует?»¹ Ответ может быть только один: ничего. Отношение давания может иметь место только между реальными и самостоятельными лицами. А это, справедливо замечает Декомб, одновременно предполагает свободу и порядок правосудия, а, следовательно, и систему права (и именно в этом смысле следует понимать закон, о котором говорит Пирс). Это понятие различия Декомб уточняет в других текстах², показывая, что *социальное отношение* не может сводиться к *отношению интерсубъективному*. Это последнее не требует реального различия между двумя лицами. По мнению самого Гуссерля, оно может устанавливаться как диахронический разрыв между двумя моментами «я» (moi). Речь идет о диалогическом отношении, которое, по Пирсу, складывается при пересечении двух уровней Я (Soi). Короче говоря, «диалогическое отношение требует различия субъектов, но не обязательно *персонального* различия между субъектами»³. Декомб, таким образом, проводит фундаментальное различие между понятием субъекта и понятием лица. Первое может относиться к разрыву в состоянии или внутреннем сознании Я (Moi). Второе обозначает индивида как экзистенциальное, социально идентифицируемое существо. Отсюда возникает вопрос: по какому признаку можно распознать собственно социальное отношение, если интерсубъективной и диалогической дуальности не достаточно? «Чего нам не хватает, чтобы обрести другого человека, так это инаковости, которая помогла бы нам выйти из сферы “я” (moi)»⁴. Именно здесь замечания Витгенштейна об отношении между двумя руками (моя правая рука, дающая <нечто> моей левой руке) обретает всю свою важность. Давать можно, только имея в виду *персональное* различие между тем, кто дает, и тем, кто принимает. Я не могу извлечь пользу из дара, который я принес бы самому себе. Вообще это значит, что статус существования

¹ Wittgenstein L. Recherches philosophiques..

² Descombes V. Relation intersubjective et relation sociale // J. Benoist et B. Karsenti (dir.). Phénoménologie et sociologie. P. 127–155; более краткую версию этого текста см.: Descombes V. Complément du sujet. Paris: Gallimard, 2004.

³ Descombes V. Relation intersubjective et relation sociale. P. 144 (В. Декомба).

⁴ Ibid. P. 138.

другого человека не выводится из *моего опыта восприятия другого*, как думает феноменология, полагая, что она это установила. Точнее говоря, отношение нельзя назвать социальным, исходя из простого восприятия другого, даже в случае самой сильной эмпатии. В этом случае речь идет только об опыте «я», который английский мыслитель XVIII в. Томас Рид – а его комментирует Декомб – называет «операциями, выполняемыми в одиночку» (размышлять, ходить, чувствовать, восхищаться и т.д.) и который он противопоставляет операциям *социальным*, выполняемым реальными людьми только совместно (обещать, заключать контракт, вступать в союз, обмениваться, давать). Эти действия удовлетворяют критерию различия, о котором говорит Витгенштейн. Они ни в коем случае не могут осуществиться с помощью комбинации операций одиночки совершенно так же, как триада Пирса не может быть составлена путем добавления к диаде, что сразу же свидетельствует о возникновении совершенно другого порядка. Отношение является социальным, если каждый человек действует в зависимости от другого человека в соответствии с законом, а другой человек является реальным, предшествующим мне и внешним по отношению ко мне.

Таким был бы последний аспект, который как-то подвел бы итог всему разъяснению позиции Декомба. Поэтому отношение давания, проанализированное Пирсом или Витгенштейном, должно позволить нам уловить то, что представляет собой система реальных отношений. Эти последние образуют институт: они составляют нормативный порядок (явный или неявный, устный или письменный) и формируют мысленные целостности (в пирсовском смысле), так сказать, интенциональные образования, и сразу же триадические. Такие образования позволяют и даже требуют холистического воззрения, предполагающего, что целое – это нечто другое, чем сумма его частей (так, осмысленная фраза означает нечто большее, чем сумма ее элементов). Термин «институция» должен быть понят здесь в соответствии с этой обобщающей инстанцией и в этом смысле открытым (а не закрытым) общественным или частным организациям, которые являются его юридическими и функциональными выражениями. Так что теперь мы лучше поймем название сочинения «Институции смысла». То, что вопрос о давании входит сюда в такой же стратегической

позиции, нам представляется как никогда ясным. Однако из этого ничего не получится, если не задать множества вопросов, которые нам теперь нужно будет *просьнуть*, следуя методу самого автора.

*Сомнения и возражения.
Перечитать Мосса и Леви-Строса*

Пирс, Рассел, а вслед за ними и Декомб в своих рассуждениях, конечно, должным образом употребляют термин «дар», но не уточняют содержания этого термина и не задаются вопросом о его многозначности. Здесь мы имеем довольно распространенный парадокс: он кроется в построении строгой цепочки аксиом вокруг понятия, которое, между тем, является относительно неопределенным. В чем же дело? В предположении, что понятие дара применяется ко всем ситуациям щедрой передачи блага третьему лицу. Этого общего положения, как представляется, достаточно для установления формального типа отношения. Однако возникает риск, что это не удастся, если между ситуациями появятся *различия порядка*. Ведь совершенно очевидно, что именно таков случай с отношениями дара. Как было показано выше (Суждения 1), становится ясным, что 1) дар церемониальный и взаимный, 2) дар односторонний и безвозмездный и 3) дар солидарности и взаимопомощи – не имеют между собой ничего общего, кроме двух или трех составляющих из восьми, установленных относительно дара первого вида. И это влечет за собой важные последствия (уже выявленные нами в связи с позициями Деррида, Мариона и Левинаса). Можно будет допустить эти различия и с полным основанием возразить, что в перечисленных трех видах дара триадическое отношение существенно. Поэтому, чтобы суммировать возражения, сделаем предварительный обзор примеров, проанализированных Декомбом. В примере, обсуждавшемся выше: «*A* дает книгу *B* <некому> *C*» – мы не задаемся вопросом о том, направлено ли это действие на библиотекаря (и в этом случае мы имеем просто возврат <этому> *C* объекта, взятого взаймы) или это – подарок, сделанный *A* этому *C*. В обоих случаях действие интенционально, а отношение – триадично. Однако, если говорить в понятиях

интенциональности, мы имеем почти такую же разницу, как между «А убивает В» (возможно, случайно) и «А убивает В» (преднамеренно).

Мы наблюдаем за тем, как Декомб употребляет термин «дар», как он выстраивает строгую аргументацию, которая по ходу дела без предупреждения переходит с одного плана на другой. Прежде всего он вновь обращается к списку трехвалентных глаголов, которые специалисты по грамматике условно называют «глаголами дара», списку, включающему глаголы, иногда имеющие значение, противоположное «приношению дара», такие как «продавать» и «платить». Поэтому следует допустить, что глагол «давать» и в своем грамматическом, и в своем повседневном употреблении приобрел крайне широкий смысл, который чаще всего не предполагает никакой идеи подарка и ни малейшей коннотации, связанной с самоотверженностью. Так что слово «давать» становится синонимом таких слов и выражений, как «снабжать», «обеспечивать», «предоставлять в распоряжение», «передавать», «назначать», «одобрять», «предназначать» (можно найти длинный список таких глаголов во всяком хорошем словаре). Играть на таких значениях, не имеющих в виду самоотдачи, – чтобы говорить о даре, предполагающем приношение, или наоборот, – означает злоупотреблять значением слов, чего следует избегать самым решительным образом: это приводит к путанице, даже к передержкам философского характера, которые мы констатировали у почтенных феноменологов. Декомб их избегает. Но он не предупреждает нас – поскольку не ставит такого вопроса – о возможном переходе от книги, которую возвращают библиотекарю, к книге, преподнесенной в подарок. С этой точки зрения все *трехзначные* глаголы, и прежде всего *глаголы, относящиеся к даванию*¹, имеют абсолютно нейтральный статус; они касаются действий по природе своей интенционального характера, предполагающих того, кто их осуществляет, того, на кого они направлены, и переданную вещь. Можно сказать, что в словах «продавать», «брать», «возмещать» (что-нибудь

¹ Л. Теньер предлагает другой список трехзначных глаголов: глаголы говорения, такие как «представлять», «выражать», «назначать», «предписывать», «обозначать», «демонстрировать», «указывать», «обеспечивать», «предлагать» и т.д. (См.: *Tesnière L. Éléments de syntaxe structural*. P. 256).

кому-нибудь) можно найти столько же интенциональности, сколько в словах «давать», «добывать», «приписывать» (что-нибудь кому-нибудь). Но ведь вступив в дискуссию о Моссе, мы сразу оказываемся в режиме подарка (а не просто передачи чего-либо). То же самое происходит с практиками дара, строго закодированными в различных культурах. Все происходит так, как если бы переход от неопределенного употребления термина «давание» (простая интенциональная передача объекта) к употреблению специфическому (жест, связанный с великодушной передачей блага, односторонний или взаимный) для Декомба не составлял проблемы. Однако здесь речь идет не просто о некоем оттенке, а о самой цели дарения, о чем говорит Мосс.

В самом деле, и это второе возражение, Декомб в главе XVIII «Институций смысла» («Очерки о даре») непосредственно переходит от обсуждения диады Рассела и триады Пирса к этнографическим вопросам, предложенным Моссом в его «Очерке о даре». Все, что было сказано о даре как об институциональном факте, абсолютно подтверждается и освещается в существенных аспектах. Остается вопрос, поставленный Моссом на первых же страницах его «Очерка»: почему в обществах, называемых архаическими, если был получен дар, то непременно нужно было сделать *ответный* подарок? Откуда эта обязанность возмещения? Можно было бы ожидать, что Декомб ищет у Пирса ответа на этот существенный вопрос. Вовсе нет. Он упрощает проблему и обходит ее следующим образом: «Разнообразие обычаев и нравов само по себе не составляет препятствия для понимания. Если мы можем понять, что дар требует двух операций (со стороны дарителя и со стороны получателя дара), мы можем в широком смысле сформулировать более сложное правило, объединяющее дар и ответный дар»¹. Напомним, что две операции, о которых говорил Пирс, – только операции дарения и получения дара. Это не объясняет, почему операция ответного дара вызывается дарением, то есть почему тот, кто получил подарок, обязан стать дарителем. Декомб продолжает: «Теперь отношение свяжет в одном правиле две операции: одна – сделать подарок кому-то, кто его принимает; другая – сделать ответный подарок, когда получен подарок от кого-

¹ *Descombes V. Les Institutions du sens. P. 246.*

то, кто его подарил»¹. Эта последняя фраза описывает нам последовательность действий – разумеется, интенциональных – согласно простой повествовательной констатации (сначала это, потом то), не учитывая *обязательства* сделать ответный дар. Это приводит к продолжению процесса дарения. В операции ответного дара действующие лица меняются ролями: получатель дара становится дарителем. Остается узнать, что толкает и даже *вынуждает* получателя приносить ответный дар – это фундаментальный вопрос, который ставит Мосс в самом начале своего «Очерка». В чем именно состоит это «более сложное правило», на которое ссылается Декомб? Этого он не говорит. Не говорит он и о требуемом здесь понятии: о понятии взаимности². И все-таки в этом обратном действии именно интенциональный характер дара как *дара взаимного* подвергается рассмотрению.

Мы думаем, что модель Пирса, так же как и весь подход, разработанный Декомбом, может – при условии дополнительного изучения – внести вклад в формулирование ответа. Какого – мы увидим. Заметим, прежде всего, при отсутствии удовлетворительной гипотезы. Декомб оказывается в той же ситуации, что и Мосс: он констатирует существование ответного дара, признает то, что происходит, и принимает во внимание то, что говорят об этом сами действующие лица, – таково необходимое предварительное действие для каждого исследователя, работающего со своим материалом. Мосс следовал этому правилу, изучая *потлач* у квакиутлей или *кула* тробриандских островов. Он описывал акты обмена, исходя из доступной информации, и интерпретировал ее следующим образом: речь здесь идет о том, чтобы заключать союзы, завоевывать авторитет, отмечать заслуги участников, укреплять связи между партнерами. Однако в случае *хау* у маори что-то останавливает его внимание – цель этого обычая остается неясной. Он осторожно воздерживается от того, чтобы приводить такие факты, которые излагает в своем

¹ Descombes V. Les Institutions du sens. P. 246.

² Это понятие, тем не менее, кратко рассматривается ниже (См.: Descombes V. Les Institutions du sens. P. 264–265). Опираясь на замечания Л. Дюмона, Декомб упрекает Леви-Строса в том, что тот слишком широко употребляет это понятие; однако его узкое употребление без уточнения причин – не более эффективно. Скорее, следует критически оценить сложность его употреблений и значений (См. выше, главу IV).

исследовании Эддон Бест¹, и от изложения того, что говорят сами маори об этой странной силе, которая внедряется в подаренную вещь и всегда присутствует в ней. Именно за это, как известно, Леви-Строс упрекает Мосса, говоря о нем как об «этнологе, который позволяет туземцам мистифицировать себя»². Декомб, в свою очередь, охотно возвращается к этой критике Леви-Строса. Он посвящает ей основную часть главы XVIII, в конце которой, однако, наш изначальный вопрос остается без ответа. Мы знаем только, что маори говорят нам о том, что обязанность ответного дара зависит от *хау* – этого *духа* подаренной вещи. Все происходит так, как если бы полемика с Леви-Стросом позволила ему избежать крайне щекотливого вопроса. В общем, защита Мосса заставила забыть о том, что его вопрос так и остался без ответа.

Следует допустить, что, если дело не продвигается, то, вероятно, это происходит потому, что материалы по нему плохо организованы. Здесь все неправы. Ведь если дискуссия не дала ответа на поставленный вопрос, то это потому, что в том, что касается *хау* у маори, ни Мосс, ни Леви-Строс так и не смогли уловить его цель. И тот, и другой, так же как их комментатор, проходят мимо того, что составляет существенный элемент в этом деле. Обратимся к читателю, не знакомому с этой дискуссией и не знающему, о чем идет речь.

В своем «Очерке»³ Мосс описывает, как старый мудрый маори по имени Ранаипири обращается к своему западному собеседнику Эддону Бесту, которому пытается объяснить, почему на подарок следует отвечать. Он уточняет, что подаренную вещь сопровождает некая таинственная сила *хау*, нечто вроде ее *духа*, вызывающего желание возврата или, скорее, возвратного действия. Однако в этом пересказе присутствует один существенный элемент, мимо которого проходят все комментаторы⁴, а между тем именно он составляет

¹ См.: Мосс М. Очерк о даре. С. 97 и след.

² Lévi-Strauss C. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss // *Mauss M. Essai sur le don*. P. XXXVIII.

³ Мосс М. Очерк о даре. С. 97 – 100.

⁴ Один из тех редких исследователей, кто обратил на это внимание, – Доминик Казажюс (См.: Casajus D. L'énigme de la troisième personne // *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont / J.C. Galey (dir)*. Paris: EHESS, 1982. P. 65–77.

цель рассмотрения. По существу Ранаипири говорит: если я делаю кому-то подарок, то этот кто-то оказывается в состоянии сделать то же самое по отношению к кому-нибудь другому, а этот другой – по отношению к кому-нибудь еще и так далее. В какой-то момент тот, кто получил подарок последним, должен будет сделать ответный подарок самому первому дарителю. Этот пункт не вызывает удивления у Мосса, который даже считает бессмысленным введение третьего персонажа¹ в эту игру взаимностей. В самом деле, что означает этот механизм отсроченного обмена? Удивительно, что этого так же не видит Леви-Строс, при том что он занимается теоретическими вопросами, связанными с этим кругом явлений. В действительности речь идет о самой логике *расширенного обмена*, который составляет самую богатую часть «Элементарных структур родства»: невесту из группы *A* передают группе *B*, те уступают невесту группе *C*, которая уступает невесту группе *D*, и именно из этой последней – или из другой, являющейся частью общей сети, – группа *A* получит, иногда значительно позже, невесту взамен. Такой порядок, объясняет Леви-Строс, свидетельствует о циркуляции, которая связывает экзогамные группы на долгий срок, и, следовательно, предполагает доверие между партнерами и крепкие связи с обществом в целом (в то время как прямой обмен женами, называемый «ограниченный обмен», касается одной группы партнеров, предполагает краткий срок и, тем самым, подвергает группу риску в будущем).

То, что хочет сказать Ранаипири, становится более ясным: он пытается объяснить чужеземцу, что обязанность ответного дара не ослабевает при переходе к третьему и последующим дарителям; нужно, чтобы ответный дар был обеспечен для того, кто начал этот цикл. Особо отметим, что речь идет не о возврате того самого предмета, который был подарен, как это утверждают многие комментаторы, – распространенная ошибка, весьма способствовавшая тому, чтобы направить дискуссию в ложное русло, – речь идет о возврате *хау*, духа подаренной вещи. В общем, перед нами явление, которое сам

¹ О тексте со словами Ранаипири Мосс говорит: «...временами удивительно ясный, он содержит лишь одно непонятное место: вмешательство третьего лица» (Мосс М. Очерк о даре. С. 98).

Мосс несколько лет спустя назовет «непрямой альтернативной взаимностью»¹.

Каким образом это уточнение способно прояснить для нас обязанность возвращать дар? Мы уже дали его существенное разъяснение выше (глава II), предлагая понимать взаимный церемониальный дар как публичную процедуру признания между группами, что становится ясным при первых встречах и что продолжается и обновляется с течением времени с помощью экзогамного союза и обмена подарками при установленных условиях. Мы видели также (глава IV), что именно может означать «взаимность». Церемониальный дар – это прежде всего неявный договор, обладающий большой силой связности; согласно этому договору предмет, участвующий в обмене, выступает как залог и замещает своего хозяина. По определению договор (совсем как контракт в сфере обмена товаров) предполагает две стороны, два лагеря, две группы. Обязанность ответного действия отсылает прежде всего к необходимости оставаться в рамках договора (точно так же, как контракт имеет силу, только если подписи одной стороны соответствует подпись другой, а оплате, произведенной одной стороной, соответствует поставка материальных благ, осуществленная другой стороной). *Отвечать на предложенный дар ответным даром означает заключить союз и придерживаться его впредь.* Такова логика, которая требует, чтобы каждый ритуальный обмен дарами совершался публично. Леви-Строс был прав, полагая, что Мосс мог бы выявить ее. Однако он сам не сумел ее распознать в хау у маори, хотя только об этом и пишет на 600 страницах «Элементарных структур родства». В случае хау мы имеем дело с *неявной взаимностью*, аналогичной взаимности отсроченного экзогамного обмена, который Леви-Строс называет расширенным. А ведь модель Пирса оказывается здесь абсолютно адекватной, если ее перенести на взаимность. Как мы уже подчеркивали выше (Суждения I), эта модель позволяет понять единство акта дарения (согласно закону), акта принятия дара (согласно закону), а главное – ответного дара (следуя закону), который приносят, *чтобы остаться в рамках договора.* Именно в этом и заключается *обязанность.* Подобно тому, как игрок в теннис возвращает

¹ См.: Mauss M. La cohésion sociale dans les sociétés polisegmentaires // Mauss M. Œuvres. T. III. Paris: Minuit, 1969. P. 6–33.

мяч, чтобы остаться в игре, требование ответного дара налагается даром изначальным. Взаимность, таким образом, предполагает лежащую в основе обратимость внутреннего отношения, но она точно так же предполагает персональные различия участников, состоящих в этом отношении.

Тем не менее именно изначального единства этих трех действий в рамках единой структуры и не ухватил Мосс, и именно в этом его упрекает Леви-Строс. Конечно, Мосс прекрасно понимал, что эти три действия связаны между собой. Можно даже сказать, что в этом состоит урок его «Очерка». Но в чем состоит его неудовлетворительность? В том, что Мосс считает факт ответного дара парадоксальным, даже противоречивым, если он является обязанностью. *De facto* это сводится к допущению, что единство трех действий остается непостижимым. Определяя это единство как *обмен*, Леви-Строс выбрал термин, который у него – и это очевидно даже в «Элементарных структурах родства» – означает прежде всего *взаимность поставок* (как при экзогамии, где это называется «правилом *par excellence*»). Однако «этот обмен, – добавляет он, – Мосс не может разглядеть в фактах. Эмпирическое наблюдение демонстрирует ему не обмен, а лишь, как говорит он сам, “три обязанности: дарить, принимать и отвечать на дар”. Таким образом, вся теория настаивает на существовании некой структуры, при том что экспериментальные исследования показывают лишь ее фрагменты, разрозненные части или, скорее, элементы»¹. Для Леви-Строса ответ состоит в том, что «именно обмен составляет первичное явление, а не отдельные операции, на которые распадается общественная жизнь»², – формулировка, замечательным образом соответствующая различию между диадическими и триадическими фактами у Пирса. То, что Леви-Строс называет «обмен», есть первоначальная структура взаимности, целостность отношения, которое сразу же должно быть понято как объединяющее составляющие его моменты и элементы: факт возмещения уже включен принятием, сопровождающим дарение, и все это составляет структуру, «при том что экспериментальные исследования показывают лишь ее фрагменты». Таким образом, из этого следует отношение к дяде или тетке: «Нет необходимости пояснять, каким

¹ *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. P. XXXVIII.

² *Ibid.* (Курсив М. Энаффа).

образом в системе родства оказывается дядя по материнской линии: он не появляется там, а является непосредственно данным условием ее построения»¹. Таково для Леви-Строса символическое происхождение общества. В обмене – обмене дарами или в брачном союзе, его оптимальном выражении, – речь действительно идет о *структуре*, связывающей сразу и с необходимостью все элементы, или, говоря словами Пирса, об отношении в соответствии с законом. Как раз в этом и заключается институция. И опять-таки именно Пирс объясняет нам, что всякое отношение триадического типа остается релевантным в отношениях полиадического типа с *n*-ным количеством партнеров. Именно таков случай «*отсроченной взаимности*», как и случай с циклом *хау*. Однако есть и другие случаи, и это уводит нас от Пирса (см. главу II): в церемониальном даре, который представляет собой договор, речь идет не просто о принесении в дар какой-нибудь вещи. Речь идет о принесении в дар себя в подаренной вещи и через ее посредство. Принесенная в дар вещь обладает ценностью, потому что она свидетельствует о заключенном союзе, представляя и воплощая того, кто в него вступает, будь то от собственного имени или от имени своей группы. Здесь, таким образом, обнаруживается дополнительный уровень, который сообщает об интенциональности другого типа – интенциональности, присущей взаимности, лично вовлекающей партнеров, согласно закону. Договор не может не быть взаимным. Он не существует без ответа каждого другому партнеру, а церемониальный дар и есть такой договор. Ответить – значит вступить в союз, принять на себя обязательство и самому пойти на риск, и именно о том, кто сам пошел на риск, свидетельствует подаренная вещь.

В заключение

Вопрос о взаимности, в том виде, как он ставится и обсуждается философами, рассматривающими его исходя из феноменологии дарения, – не та проблема, которая занимает Лефора и Декомба; оба они выражают свои воззрения, исходя из совершенно других предпосылок. Но это не означает, что проблема решена.

¹ *Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 55.*

Свое размышление о даре Лефор сразу же располагает в поле осмысления обществ, о которых говорит Мосс, в поле агонистического обмена, то есть обмена с чередованием дара и контр-дара. Такой обмен взаимен по определению. Дар и существует только благодаря этой взаимности. Это очевидно, и потому для Лефора нет никакой нужды обсуждать это понятие. И, несомненно, совсем не место делать это в нашем довольно кратком тексте, тем более что главный вопрос состоит в другом – в отношении этих обществ к истории. Если у нас и возникает какое-нибудь сомнение, то оно касается такого толкования, которое дает нам сильное эволюционистское и телеологическое допущение, состоящее в том, чтобы увидеть в этих обществах, называемых «обществами обмена дарами», незавершенную форму связи между людьми и миром природы. Эти общества будут чрезмерно концентрировать свой интерес на социальных отношениях, пытаясь добиться непосредственного и живого единодушия. Им не хватало бы терпения посредничества, некоторого момента сдерживания (гегелевского *Hebung*), момента осторожности отношению к обмену, в большей степени рассчитанному на долгий срок – срок исторический – обмена, который является не чем иным, как обменом товаров. А это еще раз показало бы, что апеллировать к истории как глобальному движению обществ означает связывать их рождение с появлением капитализма (таков «буржуазный» момент, в явном виде теоретически сформулированный Марксом). Но эта генеалогия становится хрупкой и даже вводящей в заблуждение, как только церемониальные дары перестают казаться нам архаической формой обмена благами и оказываются процедурами публичного признания между группами (которые, впрочем и вопреки устойчивому пред-рассудку, в значительной мере также практикуют полезный и выгодный обмен). А ведь именно этот вопрос в дискуссии о взаимности был существенным, его с необходимостью предполагает требование общественного признания. Переход к современности – это переход не от обмена, называемого обменом «дарами», к обмену, ориентированному на выгоду (ведь эти две формы всегда сосуществовали); это факт, что взаимное публичное признание, обеспечиваемое церемониальными обменами в обществах без государственной организации, отныне гарантировано всем по закону и находит выражение

в политических, юридических и экономических институтах, что не исключает и других уровней признания в повседневных социальных отношениях и в индивидуальной жизни.

Совершенно иначе ставится эта проблема в исследовании Декомба. Разумное использование концепции триады, разработанной Пирсом, позволяет сделать большой шаг вперед в понимании связи: даритель – получатель дара – подаренная вещь. Зато обязательство приносить ответный дар в обмене остается без объяснения. Это понятие снова оказывается решающим для прояснения особого характера социальных отношений. Здесь опять-таки важно уловить логику в понимании обмена дарами как процедуры признания и заключения союза между группами, чаще всего через персонажей, которые их представляют. С этой точки зрения следует напомнить об абсолютной уместности знаменитого примера, предложенного Леви-Стросом в начале его главы о взаимности в «Элементарных структурах родства»: действия посетителей ресторана, каждый из которых наливал вино из бутылочки в бокал сидящего напротив. Декомб, комментирующий этот пример скорее иронически¹, по-видимому, не понял значения этого жеста: речь не идет об обмене в обычном смысле слова, ведь в материальном смысле он не приносит результата. Для людей, в этот момент сидящих за столом и незнакомых друг с другом, речь идет о том, чтобы вступить в отношение взаимного приятия с помощью предлагаемой вещи, подтвердить существование сидящего напротив другого и даже принять на себя обязательство сделать это. Так, в Японии существует правило, согласно которому за столом каждый должен дожидаться, когда его сотрапезник наполнит его чашечку сакэ; ведь здесь опять-таки следует принять от другого и через другого то самое, чего мы больше всего хотим для себя.

¹ См.: *Descombes V. Les Institutions du sens. P. 262.*

Суждения III. Двустороннее отношение и вопрос о третьем

Отношение дара как особая форма отношения к другому преследует и зачаровывает нас. Идет ли речь о частном порядке или о социально учрежденном институте, оно, как представляется, объединяет некоторые показательные измерения «бытия-с» и «жизни-вместе». Размышление над этим типом действия или процедуры – а мы знаем, что они разнообразны, – обнаруживает множество нерешенных проблем и тем самым дает возможность для многочисленных недоразумений. Главная трудность, на которую много раз обращалось внимание на этих страницах, состоит в неопределенности самого термина «дар», слишком часто прилагающегося к самым разным ситуациям. Эта неопределенность благоприятствует склонности оказывать предпочтение значению, освященному долгой религиозной и моральной традицией, которая, уже по причине своей устойчивости, представляется раскрывающей здравый смысл и направляет к тому, чтобы ее рассматривали как норму при оценке других форм дара. Это значение – значение великодушного жеста, не требующего компенсации. Такой порядок жертвенности делает возможным нечеткое употребление термина, доходящее до метафизической формулировки: существует дар. Дар, таким образом, это как бы другое название бытия. Но такая онтология немногим может помочь нам в поисках ответа на вопросы: кто и что дарит? при каких обстоятельствах? зачем? Эти вопросы касаются отношений intersубъективных и социальных. Поэтому необходимо дать объяснение статуса партнеров в этих отношениях и природы «вещи», которую один партнер преподносит другому или которая циркулирует между ними. Формально речь идет об отношении двустороннем, но реали-

зуемом через посредство чего-то внешнего обоим партнерам. Существует третий элемент, то, что Пирс называл триадой, или отношением, содержащим три логических субъекта и иллюстрируемым трехзначными глаголами (о чем шла речь в Суждениях I и в предыдущей главе). Это сближает с моделью символического устройства в смысле договора, скрепленного *symbolon*, особой печатью. Здесь мы имеем дело с тем, что составляет сущность интенционального отношения, и с происхождением институционального порядка. Поэтому нам необходимо допустить, что отношение взаимности, хотя и двустороннее по определению, тем не менее, несводимо к чистому отношению «лицом-к-лицу»; оно с необходимостью включает в себя третий элемент – «вещь мира», которая иногда может быть просто словом или даже легко распознаваемым жестом, когда установление уже имеет место.

Однако совсем не на эту фигуру третьего обычно ссылаются философы-этики и теоретики социальных отношений; они ссылаются на другое действующее лицо, вмещающееся во все детали наших отношений. И это действующее лицо – *общество*. Называть его «третьим» было бы языковой условностью. Этот особый коллектив состоит из всех «других». В некотором роде от него требуется представлять их. На каком основании? По каким правилам? Речь идет, по крайней мере, о двух точках зрения: точке зрения социального отношения, как утверждающемся за пределами интересубъективного отношения, и точке зрения этического отношения, за пределами отношения *Я – Другой*. Однако это третье действующее лицо ничего не говорит нам о третьей вещи, которая связывает партнеров дарения или любой операции взаимного обмена. Интересно отметить, что обычно размышления о двух рядах вопросов – о третьем лице и о безличном третьем – ведутся отдельно друг от друга. Тем не менее, возможно, их связь существенна, и, с этой точки зрения, модель отношения церемониального дара также является в высшей степени поучительной и содержит в себе такой урок: наше отношение к другому всегда проходит через то, что не есть мы, а именно, через наше отношение к миру; и точно так же наше отношение к миру всегда включает наше отношение к другому.

О персональном третьем I: Зиммель

Рассуждение, которое предлагает Зиммель по вопросу о третьем, показательно иллюстрирует то, что составляет своеобразие его социологического подхода, определяемого, прежде всего, как попытка пересмотра сферы интересующей его дисциплины¹.

По отношению к ней он требовал не учитывать всего того, что составляет социальное измерение (с риском вобрать в него историческое, политическое, религиозное, экономическое, культурное), а определить сам процесс образования общества, становления групп агентов, то, что он называет *Vergesellschaftung*, буквально «социация» (обычно это переводят как «социализация»). Данное методологическое требование объясняет вторую примечательную черту этого подхода: преимущество, признаваемое за точкой зрения актора. Самим предметом социологии, на взгляд Зиммеля, должно быть взаимодействие: *Wechselwirkung* (термин, часто переводимый как «взаимное действие»; более подходящий здесь термин – «взаимодействие»). Таким образом, Зиммель открывал дорогу тому, что обозначается термином «микросоциология». Неудивительно, что одно из первых средоточий его интереса составляет вопрос о размерах групп и о том, что он называет их «количественной детерминацией»: он пытается установить, каким образом изменение количественного порога изменяет их структуру. С этой целью он рассматривает самые простые единства: из двух и из трех составляющих. Попытаемся проследить за его анализом этих детерминаций, прежде чем задать вопрос, представляется ли нам этот феномен *социации* более очевидным или нет, а главное, что это может нам сообщить о фигуре третьего.

Зиммель начинает с банальной очевидности: для группы необходимо взаимодействие, по меньшей мере, двух агентов

¹ См.: *Simmel G. Sociologie. Études sur les forms de la socialisation.* Paris: PUF, 1992 (1908: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Berlin: Dunker & Humbolt, 1958. [Die Gesellschaft] «da existiert, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten» [S. 4]. «Общество существует там, где устанавливается взаимодействие множества индивидов» [Р. 43, перевод изменен М. Энаффом]).

(не будем пока утверждать, означает ли это возникновение общества или нет). Это биполярное взаимодействие очевидно в различных ситуациях, таких как предприятие с двумя партнерами, секрет, хранимый двумя людьми, частный договор, основанный на доверии или на общей судьбе и, в более общем виде, на существовании личных отношений, будь то отношения дружеские, семейные или любовные. По Зиммелю, этот вид двусторонних отношений характеризуют многие признаки и, прежде всего, тот факт, что речь идет об отношении, где каждый имеет перед собой только одного партнера, составляет своего рода преимущество, переживаемое как таковое. Третьи лица из него исключаются. Каждый, с точки зрения другого, представляет собой объект особого внимания и уникальной оценки, которая благоприятствует его индивидуальности. Кроме того, каждый знает, что исчезновение или уход другого означает конец этой группировки вдвоем. Таким образом, в этой двусторонней реальности есть измерение одновременно потенциально трагическое – горизонт исчезновения – и эггическое – уверенность в его незаменяемости. Это составляет и его силу, и его слабость.

Такое отношение – и Зиммель настаивает на этом – характеризуется прямой связью между действующими лицами, что подтверждает отсутствие всякого сверхиндивидуального единства. Однако он отмечает, что происходит нечто удивительное, если единство такого типа существует на основании того, что может породить институция, внутри которой развивается данное двустороннее отношение (иногда Зиммель говорит: *диада*). Это можно ясно наблюдать на примере брака: удивительная стабильность союза между двумя людьми, несмотря на порой значительные различия между ними, держится не столько на их личных качествах, сколько на самом институте брака. С помощью обычаев и правил, которые он накладывает, с помощью представлений и ценностей, которые он передает, этот последний формирует надиндивидуальную реальность, не возникающую при неформальных двусторонних отношениях. Можно было бы ожидать здесь, что Зиммель более подробно рассмотрит этот институциональный уровень, способный выразить измерение третьего. Однако он этого не делает, без сомнения, потому, что с чисто социологической и прагматической точки зрения, которой он придерживается, единственно

мыслимым третьим должен быть сам актер, лицо, реально и непосредственно принимающее участие в этом отношении. Здесь речь идет об ограничении концептуального поля, что требует обсуждения.

Так как же обстоит дело с этим третьим актором? Зиммель возвращается к примеру с парой, что позволяет ему обнаружить различные модальности, в соответствии с которыми вторжение третьего персонажа может изменить отношение. Первая очевидная фигура – это фигура ребенка. Однако, вопреки расхожему мнению, важно признать, что ребенок вполне может быть фактором как раздора, так и объединения. В более общем виде третий, вмешивающийся в существующее двустороннее отношение, может принять вид как вторгающегося чужого, так и посредника. Во всех случаях вмешательство третьего приводит к тому, что каждый актер становится возможным посредником между двумя остальными; каждый может одновременно и связывать, и разделять. С тех пор как существует число три, существует также возможность противостояния большинства и меньшинства. Перегруппировка отношений становится сложной и зыбкой. Зиммель предлагает своего рода типологию расположения этих треугольников вокруг трех главных фигур: посредник, наблюдатель и сеятель раздора. Первая фигура – беспристрастный судья, персонаж внешний, не вовлеченный в двустороннее отношение, которое он призван урегулировать (на основании признанной личной харизматичности, видимого общественного уважения или возложенной на него институциональной функции): история изобилует примерами такого посредничества, обеспечиваемого лицами, внешними по отношению к конфликтующим сторонам. Вторая фигура третьего – то, что Зиммель называет *Tertius gaudens*: буквально – третий радующийся – тот, кто, не вмешиваясь, извлекает пользу из противостояния двух людей или двух групп в ситуации соперничества. Этот расчетливый наблюдатель употребляет все свое искусство, чтобы держаться на равном расстоянии от противников, выказывая пассивный нейтралитет, демонстрируя каждой из сторон свою доброжелательность и избегая всякого вмешательства. Он выглядит дружелюбным с обеих сторон (как в случае с маленькой партией, которая, занимая позицию между двумя крупными политическими образованиями, оставляет за

собой право склоняться на ту или другую сторону). Третья фигура – совсем другая: это фигура подстрекателя, который вызывает и разжигает соперничество между двумя актерами, чтобы занять положение арбитра и наилучшим образом контролировать ситуацию. Речь идет о классическом принципе *divide et impera*. Зиммель напоминает, что таковым был один из ключей к успеху Венецианской республики, дипломатия которой всеми средствами пыталась посеять раздор между ее соперниками. Он также приводит пример Империи инков, которые делили надвое побежденные племена, насаждая в них двух правителей, один из которых обладал некоторым иерархическим преимуществом перед другим, и заставляя их, таким образом, враждовать между собой, вместо того чтобы оказывать сопротивление победителю.

Зиммель умножает исследования этих игр в треугольнике и без труда убеждает нас в решающей социальной роли фигуры третьего. Однако одна из этих фигур, не менее существенная, ускользнула от него: фигура *свидетеля*. Этот персонаж играет центральную роль в судебной процедуре и соответствует другой триаде: с двумя сторонами и судьей. Свидетель – это тот, кто видел и знает. Между обвиняемым и жалобщиком гипотетически существует официальный представитель, излагающий факты. Он может плохо увидеть или неправильно понять. Тогда другие свидетели могут опровергнуть его. Важно не это: в конфликте между лицами решение связано с материальным событием, наблюдаемыми фактами. В институционализированном судебном порядке, в сложных процедурах установления истины существенная роль принадлежит свидетелю. Он не просто симметричен функции судьи, главное – он от него неотделим¹. То, что Зиммель в

¹ Здесь можно было бы поддаться искушению и принять во внимание еще одну фигуру третьего: жертву, персонажа, исключенного из группы. Но этот пария не является ставкой в игре, отвергнуть его – это не цель двух группировок; его изгоняет группа в целом, так как в нем сосредоточиваются ее трудности и страхи. Точнее, как третий он – лишний. Как раз в этом случае можно прибегнуть к модели «козла отпущения», если уточнить, что жертва представлена в ситуации конфликта с группой; она символизирует фигуру врага. Таким образом, отношение оказывается двусторонним. Чего в этом случае нет, так это именно третьего – арбитра, способного установить факты и привести к торжеству справедливости.

своей типологии опускает эту фигуру, не кажется нам таким уж незначительным. Это связано с другими трудностями его подхода, которые мы скоро обнаружим. Для начала обратимся к некоторым из них.

Прежде всего Зиммель, собственно говоря, не показывает нам генезиса социального как процесса *социации*. Его метод состоит скорее в том, чтобы брать образцовые примеры отношений в существующем обществе. Эти случаи явно представляют, что происходит в нем на уровне акторов, как хорошо показывает его исследование одиночества, которое только и можно изучать в качестве феномена изоляции или отделения внутри группы. Анализ одиночества не выводит на следующий уровень – уровень двусторонних отношений, различные случаи которых уже обсуждались. То же можно сказать и об отношении троих, поскольку, если легче понять, каким образом третий включается в существующее двустороннее отношение и изменяет его функционирование, то это дает нам только перечисление, а не присущие ему необходимые признаки. Таким образом, Зиммель и Пирс понимали триаду совершенно по-разному. Прежде чем пойти дальше, ограничимся пока замечанием, что, вопреки утверждениям, эти два автора говорят не об одном и том же. Несомненно, это объясняется трудностью для Зиммеля представить себе третьего, который в отношении не был бы действующим лицом (со статусом личности). Для него третий – это персонаж в треугольнике ролевой игры, и такое представление уводит его от размышления о том, что в форме предмета-символа или договора, а в более общем виде – закона может связать положительно или в ходе конфликта два действующих лица или две группы. Здесь речь идет о самой границе прагматического приближения (в теории действия); ведь известна трудность, связанная с ответственностью за институциональное измерение взаимодействий. У Зиммеля к этому добавляется трудность отделения интерсубъективных отношений от отношений социальных. Он не перестает соскальзывать с одного плана на другой, как показывают приведенные им примеры, которые без всякого критического разграничения переходят от отношений между лицами к политическим и коллективным ситуациям. Вот сколько вопросов требует более глубокого обсуждения.

О персональном третьем II: Левинас

Во многих отношениях переход от Зиммеля к Левинасу может удивить, даже показаться странным. Два этих автора не вступают в одну и ту же языковую игру и используют несопоставимые друг с другом методологии. Вообще говоря, требование социологической объективности несоизмеримо с позицией нормативной этики. Это еще более верно, когда такая нормативность пересекается с мыслью *о заповеди*. Левинас явным образом ставит вопрос о третьем в терминах, которые, как и у Зиммеля, характеризуют личность. Парадоксально, но, по меньшей мере на первый взгляд, его подход более ощутимо представляет нам генезис связи в группе, чем подход социолога.

В самом деле, следует с удивлением признать, до какой степени Зиммель остается невосприимчивым к собственно институциональным измерениям социальных проблем. В этом отношении он разделяет интеллектуальные заботы своего времени, отмеченного открытиями в экспериментальной психологии и психиатрии и новым значением индивидуального опыта, запечатленным в формулировках столь разных мыслителей, как Ницше и Бергсон, и способным – у других мыслителей – благоприятствовать эмпиризму, против которого сразу же восстал и который не уставал отвергать Гуссерль. Если Зиммель, как представляется, здесь иногда уступает, то, без сомнения, потому, что он не «видит» языка, то есть он не замечает, или не замечает в достаточной степени, что поведение и практические действия акторов могут браться в формальных сетях организации, которые моделируют их и оказывают влияние на их выражение. Так, в случае с браком он допускает как некую переменную второго порядка тот факт, что матримониальный институт направляет поведение супругов в рамки двустороннего отношения. А надо было бы, наоборот, показать, что существование этого института меняет все и что он составляет третий, глубинный, элемент, который регулирует двустороннее отношение еще до появления ребенка. Но для этого важно было уловить и определить этот институциональный третий элемент, который может быть выражен разными словами: правило, закон, символ,

язык. Именно такому пониманию препятствует психологический подход.

Левинас же, напротив, принадлежит к поколению и традиции, которые прекрасно понимают существенное влияние институционального измерения (язык, правосудие, творчество), даже если оно остается у него скорее внушенным, чем доказанным. Сначала это проявляется в неявном, но постоянном присутствии его прочтения Гуссерля, Гегеля и Хайдеггера, а также философов, работавших в области языка и знака. Левинас (в противоположность Деррида и Рикёру) в явном виде не писал об этих вопросах, которые, тем не менее, пронизывают, переполняют, лежат в основе всего его творчества гораздо глубже, чем кажется. И это ярко проявляется именно в его мысли о значимости третьего. Однако нельзя не отметить некоторых ее ограниченностей и неясностей.

Страницы работ «Тотальность и бесконечное» и особенно «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности», посвященные вопросу о третьем, послужили объектом для многочисленных дебатов. Зато на более позднюю статью «Я и тотальность» (1953)¹, где этот вопрос поставлен в явном виде и где обозначены пути его дальнейшего рассмотрения, ссылаются мало. Нужно вернуться к этим содержательным страницам, прежде чем браться за более поздние тексты. Левинас исходит из своеобразия Я, которое определяется не тем, что отличает его от других в рамках рода, а тем, что Я полагает себя уникальным по отношению к самому себе. В таком качестве оно не учитывается третьим. Эта изначальная самоотнесенность намечает уникальный характер отношения Я – Другой и предвещает мотив лица, где провозглашаются радикальные инаковость и экстериорность другого. На этой стадии становятся различными две формы бытия-вместе: форма интимного сообщества «между нами» (любовь и дружба) и форма сообщества «других», которую концентрированно выражает фигура *третьего*. Как различаются эти две формы сообщества? На этот вопрос Левинас отвечает не как социолог, а как моралист. Предложенный им критерий может показаться удивительным и держится в стороне, можно сказать, в диапазоне между обидой и виной.

¹ Этот текст включен также в: *Lévinas E. Entre nous. Paris: Grasset, 1991. P. 23–48.*

Я знаю, что в отношении *Я – Другой* обиду можно простить, прежде всего, потому, что ее можно поставить в вину. Мое действие содержится в отношении к другому; оно не распространяется на сферы, которые от меня ускользают. Поэтому поступок можно исправить. Но когда мое действие приводит к результатам, выходящим за пределы моей воли, оно принадлежит тотальности, чуждой мне, и может нанести вред, о котором я не ведаю; несправедливость совершена по отношению к другим. Эту несправедливость может породить простой факт моей принадлежности к интимному сообществу: «Такое сообщество – на двоих, от меня к тебе. Мы – между собой. Оно исключает третьих... Третьего ущемляет присутствие при любовном диалоге»¹. Левинас вводит здесь логику *творчества* и обозначает действие, результаты которого развиваются в объективности, ускользая от воли действующего лица². Благодаря своему творчеству я имею в виду то, что я сделал, я оказываюсь способным на ошибку, которая не имеет отношения к моим намерениям (этот анализ неизбежно обращается к гегелевскому анализу трагического образа в главе VI «Феноменологии духа»). Мой поступок уже не принадлежит мне с того момента, как он совершен: «В этом смысле всякий поступок – промах»³. Мы оказываемся вовлеченными в драму, авторами которой не являемся: «Социальные ошибки совершаются безотчетно по отношению к множеству третьих, которым я никогда не посмотрю в лицо»⁴. Так что всегда возможен конфликт между интимным сообществом и социальной тотальностью, которая и есть тотальность третьих: «Интерсубъективное отношение любви – это не начало общества, а его отрицание»⁵.

Таким образом, для Левинаса вызов будет состоять в том, чтобы не заключать отношение к другому в тесный круг близких отношений. Как сделать отношение «лицом к лицу» осно-

¹ *Lévinas E. Entre nous. P. 29, 31.*

² Может показаться удивительным выбор этого термина мыслителем, который должен был хорошо знать каноническое различие, установленное Аристотелем между порядком действия (*praxis*) и порядком творчества (*poïesis*). Левинас некоторым образом их объединяет.

³ *Ibid. P. 39.*

⁴ *Ibid. P. 32.*

⁵ *Ibid. P. 30.*

вополагающим моментом безусловного зова, идущего ко мне от другого, чтобы это «лицом к лицу» не сводилось к личной встрече? Именно такую трудность предполагает преодолеть мысль о лице. Сказать, что лицо «разрывает чувственное», что оно уклоняется от намеченной цели, что оно устремляется за пределы того, что схвачено в познании, значит сказать, что оно бесконечно нуждается во мне по ту сторону собственной феноменальности. Но возникает другая трудность: сделать лицо «местом» проявления бесконечного значило бы приостановить отношение к бесконечному в чувственном опыте, – был ли он непосредственно испытан и превзойден. Поэтому нужно, чтобы в том или другом лице проявилось всякое лицо. Более того: нужно, чтобы лицо присутствовало, даже если оно не проявляет себя. Всеобщность (термин, которого Левинас избегает), таким образом, должна быть непосредственно дана не только в этом проявлении, но и в его возможности. Мысль о третьем в «Тотальности и бесконечном» ответит на это требование. Однако в работе «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности» пробивается другое направление мысли, которое свидетельствует если не о колебании, то, по меньшей мере, о другом способе выражения связи между Я и обществом.

Вернемся к формулировке, которая подводит итог этому выражению в «Тотальности и бесконечном»: «Глазами другого на меня смотрит “третий”»¹. Это выражение нужно читать вместе с фразой, которая следует за ним: «...язык есть справедливость. Все происходит не так, как если бы сначала было лицо, а затем – бытие, которое оно демонстрирует или выражает, заботясь о справедливости. Богоявленность лица как лица дает начало человечности»². Можно спросить себя, почему вопрос о языке появляется здесь неожиданным образом, а главное, почему язык определяется как справедливость. Не вдаваясь в подробности сложного доказательства, надо напомнить, что для Левинаса язык, а не смысл, – это путь, позволяющий подступить к объективности мира («Объективность объекта и его означение проистекают из языка»³); он – условие всякого

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 215.

² Там же. С. 215–216.

³ Там же. С. 125.

символизма. («Не язык является модальностью символизма; всякий символизм изначально соотносится с языком»¹.) Именно в языке объективность и истина завязываются узлом. Таков и общий мир – мир жизни с другими – такой, как он регулируется правосудием. Бесконечное, которое раскрывается в лице другого, радикальным образом выходит за рамки отношений равенства. Однако нужно, чтобы была справедливость, а ведь справедливость требует сравнения. Она оценивает, сравнивает, распределяет. Она подводит человеческие существа под общую меру. Вот почему сказать, что глазами другого на меня смотрит «третий», – это, прежде всего, сказать, что перед всяким лицом я как перед всем человечеством; это также и главным образом значит сказать, что третий присутствует – всегда уже присутствует – во всяком лице. Так преодолевается апория, которая угрожала сделать невыносимой одновременность отношения к другому как к лицу и к обществу как к тотальности. Более того, если третий проступает для меня в лице другого, то равенство, которое правосудие предполагает между нами, не может быть естественным. Оно исходит не из нашей общей принадлежности к виду, оно исходит из братства, которое всякое лицо, «появляющееся из запредельности мира»², делает возможным.

В «Иначе, чем быть...» Левинас снова говорит об этом отношении к другому и к третьему, исходя из их соединения в лице. Он радикальным образом пересматривает этот вопрос, усиливая напряжение между двумя данными инстанциями, которые также являются инстанциями близости и справедливости. Третий вносит сумятицу в мое отношение к другому; он навязывает мне ответ, который требует справедливости, не просто потому, что третий смотрит на меня глазами другого, но потому что он – другой другого («Кто же они друг другу: другой и третий?»³), а я не знаю, как ответить на отношение, которое их определяет («Что они сделали друг для друга? Кто из них кому предшествует?»⁴). Я должен отказаться от близости, в том числе и по отношению к другому, произвести сравнение, принять логику системы и даже простую видимость

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 127.

² Там же. С. 217.

³ *Lévinas E. Autrement qu'être. P. 245.*

⁴ *Ibid.*

лиц. Вхождение третьего – это вхождение здравого смысла в отношение, это вмешательство принципа реальности, это *момент* «взвешивания возможностей, сравнения несравнимо-го»¹. Левинас, следовательно, не говорит просто – даже если и говорит так, – что третий предстает передо мной вместе с другим как дополнение или, скорее, как необходимое включение, и что, тем самым, в возможности его появления или в самом его появлении мне дано человеческое общество как братское сообщество. Отныне он понимает третьего как того, кто нуждается во мне в соответствии с таким требованием: «Ни в коем случае справедливость не является ослаблением одержимости, вырождением отношения “для-другого”... Справедливость остается справедливостью только в обществе, где нет разницы между близкими и далекими, но где вместе с тем невозможно обойти стороной самого близкого, где равенство всех достигается благодаря моему неравенству, благодаря преобладанию моих обязанностей над моими правами»².

Левинас поддерживает утверждение Бубера о том, что отношение к другому человеку – Я – Ты – несоизмеримо с отношением к миру – Я – Это. Между миром и другим – пропасть, пропасть бесконечного, которое раскрывает лицо другого. Дело не в том, что следовало бы пренебречь существованием мира – порядком имманентности: момент познания как отношение интенциональности в самом деле существует; и существует порядок нужды: экономика, жилище. Мир не исчез. Но если он существует, то существует все-таки на заднем плане по отношению к другому. Онтология следует за этикой. Ведь мы живем среди вещей – будь это мир природный или рукотворный – и в то же время мы живем с другими. Третий существует как личность и как мир: он/она и он/она. Что мы понимаем под «оно»? Мир, который мы должны познать и изменить? Конечно, но не только. Повидимому Левинас затушевывает тот факт, что вещи в мире не сводятся к объектам познания и средствам существования и что они также являются символами отношений. Именно в этом пункте он впадает в самую серьезную ошибку. В союзе между группами, как и во всяком межличностном отношении,

¹ *Lévinas E. Autrement qu'être. P. 246.*

² *Ibid. P. 248.*

именно материальные блага питают связь, как нам говорит церемониальный дар. Недостаточно сказать, что совершается выход за пределы зеркального отношения влюбленных «лицом-к-лицу» в зависимости от Бесконечности, которой требует лицо другого. Отношение *Я – Другой* включает в себя мир, взывает к нему и через него говорит о себе, а не через посредничество, которое в конце концов устраняется в пользу слов *Я – Ты*. Мир в большей степени присутствует в третьем как в «оно»: вещь *свидетельствует* о человеке, который берет на себя обязательство; она может представлять субъект. Такая аттестация называется символом. И именно себя мы всегда отдаем в предоставляемой вещи. Взаимная связь всегда имеет символическую структуру. Вернемся же к нашему рассмотрению, начиная с отношения *Я – Ты*, которое во всех языках выражается в разных формах.

Лица в грамматике: Я – Ты и отсутствующий. Лингвистический подход к третьему с Бенвенистом и не только

Все языки, благодаря удивительным модальностям разнообразия и тонкости, обсуждают и решают – через использование соответствующих знаков – проблему самообозначения говорящего и, тем самым, проблему обозначения участника разговора, а также всякого сущего – индивидуального или нет – внешнего для их отношения, но вовлеченного в него. Всегда и везде язык – любой язык – способен взять на себя заботу о двустороннем отношении между говорящими, так же как и о третьем элементе (о ком или о чем говорят), присутствующем в разговоре благодаря использованию всякого рода лингвистических средств, даже если о нем не говорят. Языки предоставляют полное и комплексное свидетельство о логике, лежащей в основе отношения диалога, неотделимого от общения других собеседников, где присутствуют какие-либо объекты или мир в целом, о котором можно говорить и который составляет основу и горизонт самой речи. В этом и состоит урок языка, который нам нужно суметь понять.

В разделе о глаголах все книги по грамматике описывают нам три лица в единственном и множественном числе, как

если бы речь шла о простом и единообразном распределении, как если бы статус этих грамматических сущностей был эквивалентным. Однако мы вполне можем себе представить, что, например, вопрос «Кто ты?» принадлежит к совершенно иному режиму речи, чем вопрос «Кто он?» или «Кто этот другой [там]?» С чем связана такая значительная разница? В конце концов, скажем мы, ведь не с переходом же от второго лица к третьему. Этот переход, по-видимому, незначительный, влечет за собой, однако, решающие онтологические последствия. Вопрос «Кто этот другой?» формулируется исходя из позиции всякого любопытного наблюдателя, навещающего справки, или из позиции людей, любознательных по преимуществу или по долгу службы, таких, как судья, ученый, историк, комиссар полиции – любой профессиональный сборщик опросных данных. Личность спрашивающего отодвигается на второй план перед тем, о чем он спрашивает (даже если его позиция четко обозначена указательным местоимением или прилагательным). Он держится на расстоянии от своего объекта. Его цель – получить истину, которая была бы признана и принята такими же профессионалами, способными проверить строгость процедуры исследования и получить доступ к документам, доступным любому другому сборщику данных. Этот режим объективности и верификации относится к тому, что обозначается как «третье лицо» или что некоторые грамматисты называют «не-лицо». Вопрос же «Кто ты?» может задать только «Я» («тоі»). Конечно, каждый может занять позицию «я» («je»), задающего вопрос. Но проблема в другом. С вопросом «Кто ты?» в языке совершается некоторый прорыв, при котором с необходимостью заявляет о себе *само существование* спрашивающего и того, кому предназначается вопрос. Меняется уровень и даже порядок вопроса. Этот поворот – отчетливый признак, которым обладают все языки, выражен ли он определенно или нет, и который без сомнения говорит о том, что отношение Я – Ты существует только в рамках *действия*, что это отношение взаимности и что оно связывает собеседников своего рода договором, пусть даже и неявным. Что же это за договор? Напрашивается ответ: это договор, касающийся самого факта существования собеседников в качестве неразрывно связанных друг с другом,

но связанных как отдельные и разделяемые существа. Я есть, следовательно, ты есть, но ты – не Я. Мы вместе только благодаря решению о *союзе*, включенном в отношение Я – Ты. И сразу же это «лицом-к-лицу» влечет за собой нечто большее: другой, внешний по отношению к нам двоим, тоже *есть*. Какой другой? Не только все те, кто не есть ни Ты, ни Я, но также и все то, что не есть «мы», и посреди чего мы существуем. Мы существуем один для другого только потому, что мы являемся таковыми благодаря другому, внешнему по отношению к нам, или, скорее, благодаря другому, который присутствует *между* нами: другой человек, который смотрит на нас или вмешивается в наши разговоры, и другая вещь, на которую смотрим мы, которую мы производим или которой мы обмениваемся. Более того, мы должны признать, что не имеем прямого доступа друг к другу, но можем двояко *характеризовать* нашу взаимную вовлеченность: прежде всего, утверждая ее перед третьим действующим лицом, которое может быть свидетелем, а затем через посредство тех третьих вещей, которые мы взаимно представляем друг другу в жесте единения, в качестве залога самого нашего существования.

Чему учит нас язык на этот счет? С детства, то есть с того времени, как мы научились спрягать глаголы, нам кажется само собой разумеющимся, что во всяком языке существует три типа грамматических лиц: «я» – первое, «ты» – второе и «он/она», «некто» – третье. Мы думаем также, что их распределение относительно универсально, несмотря на разнообразие обстоятельств их употребления и на множественность языков. Поэтому мы с удивлением узнаем от лингвистов, что это деление на три части иллюзорно, что только два первых лица («я» и «ты» по стандартной классификации) заслуживают этого названия и что то, что обычно подводится – по крайней мере, у нас, жителей Запада – под категорию «третье лицо», на самом деле не является одним лицом. По-видимому, самая точная интуиция на этот счет принадлежит арабским грамматистам, которые для обозначения первого лица («я») выбрали выражение «тот, кто говорит», для второго – «тот, к кому обращаются», а для третьего – «тот, кто отсутствует»: положение этого последнего не принадлежит тому же самому плану, что и положение двух других. Именно это подчерки-

вает Эмиль Бенвенист в многочисленных статьях¹, которые составили целую эпоху и которые в данном случае могут привести нас к пониманию лингвистической укорененности отношения взаимности.

Чтобы лучше понять смысл этого распределения, можно попытаться выделить, с одной стороны, онтологический статус грамматических субъектов, а с другой – их реляционный, или социальный, статус.

Онтологический статус. Бенвенист отмечает, что в западной традиции – без сомнения, по причинам, связанным с метафизическим учением, концепцией, установившейся со времен греков, – распространено смешение между грамматическим субъектом и лицом. Из этого следует повышение значения «третьего лица» грамматистами, в основе которого лежала связь между первыми двумя лицами, а эта связь нерелевантна.

Рассмотрим сначала пару «я – ты». «Я» может сказать только *действительно говорящий*: оно отсылает к лицу, которое говорит в момент, когда оно говорит (происходит ли это в обычной жизни, в официальном сообщении или в художественном тексте). Здесь «я» самореференциально: «я» – это непосредственное утверждение и свидетельство о существовании. Это также свидетельство о субъективности, которое указывает на позицию высказывания этого лица как уникального. Это я говорю или действую и никто другой: форма «я» с языковой точки зрения «существует только в том акте речи, в котором она высказывается»², – пишет Бенвенист и добавляет: «“Я” – это индивид, который производит данный речевой акт, содержащий акт производства языковой формы “я”»³. Другими словами: в «я» происходит совпадение между высказыванием и существованием. Это справедливо также для «ты», которое симметрично определяется «как индивид,

¹ Benveniste É. Structure des relations de personne dans le verbe (1946). Работа впоследствии была включена в сборник: Benveniste É. Problèmes de linguistique générale. Paris: Gallimard, 1966. P. 225–226. Это размышление было продолжено в работе: Benveniste É. La nature des pronoms (1956), а также в: Benveniste É. De la subjectivité dans le langage (1963). Обе работы были включены в тот же сборник, главы соответственно XX и XXI (В русском переводе см.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. Гл. XX, XXII, XXIII).

² Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 286.

³ Там же.

к которому обращаются в данном речевом акте, содержащем акт производства языковой формы «ты»¹. Я обращаюсь именно к тебе и ни к кому другому. Более того, отношение Я – Ты таково, что «ты», к которому я обращаюсь, – это также «я», для которого я есть «ты». Ведь даже если отношение Я – Ты есть непосредственная связь, проецирующая «я» на «ты», оно влечет за собой принципиальную *обратимость* «ты» в «я» для лица, с которым я говорю и которое, по определению, может мне ответить. Другими словами, *грамматическим лицом* называют «кого-то» – и только «кого-то», – кто признан способным на это заявление и на этот ответ. «Я» и «ты» могут существовать только в *акте* высказывания. Отсюда происходят различные пространственно-временные дейктики, связанные с этими местоимениями: «здесь», «сейчас», «сегодня», «завтра», – которые относятся к речевому акту (*speech act*), тогда как в форме «третьего лица» мы скажем: «в том же месте», «в тот же момент», «днем раньше», «на следующий день». «Я» и «ты» принадлежат исключительно *настоящему* речевого акта, и именно это для лингвиста придает им статус *лиц*. Только таким путем лингвистический анализ приводит к прагматике, то есть к анализу актов (*pragmata*) речи.

Однако не таков случай с «он/она», что тоже представляет собой грамматический субъект, но не «третье лицо». Лицо полагает только самореференциальное постулирование существования, предполагаемого в акте высказывания. «Он/она» – это грамматический субъект, у которого *позиция третьего* обозначает не только кого угодно, отсутствующего в отношении Я – Ты, но также и не обязательно человеческое существо – животных или неодушевленные предметы. Это отчетливо проявляется в большом количестве языков, объясняет Бенвенист, благодаря присутствию или отсутствию окончаний, как это происходит, например, в английском языке, где такое окончание есть (*I do, you do, no he/she does*). Речь идет не о какой-то деперсонализации, а просто о позитивном знаке того, что с точки зрения грамматики не является лицом. Мы имеем дело с процессом, в котором может быть или не быть отмечено присутствие действующего лица. Так, в латинском языке «*volat avis*» должно переводиться не как «птица летает»,

¹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 287.

а буквально: «оно летает, птица». Бенвенист отмечает, что эта третья форма может наложить отпечаток на все, что не есть «я» и даже оказывать воздействие на «ты» и придавать этому последнему деперсонализированное значение, выходящее за рамки пары Я – Ты, как это бывает, когда употребление «ты» оказывается эквивалентным безличному предложению; так происходит во всех обобщающих предложениях типа «Хочешь мира – готовься к войне» или «За копейку коня не купишь». Эта форма «ты» в значении безличного предложения существует во многих языках и может быть обратима: «Как дела?»* в значении «Как Вы поживаете?» Все эти случаи указывают на то, что аллокутивное положение «ты» подвержено перемещениям, невозможным для первого лица, функция укоренения которого не поддается никаким риторическим манипуляциям.

Реляционный статус: субъективность и полярность. Эти указания позволяют лучше очертить специфику отношения Я – Ты и выявить характер референции, или, скажем, позиции, точки зрения «я». Это последнее всегда указывает на говорящего, а «ты» – на того, к кому обращена речь. Таково «ты», и оно является таким только для «я», которое постоянно обозначает и утверждает свою *позицию субъективности* по преимуществу и потому – свое преимущество перед «ты». Бенвенист резюмирует это так: «Можно, таким образом, определить “ты” как лицо несубъективное по отношению к лицу субъективному, которое представлено в “я”, и эти оба “лица” вместе противопоставляются форме “не-лица” (= “он”）」¹. С этой точки зрения интересны формы множественного числа: «мы» образуется не путем сложения множества «я», продолжает Бенвенист, а посредством «я расширенного» (которое называют также «я сложным»), то есть говорящий занимает позицию субъективности для группы лиц, и это описывается инклюзивной категорией «Я + вы» или эксклюзивной категорией «Я + они». До нас доходит эхо этого «я расширенного» в «мы», отражающем величие князей и принцев или достоинство автора, или, реже, в «мы» сообщества лиц, образующего уникальную общность, как в знаменитом «We the people» Декларации независимости

* По-французски это выглядит как «Comment va-t-on?» – выражение, содержащее безличное местоимение «он» (Прим. пер.)

¹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 266.

Соединенных Штатов Америки (если иметь в виду или остановиться на том, что слово «people» – «народ» употребляется только как слово множественного числа). По той же логике «ты» превращается в вежливое «Вы» (до такой степени, что в английском языке эта форма заменила «thou», «ты», исчезнувшее из современного употребления).

Однако следует углубить природу пары «я – ты» и уточнить ее уникальный реляционный статус. Ведь если сказать «я» – это акт, с необходимостью влекущий за собой «ты» как того, кому адресована речь, это значит, что «я – ты» образует неделимое целое, которое Бенвенист определяет как зависящее от основополагающей *полярности*, как условие всякого процесса коммуникации: «Полярность эта к тому же весьма своеобразна, она представляет собой особый тип противопоставления, не имеющий аналога нигде вне языка»¹. Тем не менее она не является ни равенством, ни симметрией, поскольку «я» остается точкой зрения, которая определяет позицию «ты». Эти два лица полностью взаимосвязаны, «ты» неизбежно превращается в «я» при ответе, который взамен превращает начальное «я» в «ты». Так что сказать «я» – значит сразу допустить это перевертывание субъективности: «Осознание себя возможно только в противопоставлении, Я могу употребить “я” только при обращении к кому-то, кто в моем обращении предстанет как “ты”. Подобное диалогическое условие и определяет “лицо”, ибо оно предполагает такой обратимый процесс, когда “я” становлюсь “ты” в речи кого-то, кто в свою очередь обозначает себя как “я”»². Добавим, что всякая взаимность с большой вероятностью предполагает реплику, чередование позиций выражения или действия, последовательность которого непредсказуема, и тем самым открытую временность, что означает свободу собеседников. Это позволяет лучше понять Бенвениста, когда он утверждает, что в акте высказывания именно полнота языка как системы принимается говорящим и оказывается *субъективированной как слово*, обращаемое к тому, кому оно предназначено: «Язык устроен таким образом, что позволяет каждому говорящему,

¹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 294.

² Там же.

когда тот обозначает себя как “я”, как бы присваивать себе язык целиком»¹.

Отсутствующий, третий, другие. Эти исследования Бенвениста имеют большую ценность и сохраняют все свое значение. Однако они странным образом оставляют в тени это «третье лицо», которое на самом-то деле не одно. Ясно, что теоретическое устремление автора целиком направлено на построение лингвистики речи. Его интерес концентрируется вокруг механизмов преобразования системы языка в акте говорящего субъекта, вокруг того, что в высказывании запускает процесс речи. Без этой инстанции субъективности язык просто не был бы возможным: «Язык без выражения лица немислим»². С этим нельзя не согласиться. Но нужно сразу же добавить, что эта изначальная субъективная позиция, неотделимая от ее полярности по отношению к «ты», точно так же, хотя и в другом смысле, неотделима от позиции третьего: его или ее, этого («он»), которым можно обозначить действующее лицо: «он выглядит счастливым» или состояние: «кажется, что...»). Конечно, никакое местоимение, обозначающее третье лицо, не является рефлексивным или самореферентным. Местоимения прежде всего служат для замены различных элементов высказывания. Им не хватает признаков высказывания, присущих речи. Но, если говорить точно, они обеспечивают совершенно другую существенную функцию, которая состоит в том, чтобы предоставлять такие признаки языка, как запас слов, сочетаемость и объективный процесс образования фраз. По-видимому, Бенвенист признает за ними только служебную функцию, право на существование которой остается весьма ограниченным и должно исчезнуть перед субъективной инстанцией. Это пренебрежение удивительно и часто заметно. Важно, наоборот, понять, что этот как бы исключенный третий, должен быть восстановлен в своих правах. Это совершенно явно показывают выражения позиции «я», высказывания и актов языка, которые осуществляют глаголы, называемые *перформативными*.

¹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 296.

² Там же. С. 295.

Такая особая форма высказывания сначала была описана Дж.Л. Остином¹, а затем снова исследована Дж. Сёрлом² и многими другими³. Речь идет о высказываниях от первого лица, касающихся только тех глаголов, для которых факт говорения выполняет обозначаемую ими функцию. Таковы, например, выражения: «Я клянусь в этом», «Я это обещаю» или «Я принимаю на себя ответственность за...» Здесь во всей полноте проявляется функция «я», которая состоит в свидетельствовании о том, что он и есть говорящий. *Свидетельствовать* – означает выступать вперед в качестве свидетельствующего о самом себе, в качестве того, кто здесь и сейчас вовлечен в то, о чем говорит, и при помощи того, что говорит. Вовлечен перед лицом кого? Прежде всего и необходимым образом перед «ты», участвующим в связанном с ним разговоре, будь это индивид или группа, которым предназначены произносимые слова. Но только ли? На этой стадии возникает вопрос о третьем, которого Бенвенист касается лишь косвенно. Нам же он представляется центральным.

В самом деле, в акте речи, связанном с некоторыми формулировками, «я» принимает на себя ответственность не только *по отношению* к «ты», но также и *по отношению* к другим, свидетелям клятвы или обещания, в соответствии со специфической инстанцией – инстанцией третьего, которого следует понимать одновременно и как публику, и как голос объективного мира. В актах речи грамматическая связь выходит за собственные рамки, становясь связью социальной и связью с миром. В приводимых примерах Бенвенист уделяет мало внимания условиям социальной действенности языковых актов. Остин же (в шестом очерке своей работы) дал четкое разъяснение того, что такой акт непременно предполагает особый статус говорящего и того, кому предназначена речь, а также публики, перед которой, прямо или косвенно, происходит вовлечение. Следовало бы добавить – и этот аспект остался

¹ См.: *Austin J.L. Quand dire c'est faire / trad. par G. Lane. Paris: Seuil, 1970 (Austin J.L. How to do Things with Words. Oxford: Clarendon, 1962).*

² См.: *Searle J. Les Actes de langage / trad. par H. Pauchard. Paris: Hermann, 1972; reed. 2009 (Searle J. Speech Acts. An Essay on Philosophy of Language. L.: Cambridge University Press, 1969).*

³ См.: *Recanati F. Les Énoncés performatifs. Paris: Minuit, 1981; Ducrot O. Dire et ne pas dire. 2^e éd. Paris: Hermann, 1980.*

незамеченным, – что объект (или мотив) этого вовлечения также должен быть легитимным. Короче, говорящий должен занимать правильную позицию, чтобы приносить клятву, его партнер должен иметь основания быть затронутым этой клятвой (в качестве того, кто непосредственно получает от этого пользу или в качестве представителя какой-либо организации), а публика – быть сообществом, заинтересованным во взаимодействии партнеров (брак, судебный процесс, военные действия, контракт). Наконец, нужно еще, чтобы цель – по какому поводу складывается взаимодействие – была приемлемой и чтобы ее значение было общепризнанным (невозможно было бы торжественно и законным образом обещать не быть рассеянным, но можно взять на себя обязательство произвести определенную выплату в установленное время и в установленном месте). Таким образом, становится ясно, что перформативные глаголы, в которых позиция субъективности получает свое наибольшее выражение и исключительный характер – это именно то, что сильнее всего мобилизует третий элемент – свидетелей (сообщество «они») и тему, или предмет («это») вовлечения «Я».

В этом акте языка институциональная связь (которую можно назвать политической в смысле *politeia*) ярко проявляется в том, что пара «я – ты» (или «мы – вы») предстает как *договор*; язык проявляет здесь свою коллективную структуру, а общество – свою природу скрытой договоренности, союза, заключенного между субъектами, способными делать выбор. В этом смысле «We the people» – формулировка еще и парадигматическая. Перформативные высказывания ведут нас к полю опыта, где речевой акт и социальное действие смешиваются. Но за пределами собрания свидетелей, способных подтвердить принятый договор, взаимную вовлеченность, обнаруживается лежащий в основе всякой связи общения одновременно невидимый, но всегда присутствующий фундамент реальности, который существует до нее: сам мир, присутствующий в качестве третьего при вовлеченности собеседников, удостоверяемый в самих их телах, в голосе, в их существовании; укорененность, предшествующая любой речи, любому обмену, которая сразу же демонстрирует «здесь» из выражения «здесь есть». За рамками грамматических лиц и не-лиц нам теперь нужно исследовать именно эту фигуру Третьего.

О безличном третьем I. Институция, закон, символизм

Благодаря лингвистическому подходу Бенвениста и других для нас становится очевидным существование третьего элемента в грамматической форме не-лица, или, говоря более открыто, в форме отсутствующего, в отношении «я – ты». Этот *отсутствующий* тем не менее является активным субъектом глагола, и как существо социальное он остается персональным третьим. Зато этот третий элемент четко проявляется в своей безличной реальности через такие признаки, как различные дейктики (или указательные местоимения и прилагательные), которые обозначают сферу референции разговора. Однако было бы недостаточным предположить, что его существование неопределенно. Здесь речь идет не просто о мире вообще или об уже существующих социальных рамках. Мир этот опережает нас и навязывает себя в языке, правилами которого мы пользуемся. Именно этот аспект установленного порядка служит посредником для наших межличностных отношений, мы принадлежим ему сразу же, как только произносим какое-либо слово, которое нам следует как можно лучше понимать.

Всякое отношение общения устанавливается и развивается в стихии языка; она предшествует нам и ведет нас к любому отношению «лицом-к-лицу», пусть даже безмолвному. За пределами языка мы не видим друг друга, не можем встретиться друг с другом; мы встречаемся только в языке. Он в нас так же, как и мы в нем. Мы – существа говорящие в своей самой непосредственной и осязаемой жизни и остаемся ими. Не потому, что мы нуждаемся в словах, чтобы чувствовать или узнавать друг друга, а потому, что сила языка, различающая нас и распоряжающаяся нами, сформировала нас уже в самом нашем чувственном бытии. В этом плане мы сразу же пребываем в институции, то есть в сфере упорядочивающего действия знаков, которая является условием нашей способности к общению и взаимопониманию посредством этих знаков. Попытаемся в этом плане последовать за доказательством, которое предлагает Эдмон Ортиг в работе «Речь и символ»¹.

¹ См.: *Ortigue E. Le Discours et le Symbole.*

Интерес к этой работе имеет целью выявление собственно символического уровня в строении всякого языка. Начиная с Соссюра, установление различия между означающим и означаемым в знаке составляет часть канонического знания в лингвистике. Точнее, знак состоит из двух нераздельных *порядков отношений*: чувственно воспринимаемых и интеллигибельных. Именно эти порядки, в смысле артикулированных целостностей, позволяют распознать и понять слово; его значение не может быть изолировано. С другой стороны, связь между знаком и вещью (материальной или нематериальной), знаком которой он выступает, не является необходимой (одно и то же можно сказать с помощью разных синонимов и на разных языках). Это то, что со времен Соссюра называют «произвольностью знака». Эту формулировку часто неправильно понимают. Лучше было бы говорить о ее случайном характере (немотивированном, как это предлагает Бенвенист) или, еще лучше, о ее конвенциональном измерении при условии, что «конвенция» будет понята не как сознательное решение разговаривающих, принятое ради удобства общения, а как неявный договор, система правил, свойственных языку как таковому. Эти правила сами опираются на сеть различий, как те, что позволяют фонологически распознавать слова. Соссюр сравнивает их значения с достоинствами монет, горизонтально равных разным величинам одного уровня (или другим монетам), а вертикально – обмениваемым на разные блага. Ортиг называет эту систему различий символической в буквальном смысле слова «symbolon», означавшего осколок горшка, который, по античным традициям, участники договора разбивают надвое, и каждый хранит свою половину, в точности соответствующую другой, что и может в будущем стать свидетельством заключенного договора. В некотором смысле всякий символизм представляет собой такой договор. Всякое расположение, определяя различия – как различия фонем для говорящих на одном языке – и устанавливая порядок, признаваемый данной группой, одновременно является и символической формой, и инструментом, и залогом соглашения. Отсюда и следует это определение: «Символы – это отличительные значения, противопоставляемые друг другу, возможности показательного сочетания которых свидетельствуют о правилах обмена или взаимных обязательствах: твой

закон будет моим законом»¹. Автор расширяет это определение следующим образом.

В общем плане символы представляют собой материалы, из которых строится конвенция языка, общественный договор, залог взаимного признания свобод. Символы – это образующие элементы языка, рассматриваемые одни через другие в том виде, как они составляют систему коммуникации или союз, закон взаимоотношений между субъектами. В то время как знак представляет собой соединение означающего и означаемого, символ – это оператор связи между одним означающим и другими означающими. В то время как знак предлагает означаемое другого порядка, нежели означающее, символ принадлежит к порядку значений означающих, который сам предполагается в своем радикальном отличии по отношению ко всей данной реальности².

В этом определении знаменательно то, что оно так же справедливо для чисто формальных символов (символов логики или математики), как и для традиционных, прежде всего для элементов языка, входящих в эту категорию, а именно, означающих: «Всякий знак необходимо образован из символов в том смысле, что для того чтобы стать определенным знаком, отсылающим нас к чему-то не-лингвистическому, он должен сначала принадлежать к системе языка, обладать внутрилингвистическим значением, таким, чтобы каждый элемент можно было противопоставлять другим и комбинировать их согласно правилам»³. Вот почему, добавляет Ортиг, значения, о которых говорит Соссюр, должны быть поняты как символы. Итак: «Фонема – это символ... Мы будем называть символами образующие элементы языка, поскольку они являются конститутивными для лингвистической конвенции, то есть для возможности разговаривать с...»⁴ Признание этого символического аспекта, внутренне присущего лингвистическому знаку, предполагает три ряда соображений.

Прежде всего можно утверждать, что этот внутренний для языка символический уровень, образующий язык как систему и касающийся того, что в самом языке может быть описано как распределение общих значений, – это также то,

¹ *Ortigue E. Le Discours et le Symbole. P. 60–61.*

² *Ibid. P. 61.*

³ *Ibid. P. 63.*

⁴ *Ibid. P. 64.*

что делает язык *конвенцией*. Конвенцией, разумеется, неявной, но тем не менее реальной, поскольку она позволяет всем говорящим распознавать произнесенные слова, улавливать их сочетания и верно применять правила выражения, необходимые для образования фраз. Этот символический уровень сам по себе не имеет смысла; он является условием возникновения и устойчивости всякого смысла, а также возможности связывать фразы в речь. Он конституирует расположение различий, образующих порядок; этот порядок проявляет себя, или, иначе говоря: «Знак выражает, символ же удостоверяет, и удостоверяет постоянно структуру языка как таковую»¹. Символ – это прежде всего оператор², и его собственная функция состоит в том, чтобы делать форму и смысл неразделимыми. Это именно та способность, которая дает ему власть создавать конвенцию в самом полном смысле слова: организованную совокупность элементов, позволяющую членам группы не только быть в согласии относительно сказанного, но и обоюдно признавать друг друга. Это установление порядка, этот залог согласия, на фонетическом уровне происходит спонтанно. Оно усложняется при употреблении грамматических правил и образовании речи. Оно создает между говорящими систему лингвистической дифференциации и среду публичного обмена, которая лежит в основе их речи. Оно является их законом. Как общая почва и одновременно совокупность норм, оно всегда на месте – основной закон, предшествующий нашим словам и делающий их сразу и произносимыми, и узнаваемыми. Не больше, но и не меньше. В этом смысле оно составляет третий элемент любого словесного общения и делает его возможным.

Этот символический уровень конституирует также – и это второй пункт – механизм *общения*. Размещая различные элементы, он образует внутренний код языка, которым обусловлена возможность «говорить с...», это предварительное условие возможности «говорить о...». Структура «говoreния-с» служит основой структуры «говoreния-о».

¹ *Ortigue E. Le Discours et le Symbole. P. 65.*

² Как это объясняет Спербер, «символизм, понятый таким образом, – это не средство кодирования информации, а средство ее организации» (*Sperber D. Le Symbolism en general. Paris: Hermann, 1974. P. 82.*) И поэтому «символические феномены не являются знаками. Они не привязаны к своей интерпретации в структуре кода. Их интерпретация не является значением» (*Ibid. P. 97.*)

Но две инстанции действуют взаимосвязанно: диалог между собеседниками немислим иначе как с помощью того в языке, что им предшествует, что их побуждает к общению и что определяет их позиции как собеседников.

Наконец, эта символическая структура, внутренняя для языка, делает возможным возвращение от Я к «я», то есть – *рефлексивность*, возвращение, которое речь может совершить, обозначая то, что она высказывает. Это происходит потому, что на уровне означающих вопрос о смысле – действуют формы – ставится только на уровне фразы (и, таким образом, потенциально на уровне речи); смысл может возникнуть как нечто отличное от формы. Без этой формальной дифференциации, внутренней для знака, высказывание от первого лица не было бы возможным. Следовательно, в речи существует третий элемент, который привносит язык как семиотическая система. Этот элемент – условие возможности речи как инстанция субъективности и семантический процесс.

Подход к языку как к системе символов, предложенный Ортигом, позволяет нам вернуться к триаде Пирса, с которой мы уже дважды сталкивались (главы II и VII). По правде говоря, в одной формулировке американского логика есть элемент, который требует уточнения. По сравнению с диадой, местом причинного отношения между двумя логическими субъектами (Каин убивает Авеля), триада раскрывает отношение между тремя логическими субъектами (*A* дает *B* <некому> *C*), которое образует нерушимое единство: даритель предполагает существование того, кому предназначен дар, и подаренную вещь. Мы имеем дело с внутренним отношением (как преподаватель предполагает обучающегося и то, чему обучают; список можно продолжить). В этом первом случае существует закон необходимого отношения между терминами, то есть в смысле, аналогичном тому, какой, по нашим понятиям, существует в мире природы, где отношение предсказуемо: невозможно употреблять один термин без двух других. Однако в некоторых формулировках Пирс говорит не «согласно некоторому закону», а «согласно <этому> закону»¹. И добавляет: благодаря передаче объекта *B* <некому> *C* последний становится законным обладателем *B*. Здесь явно речь идет о гражданском законе. Этот позитивный закон пред-

¹ Peirse C.S. Écrits sur le signe. P. 28.

шествует отношению партнеров и делает возможным их обмен, придавая ему некоторый статус; но, кроме того, он обеспечивает персональное различие и, следовательно, онтологическую разницу между *A* и *C*: вещь *B* в самом деле сменила хозяина. Таким образом, в случае триады мы имеем ссылку на закон в двойном смысле этого термина (о чем напоминает Монтескье). Она передает природу вещей и является выражением соглашений, устанавливаемых людьми. Отношение между действующими субъектами предстает и даже становится возможным только в этом порядке закона, а закон всякий раз предполагается и снова приводится в действие. Более того, тот факт, что мы говорим о триаде, имея в виду отношение типа «*A* дает *B* <некоему> *C*», ведет к тому, чтобы приписать трем терминам, рассматриваемым как логические субъекты, сопоставимый статус. Каждый термин некоторым образом занимает позицию третьего в отношении двух других, хотя и очевидно, что только действующие лица располагают направленностью своих устремлений.

Эта концепция триады значительно отличается от той, что предлагает Зиммель. Для последнего, как и для всех социологических теорий (как например, теория Гофмана¹, третий – это другое действующее лицо. Современные исследования форм совместного внимания и сотрудничества в рамках треугольника демонстрируют перспективность этой фигуры действующего третьего². Обратимся к случаю персонального третьего. Анализ местоимений у Бенвениста и символических значений у Ортега позволили нам выявить безличное третье и определить его важность. Надо ли, тем не менее, разделять эти две категории третьего? Мыслима ли одна без другой? Не существует ли ситуаций, в которые эти две модели входят одновременно и очевидным образом? Возможно, как раз таким и является случай с процедурами брачного союза традиционных обществ.

¹ См.: *Goffman E. Encounters.*

² По этому вопросу читатель найдет превосходное исследование в работе: *Conein B. Les Sens sociaux. Chap. IX. Coordination de l'attention et genèse des groupes sociaux.* Paris: Economica, 2005. Автор учитывает наблюдение этих явлений не только у человеческих существ, но и у разных типов приматов и выявляет богатство этологических исследований в этой сфере. Точнее, третий с таким же успехом может быть элементом окружающей среды, объектом совместного внимания, как и третий – действующее лицо, по поводу которого двое других обмениваются своими взглядами.

Случай матримониального союза

Вне всякого сомнения, именно Леви-Строс придал вопросу о союзе тот широкий смысл, который он с тех пор принял в теориях родства. Пересмотр природы экзогамных отношений позволил ему прояснить то, что составляет их центральный механизм: запрет инцеста. Развитию этих исследований, начатых работой «Элементарные структуры родства», предшествовал вопрос о преемственной родственной связи, преобладавший в дискуссиях, особенно в англоязычной антропологии. Так, один из ее наиболее выдающихся представителей, А.Р. Рэдклифф-Браун, утверждал, что, на его взгляд, элементарная структура родства состоит из мужа, его супруги и детей, рожденных от этого союза. Такая модель, основанная на биологическом факте деторождения, по его мнению, соответствовала здравому смыслу. Леви-Строс ставит эту очевидность под вопрос прежде всего потому, что она не позволяет учитывать ни везде соблюдаемые правила экзогамии, ни везде налагаемый запрет инцеста. Леви-Строс решительно показывает, что это запрещение является прежде всего не негативным требованием, касающимся сексуальности как таковой, а позитивным требованием взаимности, которое, обязывая отца отказываться от своей дочери или брата – от своей сестры, гарантирует, что женщины из его собственной группы в качестве жен будут предоставлены в распоряжение союзной группы, а последняя взамен сделает то же самое. Это означает следующее: всякий брак есть прежде всего союз двух групп (кланов, родов, половинок племени и т.д.) через жену, которую уступили в одной группе и приняли в другой. Жена оказывается здесь в позиции третьего, такой же, как позиция *B* в триаде Пирса (*A* уступает *B* <некому> *C*). Конечно, жена – человек; тем не менее ее позиция идентична позиции всякого сущего или всякого блага, с помощью которого устанавливается отношение между двумя агентами. Впрочем, чтобы объяснить необходимые признаки отношения взаимности, служащего основанием для запрещения инцеста и одновременно порождающего экзогамные обмены¹,

¹ Некоторые недавние исследования, например исследование Лорана Барри (См.: *Barry L. La Parenté*. Paris: Gallimard. «Folio Essais», 2008), стремятся показать, что, если запрещение инцеста – действительно универсальный феномен, то его право на существование коренится не только в требовании взаимности,

Леви-Строс прибегает именно к модели ритуального дара, проанализированной Моссом. Точнее, брачный союз – это исходная и наиболее успешная форма отношений дара, поскольку она конституирует договор между двумя группами. Поэтому Леви-Строс и мог написать, что в данной процедуре женщина – это «самый дорогой подарок, какой только можно получить в форме взаимного обмена дарами»¹. Элементарная структура родства, следовательно, никоим образом не является биологической нуклеарной семьей Рэдклифа-Брауна. Она определяется как *соответствующий закону обмен* между группой *A* и группой *C*, совершающийся посредством передачи в группу *C* супруги *B*, и Леви-Строс говорит об этом так: «Действительно, элементарную ячейку структуры системы родства, атом системы родства, если можно так сказать, составляют муж, жена, ребенок и *представитель группы, из которой первый получил вторую*. Повсеместный запрет инцеста не позволяет нам образовывать элемент родства, состоящий только из единокровной семьи; он составляется обязательно на основе союза двух семей или единокровных групп»². Таким образом, здесь мы имеем дело с двойной логикой: институциональной и прагматической. Прежде всего, в перспективе системы супруга представляет собой объект, по поводу которого заключается союз, она выступает как его символ, как третий элемент, которым обмениваются две группы. С этой точки зрения, супруга лично занимает безличную позицию. Но посмотрим на союз с другой точки зрения – с точки зрения супругов. Для них как для индивидуальных акторов безличным оказывается союз; он становится возможным благодаря третьему, посреднику, который и есть тот, кто дает супругу. Часто им оказывается брат супруги, который впоследствии станет дядей с материнской стороны для ребенка, родившегося у этой пары. А теперь

поскольку во многих популяциях, как в обществах бедуинов, предпочтителен брак именно с дочерью дяди со стороны отца, то есть с двоюродной сестрой. Создается впечатление, что это запрещение прежде всего связано с тем, что касается матери и ее кровных родственников, а не отца и родственников с его стороны. Соответственно, дочь дяди со стороны отца – супруга возможная и даже желательная (в то время как такой союз рассматривается в качестве откровенно инцестуозного в большинстве других систем родства).

¹ Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. P. 77.

² Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 78 (курсив М. Энаффа).

можно еще раз сменить точку зрения: к отношениям между взрослыми, включенными в союз благодаря посредничеству третьего, того, кто передал супругу, добавляется другая триада, треугольник отношения, устанавливающегося между ребенком и его родителями или каждым из них и его дядей с материнской стороны. Можно себе представить, что установка на доверие или на соблюдение дистанции зависит от положения в системе отношений. Они не менее индивидуальны и разнообразны, чем особенности характеров и личные качества действующих лиц. Вместе с атомом родства мы попадаем одновременно и в рамки триады по Пирсу, и в треугольник отношений по Зиммелю.

Таким образом, принимаем ли мы позицию институций и ограничений системы или точку зрения действующих лиц, мы приходим к выводу, что чисто двустороннее отношение может быть только абстракцией, существующей в рамках теории, далекой от своего объекта. Третий элемент, который можно понять сразу и как порядок норм, и как позицию партнера, всегда уже присутствует в любом отношении «лицом-к-лицу». Однако следует расширить реальную сферу безличного третьего: это не только институциональный механизм и неявный порядок правил; он также образован из всего того, что постоянно вторгается в сферу рассматриваемых отношений, из всего того, что с необходимостью заставляет участвовать в обмене вещь, принадлежащую внешнему миру, и мир в целом, даже если это отношение представляется прежде всего отношением «лицом-к-лицу» партнеров.

О безличном третьем II. Вещь, обмен, мир

Каким образом вещи, принадлежащие внешнему миру, включаются в отношения между людьми? Каков их статус? Выполняют ли они функцию посредничества? Могут ли они представлять тех, кто их дарит или обменивается ими? Могут ли они оставаться безразличными? Вещи, которые находятся в обращении (подарки, товары), и вещи, которые мы рассматриваем прежде всего как объекты знания или созерцания – занимают ли они сопоставимую позицию третьего?

Блага, предлагаемые взамен невесты

Вернемся к случаю брачного союза. Он может быть осуществлен в простой и непосредственной форме: одна группа уступает невесту; другая – одновременно или немного позже – уступает невесту взамен. Такова формула обмена, называемого «ограниченным». Схема обмена, называемого «расширенным», – совершенно иная. Вместо того чтобы иметь дело с двумя экзогамными группами, мы имеем дело с множеством таких групп с каждой стороны. Группа мужа поставляет множество ценных благ в ответ на подаренную супругу (в зависимости от конкретных обществ речь может идти о головах скота, об изготовленных изделиях, парадном оружии, украшениях, драгоценностях или одежде). Эти ценные блага являются залогом, предоставляемым поставщику супруги, чья функция сводится к следующему: позднее он сможет, в свою очередь, с теми же самыми благами, иметь доступ к супруге в одной из экзогамных групп своего общества. Эти блага (которые часто ошибочно определяли как выкуп) имеют совершенно особый статус: они представляют одновременно отданную сестру и будущую супругу; они их замещают и потому окружены запретами, которые выводят их за пределы круга товаров или любого обычного потребления. Как залог будущей супруги они служат обещанием жизни и материализуют присутствие союзной группы. Прекрасный пример дает нам Леви-Строс по поводу Тонга, людей из народа банту в Южной Африке. Муж (Эго) и супруга брата его жены по имени Большая Монконвана поддерживают крайне почтительные, даже натянутые отношения. Учитывая это, наблюдатели выдвинули несколько разных гипотез, и среди них такая, которая рассматривает этот персонаж как предполагаемую свекровь. Проще говоря, мы имеем дело с логикой взаимности. Эта супруга брата жены досталась ему в обмен на подарки, полученные от Эго – несколько голов (lot) скота, называемых «лобола» и окруженных запретами; так что она в результате становится идентичной сестре Эго. Соответственно для этого последнего все происходит так, как если бы он получил свою собственную супругу в качестве ответного дара за свою символическую сестру – Большую

Монконвану. Она же, говорят туземцы, отныне «из его плоти и крови». Вот почему для Эго она входит в сферу запрета на инцест, как туда равным образом входят продукты «лобола» (молоко и мясо).

Этот пример особенно последовательно показывает нам отношение партнеров по дару к обмениваемым вещам; они никогда не являются просто вещами. Конечно, их можно назвать символами, но только при условии понимания в самом сильном смысле. Они приравниваются к будущей супруге. Они являются залогом партнерства в том смысле, что несут в себе само его существование, его Я. Они выступают его свидетельством и, более того, в свое время замещают его. Они обеспечивают непрерывность между человеческим миром и миром вообще.

В пространстве дара эти блага являются гарантами связи. Поэтому не стоит удивляться той главной роли, которая принадлежит им в другой форме соревновательного обмена – той, которая регулируется процедурами компенсации в защитительном правосудии. Множество этнографических исследований позволили нам лучше понять, как осуществляется правосудие в традиционных обществах, особенно в тех, где нет центральной власти, объединяющей под своим началом племена или другие группы родства¹. В случае тяжкого оскорбления должна быть предоставлена компенсация. В случае убийства справедливость может быть обеспечена посредством эквивалентного лишения жизни в группе убийцы. Примечательно, однако, что большинство обществ выработало другие формы компенсации. Например, предоставление группе жертвы супруги, что позволило бы родиться ребенку, который считался бы заменой погибшего. Зачастую количество благ, идентичных тем, которые были подарены в связи с заключением браков, могло быть подарено в возмещение ущерба (что еще раз демонстрирует параллелизм между практикой обмена дарами и возмещением ущерба). Эти блага, следовательно, могут пригодиться для жизни; так происходит и тогда, когда речь идет об обеспечении обновления группы с помощью брачного союза и о поддержании равновесия между утраченной жизнью и жизнью, возвращенной процедурами правосудия.

¹ См. выше, глава IV по поводу негативной взаимности.

Вот здесь и появляется монетарная система, компенсация теперь начинает выражаться в денежных единицах, находящихся в обращении. Между древними символическими благами и звонкой монетой устанавливается поразительное соответствие, так что с развитием городской культуры и систем арбитражного правосудия наказание все чаще и чаще выносится в форме денежного взыскания. Речь здесь идет о тенденции к превращению правонарушения в нарушение договора. Происходит перенос символической нагруженности. Это движение, как представляется, освящает все возрастающую силу посредничества – силу денег. Однако было бы ошибочным представлять дело так, что торговые отношения <исторически> следовали за отношениями дара. Эти два типа обмена всегда существовали одновременно, и прежде всего потому, что их конечные цели в корне различны. Отношения дара стремятся к установлению взаимного признания, к созданию или возобновлению социальных связей, и обмениваемые блага здесь не преследуют экономической цели. В противоположность этому торговые отношения нацелены на извлечение пользы, на обеспечение средств к существованию, точно так же как присвоение имеет в виду потребление и поддержание материальной жизни. Мы это уже четко установили выше, изучая процессы обмена на Тробрианских островах: обращение даров *кула*, связанное с престижем, данью уважения, праздничной расточительностью, ни в чем не сравнимо с обменами *гимвали*, ориентированными на эквивалентность, личный престиж и обыденное существование.

Церемониальный обмен говорит нам о том, что блага могут стать символами – залогом и заменой нас самих в наших отношениях. Требование ограничить это их качество – вот в чем состоит смысл договора. Эти два режима отношений и обменов имеют зоны пересечения и взаимозамены: ценные блага могут служить чем-то вроде денег в торговом обмене, а этот последний в ходе ритуалов может принимать статус ценных благ¹. В любом случае и при разных режимах накла-

¹ Так, М. Годелье показал, что бруски соли у Барруйя в Новой Гвинее выступают одновременно внутри группы как ценное благо во время церемоний инициации, а вне группы – как разменная монета, чтобы купить продукты питания (См.: *Godelier M. L'Énigme du don. Paris: Fayard, 1996. P. 193*).

дывается функция безличного третьего. Это тоже несомненно, потому что более существенным и менее явным образом при посредничестве ценных благ эта функция выделяется на фоне нашего изначального отношения к миру.

Мир как третий: общение и референция

Сказать, что мир предстает в позиции третьего, – значит с необходимостью указать на его существование в связи с двусторонним отношением – этим общим отношением общения. Такое присутствие мира показательно раскрывается с помощью всех дейктических форм: указательных местоимений (это, тот, эта), показателей места и времени (здесь, сейчас). Это – ориентиры, позволяющие во всяком рассуждении отсылать к тому, о чем в данной ситуации идет речь (или к тому, что было только что сказано). Они, следовательно, с необходимостью предполагают говорящего и его собеседника, причем последний может быть неявным, даже виртуальным, как будущий читатель письменного текста, которому он предназначается. Любое высказывание, даже на первый взгляд совершенно отделенное от дискурсивной ситуации – когда всякий след говорящего в ней стерт – остается присутствующим в сообщении именно потому, что предположение о его получателе невозможно исключить. Указательные местоимения, вслед за Я высказывания, являются наиболее очевидными знаками присутствия говорящего в речи. Они предполагают субъективную перспективу, отделяясь от обозначенного референта (мира в целом, окружающей среды, физического или идеального объекта, обсуждаемого в разговоре). С этой точки зрения можно выдвинуть предположение, что в общении мир всегда – третий, и что не бывает такого общения, в котором не делалось бы ссылок на этот мир как на третьего. Очевидно это или нет, но общение невозможно без посредничества того, что находится за рамками двустороннего отношения как такового; не существует никакого «я – ты» без «он» или «это». Речь идет о другом вообще, благодаря кому или чему указывается граница человека и в то же время – знак всеобщности, который необходимо предположить, чтобы общение имело место и чтобы оно было связано с предметом, если только это не

зеркальное хождение по кругу, подобное безумию. А потому нужно вернуться к этой силе референта.

Теории высказывания постоянно напоминают об этом вопреки формалистическим отклонениям: говорить – значит сказать что-либо кому-либо о чем-либо. Есть говорящий, тот, кому предназначена речь, высказывание и предмет речи, или ее соотнесенность. Чтобы учесть это, часто ссылаются на внелингвистический элемент. Такая формулировка остается неточной. То, о чем идет речь, обычно может быть обозначено говорящими как материальный или нематериальный элемент, принадлежащий миру. Эта экстериорность неотделима от критерия объективности, от того, что заставляет мир быть *миром общим*, горизонтом речи. Мир общий и является таковым в соответствии, по меньшей мере, с тремя уровнями, представляющими столько же степеней возрастания объективности. Мир – это прежде всего то, с чем одновременно соотносятся говорящие. Всякая ссылка поэтому является *совместной, сореференцией* в диалогическом смысле термина¹. Это выражается в различных остенсивных высказываниях: то, на что указывают, – это одно и то же для того, кто говорит, и для того, кто его слушает. Существует разделение референции в зависимости от ситуации. Надо подчеркнуть, далее, что всякая речь включает измерение *публичности*. В разговоре, в отношении общения референциальный объект с необходимостью носит публичный характер в том смысле, что его обозначение подчинено общим правилам выражения, в принципе доступным всем говорящим, которые они идентифицируют как одни и те же. Этот публичный характер подтверждается уже на уровне языка, который можно понять только в том случае, если этот язык – общий. В этом смысле можно утверждать вместе с Витгенштейном, что не существует частного языка, есть всего-навсего употребление общего языка, связанное с личными особенностями. Наконец, следует рассмотреть уровень, где референция выходит за рамки мира как мира разделенного – мира, ограниченного ситуацией, который обозначают остенсивы и который является

¹ Именно этот смысл придает ему Франсис Жак в работе «Логическое пространство общения» (*Jacques F. L'Espace logique de l'interlocution*. Paris: PUF, 1992. P. 397 sq.). Другую концепцию отстаивает Жиль Фоконье в работе «Кореференция» (*Fauconnier G. La Coréférence*. Paris: Seuil, 1974).

объектом сореференции – здесь референция вовлечена в его *всеобщность*. Она, таким образом, касается грядущих времен и простирается на возможные миры. Этот объективный элемент, необходимо присутствующий в общении и постоянно упоминаемый в нем, можно назвать третьим¹.

Таким образом, следует допустить: «третий» – понятие сложное, даже парадоксальное. Хотя это и не местоимение, оно часто выступает в его значении; оно обозначает другого – является ли он личностью или нет – в зависимости от положения. Оно имеет право на существование только по отношению к двум. Поэтому третий – не просто «остальное» или «другие», его роль по отношению к двойственности состоит в том, чтобы вносить в нее объективность – объективность мира, закона или лица, действующего извне, причем во многих аспектах: объективность в поисках истины путем обдумывания противоречащих друг другу аргументов; объективность в выборе того, что истинно, с помощью третьей стороны, опрашивающего разных свидетелей и пытающегося установить факты; объективность в социальном распределении прав и обязанностей, которая позволяет установить равновесие между всеми и каждым. Третий, следовательно, не безличный некто, им не может быть кто угодно. У него особая роль. Она состоит в том, чтобы определять позиции участников общения, проводить различия между ними. Третий – это не тот, кто примыкает к отношению, и даже не тот, кто из него возникает; он – тот, кто делает его возможным.

Три замечания в заключение

Я-сам как третий. Это выражение отчетливо перекликается с сочинением Рикёра «Я-сам как другой», которое, в свою очередь, вызывает в памяти «Я – другой» Рембо. Как здесь нужно понимать термин «другой» (*autre*)? Без сомнения не в

¹ На это вместе с Мишелем Серром можно сказать, что мир в своей неисчислимой множественности выступает как третий в любом знании: он наставляет нас, делая возможной нашу взаимосвязь как непрестанное столкновение с различиями между вещами. Такое наставление – это всегда обучение несхожести, скрещивание противоположностей; сфера третьего – это смешение, порождающее новое (См.: *Serres M. Le Tiers instruit. Paris: Bourrin, 1991*).

таким смысле: другой (autrui) как «ты, тот, кто передо мной». В таком случае было бы легче это выразить так: Я-сам как другой (autrui). Мы оказались бы в проблематике alter ego, а это не тот случай, что подтверждается английским переводом: «Oneself as Another», а не «as the other». Так же формулировка «Я – другой», «Je est un autre» не является эквивалентной «Je est un autrui». Речь идет об инаковости, которая, не исключая инаковости другого, «autrui», заявляет о себе как о чем-то более обширном, а вместе с тем и более загадочном. Этот другой (autre), присутствующий во мне, есть элемент мира, который может остаться чужеродным для меня, но который, тем не менее, формирует меня, заставляет быть телом среди других тел, объектом публичной идентификации, неотделимым от лица, определяемого гражданским состоянием и одновременно подчиненным обязанностям и признанным в своих правах. Если говорить еще более материалистично, я – тело, видимое невооруженным глазом и поддающееся классификации, изученное биологическими и медицинскими науками, тело-объект, с которым так и обращаются те, кто его наблюдает и заботится о нем. Однако это же тело – «мое тело», неотделимое от моего существования и моей идентичности. Какими бы чуждыми ни были те элементы, которые составляют его как объект, оно остается моим и оказывается субъективированным благодаря тому, что эта принадлежность достоверна. Этот другой элемент, носителем которого выступает мое тело, эта чуждость, которая через него живет во мне, – это то, что на первом уровне можно было бы назвать «третьим в себе» – присутствующим в себе, тем, что связано со всякой субъективностью как присутствие мира, присутствие, не приставленное к субъективности, а интегрированное в нее. Таков хиазм, или плоть, как говорит Мерло-Понти. Эта субъективная объективность есть равным образом то, что на втором уровне делает для меня возможным акт самообозначения, этот рефлексивный возврат от другого элемента, позволяющий мне обозначать самого себя для самого себя и тем самым свидетельствовать о своем существовании и своей свободе. Тогда я для себя самого оказываюсь третьим, который свидетельствует о том, что я есть и что я действую; однако он свидетельствует об этом также перед другими в пространстве договора – и это третий уровень – о том, что я есть и о том, что я делаю. Третий во

мне добавляет третьего извне трояким образом: как мир, как закон и как другого (*autrui*).

Другой: autre и autrui. Французский язык имеет то преимущество, что в нем есть эти два термина, в то время как в большинстве европейских языков есть только один: *other, altro, otro, anderer*. Плата за это преимущество – некоторая расплывчатость употребления слова «*autre*», термина, который с таким же успехом может обозначать для говорящего любые внешние данные, как и другое человеческое существо. Левинас одинаково употребляет и «*autre*», и «*autrui*», разница в их употреблении скорее просто стилистическая; однако именно другой человек в позиции «лицом-к-лицу» находится в центре его исследований. А то, что представляет собой инаковость мира, у него рассматривается как нечто второстепенное. Только другой (*autrui*) своим лицом безусловно требует меня; только другой (*autrui*) свидетельствует об экстериорности Выси и требует отвечать ей. Мир обладает имманентным характером, он остается объектом познания, преобразованным трудом людей, но также и местом их обитания и объектом наслаждения. У Левинаса он не должен становиться миром субъективности. Чтобы утверждать это, надо, несомненно, быть гегельянцем. Это именно то, что составляет новизну мысли Гегеля. Дух существует, только сначала утрачивая себя в своем другом (*autre*), в чуждом объекте, проходя испытание отрицанием, которое очищает его от сугубо внутренней сущности; но в этом испытании и благодаря ему он возвращается, обогащенным определениями своей противоположности. Этот другой – элемент мира, инаковость, вызывающая мысль о посредничестве. Признание инаковости мира и вбирание ее в себя заставляет дух проявиться в своей объективности в качестве общего мирового процесса. И это именно то, что составляет уязвимое место в лобовом столкновении сознаний Господина и Раба (буквально – «Слуги», «*Serviteur*»): эти две фигуры находятся в отношении «лицом-к-лицу», субъективности видят себя только как сознания, исключаящие мир, и каждая требует только признания со стороны другого. Каждому сознанию не хватает признания третьего в другом (*autrui*), благодаря чему только и открывается возможность взаимного признания. Эта уверенность приходит к нам, минуя Гегеля: чтобы другой (*autrui*)

был другим (*autrui*), надо, чтобы третий в нем, делающий его плотью, обратился к третьему во мне, и это позволит нам войти в общий мир. «L'autre» щедрее, чем «autrui». Однако только «autrui», которому я нужен в отношении «лицом-к-лицу», может сделать так, чтобы другой (*autre*) проявил себя как третий, и превратить инаковость в субъективность.

Распределенный третий: все и каждый. Третий – мы это уже отметили – слово со странным статусом. В списке лиц оно может обозначать «других» вообще, а также действующие лица, находящиеся за пределами двустороннего отношения (состоит ли оно из собеседников, из участников договора, противников в бою, партнеров по игре или представляет собой пару любого рода). Здесь речь идет о фигурах персонального третьего. Однако согласно более общему списку третий – это позиция. Данное понятие – топологическое. Его своеобразие заключается в том, что оно уместно только по отношению к двум терминам, определенным через их полярность. По отношению к множественности как таковой вопрос о третьем не возникает. Поэтому следует говорить, что третий появляется только вместе с этими двумя. Однако было бы ошибкой утверждать, что он ими и порождается¹. Он им логически предшествует. Третий *de facto* всегда уже здесь. Позиция третьего представляет собой некоторую виртуальность в рамках всякого коллектива, всякой множественности, потому что всякая множественность соединяет противоположности, пары, которые сами по себе предполагают третьего. С этой точки зрения, мы как личности всегда – возможный третий. Третий – это сразу и *все*, и *каждый*. Не следует понимать под словом «все» то же самое, что и под словом «другие», близком к «он», анонимному носителю слухов. «Все» – это не масса, это слово означает определенное, поддающееся подсчету множество («все согласны», «все пришли»). Так же и «каждый» обозначает исключительно членов этого множества, предполагая уникальную идентичность и ответственность за действия личности, о которой идет речь. «Все» и «каждый» являются,

¹ Здесь мы снова сталкиваемся с решающим аргументом Пирса: триада не рождается из диады. В случае триады происходит изменение порядка; отношение трех терминов несводимо к их сумме.

следовательно, местоимениями, подходящими для обозначения третьего – об этом говорит их двойная принадлежность, прекрасно раскрывающая их статус распределенного третьего. Они указывают на положение третьего как третейского судьи в его нейтральности *ne-uter* (ни тот, ни другой), разъездного судьи. «Все» и «каждый» – это действительно местоимения, лишённые указательных меток и благодаря этому способные обеспечить объективную дистанцию говорения-о. Однако, если быть точным, эта дистанция, выраженная грамматически, составляет внешний фон, план рефлексии, который даёт двустороннему отношению средства утвердиться в выражении с помощью «я», субъективирующего язык, и привлечь адресованное кому-то слово «ты». Но это происходит именно ввиду чего-то такого – элемента референции, – что раскрывает юрисдикцию третьего.

Старая поговорка гласит: «Бог троицу любит»*. В ней больше мудрости, чем мы думаем. Её можно понять как логическое требование: третий никогда не бывает тем, что появляется дополнительно или случайно, он не явится внезапно после двух (но он может удивить, потому что его сразу можно и не увидеть); он – то, что делает пару возможной. В социальном плане двусторонние отношения являются частью трехсторонних. Вот почему взаимная связь всегда вовлекает свидетеля, хотя бы и невидимого, и завязывается по поводу чего-либо, хотя бы идеи. Чистая двойственность (пара) либо растворяется в зеркальном ослеплении, в ослеплении двойного воображаемого, либо превращается в жестокое соперничество. Третий – это прослойка: закон, предмет внешнего мира или третейский судья. Для каждого из двух он свидетельствует о том, что их разделяет и что соединяет. Он – то, что с одинаковым успехом делает возможным «лицом-к-лицу» в признании или соперничество как взаимность.

* «Jamais deux sans trois» – дословно: «Не бывает двух без третьего» (Прим. перев.).

Послесловие

В заключение нам следует вернуться к положениям предлагаемого подхода. Понятие дара было подвергнуто в них критической рефлексии, осуществляемой главным образом посредством его сопоставления с понятием взаимности, по поводу которого читатель мог предположить, будто мы занимаемся его апологией. Это ни в коей мере не было целью настоящих исследований, даже если правда, что по поводу этого понятия, того, что оно означает, существуют весьма распространенные сомнения; надо было проделать работу по его переоценке, свободной от фронтального рассмотрения недоразумений и искажений смысла, встречающихся у большого числа мыслителей. В этом отношении обращение к данным социальной антропологии оказалось решающим и позволило серьезно поставить под сомнение порой весьма приблизительную работу, проделанную многими авторами. Теперь остается более глубоко задаться вопросом об эпистемологическом статусе постоянно практикуемого в данном очерке пересечения между философией и антропологией.

Мышление без концепта.

Философия и символический процесс

Начнем с двойной констатации по поводу обсуждаемых здесь фактов, которые касаются традиционных обменов дарами: а) эти обмены всегда связаны с конкретными ритуалами; в) непосредственно в нашем обществе им ничто не соответствует. Было бы обоснованным рассматривать их как дела прошлого и даже трактовать их как следы исчезнувшего мира. Тогда спрашивается: какой теоретический интерес может преследовать философ, принимаясь за материалы этнографических исследований? должен ли он вообще останавливаться на размышлениях антропологов по этому поводу? что означает (и означает ли что бы то ни было) сам факт усвоения данного

наследия? Первой попыткой устраниваться от этих вопросов было бы стремление отыскать в данных практиках своего рода свидетельство архаических форм, которые могли бы пройти сквозь время и существовать в нашем коллективном бессознательном или в переданных нам представлениях. Такой тип рассмотрения слаб в эпистемологическом отношении. Он предполагает воображаемую основу, экзотическое прошлое, сохраняемое в резерве и способное возродиться в определенных случаях, связанных с сильными социальными эмоциями. Ритуальные процедуры дарения – как и жертвоприношения, которые нас так впечатляют, – не несут в себе ничего экзотического ни в обществах, которые их практиковали, ни в обществах, которые их все еще практикуют. Понять функцию и смысл этих процедур весьма существенно, и нам надо задаться вопросом, почему они не наблюдаются и не рассматриваются в этих формах сегодня; это побуждает нас также исследовать (что весьма важно), каким способом выражается теперь то, что располагало их в центре традиционных обществ. Говорить о прошлом, конечно же, необходимо только с точки зрения современных обществ. Но сегодня многочисленные народы, входящие в Современность с новыми политическими институтами, с формами производства и обмена, связанными с рынком, со стремительными технологическими изменениями, и особенно благодаря воспитанию и доступу к глобализованной информации, могут, тем не менее, оставаться в значительной мере соединенными с практиками и ритуалами, как бы уже не существующими на Западе.

Эти факты зовут нас противостоять двойственному вопросу о трансформации и транспозиции. Выше (Суждения I) уже была поставлена проблема в следующих терминах: церемониальный дар был сначала процедурой взаимного публичного признания между группами (экзогамный союз здесь наиболее разработанная форма), и трудность заключается в том, чтобы узнать, как это публичное признание выражается в нашем обществе, организованном вокруг центральной власти, которую мы теперь именуем Государством. Наш ответ состоял в утверждении, что отныне это признание в институциональном плане обеспечивается и гарантируется законом и совокупностью политических, юридических и экономических институтов; между тем оно продолжает выражаться всеми

видами процедур и позициями взаимности на социальном и личном уровне. Здесь происходит трансформация (стало быть, перемещение) и транспозиция (стало быть, перевод). Однако чтобы понять это, нам надо было избежать часто встречающихся подводных рифов, состоящих в интерпретации ритуальных обменов дарами как своего рода еще неумелого предшественника коммерции, формы доброжелательного перемещения благ, благоприятной для двух партнеров. Короче говоря, надо было отказаться видеть в них «экономику дара», которая обычно признается архаической экономикой. Здесь ничто не позволяет говорить об общем обмене, нацеленном на полезные блага, который отсылает к другому режиму отношений. Так, Малиновский квалифицировал как «обмен честью» некоторые дружеские формы коммерции между соседями; такого рода обмен стремится избегать простой выгоды и прежде всего нацелен на поддержание доверия. Торжественные презенты цикла *кула*, напротив, являются не перемещением благ, а свидетельствами, касающимися без конца возобновляющегося договора; речь идет не о торговой деятельности, пусть даже дружеской, не о солидарной деятельности, а о политическом жесте публичного согласия.

Какова польза для философии в том, чтобы совершать эту работу по перепрочтению антропологических данных? Она трояка.

Прежде всего она позволяет иначе понять то, что замешано в политических, юридических и экономических институтах нашего времени (таков ход мысли в Суждениях I). В разные эпохи и в разных местах, разбросанных по нашей планете, требования общей жизни получают еще сравнимые решения, но следуют различным регистрам. Чтобы уловить смысл этого, важно не идти за обманчивыми представлениями ложных сходств. Последние в случае обменов дарами связаны с формами коммерческих обменов, на первый взгляд аналогичными. Более того, нельзя предположить, что термин «обмен» прежде всего обозначает обмен торговый: это ложно с простой лексической точки зрения, а еще более – с точки зрения истории практик, описанных с помощью этого термина.

Такое перепрочтение ведет равным образом к признанию факта преобразований – поскольку он присутствует здесь постоянно, именно это и называется историей, – не сводящего

последнюю к целенаправленным и предсказуемым эволюциям. Следовательно, с целью придерживаться определенного типа цивилизации, которая нам привычна, то есть цивилизации европейской, нужно было, чтобы свершились глубинные трансформации между практиками дарения, с одной стороны, в Греции эпохи Гомера, практиками кельтскими, германскими, скандинавскими, древнеримскими и, с другой стороны, публичными формами социальных связей, наблюдаемых у их сегодняшних потомков. То же самое можно говорить и о других культурных целостностях. Конечно, формирование королевств и империй, рождение городов и письменности, возникновение новых знаний и технологий глубинным образом изменили культуру этнических групп и повсюду привели к появлению новых институций, имеющих общие черты. Наша Современность должна была породить новые, невиданные ранее проблемы. Между тем это не делает «архаическими» институции наших предшественников, живших несколько веков и даже две или три тысячи лет назад. Речь идет о связанных между собой совокупностях решений в различных условиях.

Наконец, следует признать, что выражения публичной жизни в традиционных обществах сначала регулировались ритуалами, то есть сложными символическими ситуациями, касающимися всех аспектов общей жизни; в этих обществах не все было ритуализировано (исключение – что было напрасно – составляло обращение совокупности переданных привычек), однако ритуал был в них преимущественной формой институциализации социальных отношений, неотделимых от космологических (религиозных или нерелигиозных) представлений. Ритуалы, как и мифы, были искусными изобретениями, которые вызывали к жизни порядок, сочетающийся с особенностями окружающей среды, выделяемыми в зависимости от их особой сравнительной ценности и комбинируемыми в соответствии с подразумеваемыми правилами. Эти изобретения были искусными одновременно по способу их внутреннего функционирования и благодаря способности выражать организацию воспринятого мира и социальных отношений. Они были мыслительными системами в действии, которые в этом своем качестве, но с более высокой точки зрения, интересовали философа. Последнему было важно понять, как возможны формы мысли, не имеющие понятия. Это – случай всех сим-

волических или функционирующих таким образом форм: смысл здесь имманентен самим формам и их устройству; он не извлекается из них как высказывание из дискурса. Он не есть представление, он – перформанс. Эта имманентность смысла форме остается истинной для нас в случае с произведениями искусства, с играми, ведущимися по правилам, техническими системами, логическими и математическими построениями, информационными программами. Такое можно сказать обо всем, что составляет произведение.

Проблема, стало быть, складывается вокруг расхождения между, с одной стороны, этой «мыслью в действии» в символизме и артефактах и, с другой стороны, мышлением, которое само себя обозначает в теоретическом дискурсе. Последний в своих наиболее отстраненных выражениях рассматривает мир натуралистически, как организованный в соответствии с разумным функционированием. Он подчиняет мир всеобщности мер и подсчетов. Так что данные, которые выявляет этнографическое исследование, остаются нам чуждыми там, где формы мышления и институции конфигурированы в локальном символизме, который нам надо реконструировать и представить перед лицом логики.

Именно такая задача сулит успех философии. Усвоенное нами из способов традиционного мышления, выраженных в такого рода символизме, не указывает нам на то, что было «в истоке». Разумное основание бытия вещей не замкнуто во временной точке, из которой оно затем развернет следствия. Эти диспозиции, далее, согласно другому режиму выражения, дают нам увидеть проблему, которой мы продолжаем противостоять в новых формах выражения. Не их предшествование составляет власть – их отличие заставляет мысль работать. Для этого важно не маскировать данный разрыв под воздействием похожести, которую дает нам иллюзия возможности вывести из нее значение. Так, ритуальный дар похож на обмен или на передачу благ; однако, если мы попадаем на крючок этой аналогии, чтобы развить из нее интерпретацию, у нас есть все шансы ничего здесь не понять. Случай с пожертвованием столь же красноречив. Пожертвование рождается как кровавое жертвоприношение; можно попытаться увидеть, как оно проявляется в каждом убийстве, каждом уничтожении или насильственном разрушении. Аналогия здесь весьма удобна,

а клише широко распространены. Все точные исследования жертвенных практик ведут к такой констатации: жертвоприношение всегда практиковалось на домашних животных (скорее на них, чем на чем-то другом); оно имеет отношение к приручению диких животных и к выраженной здесь власти над жизнью. Анализ символики жертвоприношения выявляет тот факт, что в агро-пасторальном мире, который сменяет мир охотников, в мире сборщиков плодов (где этого ритуала не существует), главное разворачивается в переговорах иного жанра – с духами или божествами: приручение диких животных появляется сначала как присвоение прерогатив, касающихся воспроизводства жизни. Вот почему этот мир является одновременно должником перед их жизнью и противостоянием необходимости обозначать и подтверждать новое господство над порядком вещей. Жертвоприношение становится теперь средством отметить союз и отделение, воссоздать принятую жизнь, отрегулировать новое отношение к животному миру, обеспечить доступ к мясной пище и в то же время предотвратить каннибалистскую опасность есть животное, ставшее близким; принесение его в жертву делает его другим, проецирует в иной мир и делает его плоть потребляемой в этом мире. Здесь имеет место переворачивание знаков и преобразование субстанций. Вопрос, стало быть, заключается в том, чтобы понять, какой тип мышления приходит в действие в различных формах жертвоприношения, как действует символизм, согласно какой логике разыскивается решение. Воспользовавшись перемещениями – а не через причинное порождение, – можно спросить себя, каким образом подобные вопросы – об отношении к окружающему миру и к жизни – формулируются и решаются (или ищут решения) в нашей концептуальной и технологической вселенной. Это всего лишь один пример, подход к которому может быть обобщен и который ведет нас к признанию того, что с сотворения мира вытесненным архаическим являются лишь сокрытые вещи. Не существует телеологического континуума. Однако существуют время, история, изменения, перемещения, короче говоря, постоянные процессы преобразования, действующие в самих формах под давлением новых условий, сложившихся в окружающей среде – одновременно природной, технологической и социальной.

Принимать в расчет ритуалы и символизм – значит прочитывать, при тех же самых диспозициях, «мысль без концепта», которая, тем не менее, от начала и до конца является мыслью. Это верно по отношению к любому произведению искусства: музыкальной пьесе, живописи, пластическому воплощению, поэме или рассказу. Мышление предстает здесь сразу в своих комбинациях, структурах и преобразованиях. К тому же это тип мышления, который работает в нашей повседневной жизни и который мы называем практикой. Задача философии заключается в том, что прежде чем пытаться объяснить, следует прояснить; давать слово тому, что являет себя и себя создает¹. Таким образом, в случае с даром речь идет не о том, чтобы показать, в чем наше поведение в более моральной и индивидуальной форме повторяет ритуалы обмена подарками, названные архаичными, а о том, что находящееся в сердцевине этих ритуалов – жест взаимного приятия и объединения – было перенесено в институции, которые обеспечивают любому гражданину изначальное признание, то есть статус, гарантированный законом и системой юстиции, включая новые формы производства и обмена благами.

Ничейный дар

Размышление о перспективе заставляет нас вернуться к совокупности предшествующих исследований. Отмеченная нами двойственная ориентация предстает вполне очевидной. У некоторых последователей феноменологии, несмотря на их различия в отношении к Гуссерлю (не столь ясные в отношении к Хайдеггеру), сквозь понятие давать/дарить просвечивает, по существу своему, нечто вроде жертвоприношения мира. Имеет место «дарение себя», феномена, который, как кажется, все более и более удаляется от нейтральности процесса явления, чтобы быть приравненным к жесту, отсылающему к первому дару или предполагающему безымянное великодушие, которым все мы пользуемся.

¹ В этом двойственном требовании можно, прежде всего, увидеть два главных истока современного мышления, возникших в начале XX века: 1) гуссерлевскую феноменологию; 2) социальную антропологию; или, если говорить более обобщенно, философии описания опыта (виттгенштейновского или прагматистского толка) и социологии коллективных практик.

Именно такого рода радикальную самоотверженность имеет в виду Деррида, когда размышляет о ритуальном даре, который анализирует Мосс; он постоянно имеет его в виду, хотя и не говорит о нем со всей ясностью. Утверждая, что для того чтобы на самом деле имел место дар, дарящий не должен знать, что он дарит, а получающий дар – что он получает, Деррида вынуждает нас задаться вопросом: почему прежде всего должен иметь место дар? Сам он так не говорит, но высказывает сомнение в форме часто повторяемого условия: «О даре, если он имеет место...» Какой смысл содержит в себе это неопределенное обобщение? Как если бы напрашивающийся другой, более специфический вопрос: «Кто, кому и при каких обстоятельствах совершает акт дарения?» – следовало устранить, поскольку он ведет к метафизическим допущениям (субстанция, причинность, финальность). Но в чем обозначение дающего и получающего дара, а также признанного дара будет вызывать подозрение с точки зрения философского выбора? Дар, лишенный какого бы то ни было отношения, становится негативной сущностью с неопределенным онтологическим статусом, поскольку, как предполагается, он существует за пределами апории, парализующей его феноменальность. Остается только сказать в хайдеггеровской манере: дар имеет место¹. И если дар – это другое имя бытия, не существует чьего-либо дара. И точно так же не существует дара кому-нибудь. Есть только чистая самоотверженность, существующая сама по себе: «ça donne» – «оно дарует». Мы не видим, каким образом такого рода подход мог бы дать возможность постичь ритуальный дар в традиционных обществах, дар, практикуемый между группами в силу определенных доводов, в выбранные моменты, дар благ, имеющих особый символический статус. Говорить о даре в единственном числе или о даре вообще, если сложные отношения между группами сводятся к единственному отношению между субъектом *x* и субъектом *y* – такая операция сама по себе есть необычный отрыв от действительности. Для антрополога она не имеет никакого смысла. Не должна она обладать преимуществом и для философа.

¹ В немецком языке это порождало бы странную цветистую формулировку: «Es gibt Gabe», сравнимую с «Die Sprache spricht».

Все происходит так, как если бы задача деконструкции должна была решиться с помощью собственной операции, состоящей в обнажении метафизического наследия, которое существует в употреблении понятий. Это – радикальная задача обращения дискурса к себе, обязывающая демонстрировать генеалогию и предпосылки унаследованных категорий, считающиеся непреодолимыми. Это – благотворная задача: благодаря собственной способности изнутри дестабилизировать как свои орудия познания, так и свои объекты. Однако по мере того, как эта работа выполняется – и постоянно возобновляется, – должна начаться собственная работа постижения: самоконструирование и детализирование в строгом вопрошании самих данных. Деконструктивистская задача может только создавать скептический момент, необходимый для любого продвижения мышления; последнее может происходить лишь при условии возобновления пути и распознавания того, куда мы хотим направляться. Утверждать, что этот жест дара соответствует своему понятию (при предположении, что мы знаем, *чем должен* быть дар) лишь при условии отрицания его за дарителем и одариваемым, значит признавать, что говорить о даре не имеет никакого смысла. Вероятно, именно с такого признания и следовало бы начинать. Это могло бы открыть совсем иной подход. «Es gibt» тогда адекватно переводилось бы как «il y a»: каждая вещь сама себя представляет и не более того. Такая очевидность есть само удивление, восхищение, «да будет так!» во взгляде ребенка, возникновение мира, «Ах! – вещам»¹. Такое можно сказать любому существу в мире, каким он нам является, и субъекту, которого мы, как мудрец буддийского дзен, будем рады признать. И если никто не спрашивает, этому ли субъекту был принесен дар, тем более никто не будет стремиться устранить дарителя, получающего дар и даруемую вещь.

Для Левинаса вопрос стоит совсем по-другому. Его мышление не складывается в ходе деконструкции определенных метафизик. Одни из них (а их немало) он оспаривает, другие переформулирует. Он приступает к делу, удивительным образом изобретая понятия и придавая им смысл, небывало новый для собственно философских терминов: аллергия,

¹ См.: *Maldiney H. Regard, parole, espace. Lausanne, 1973.*

близость, диахрония, одержимость, залог, потери, замещение. Привлекается приходящее издалека без приглашения понятие «цыгане». Можно было бы сказать, что это – мышление реконструкции. Его радикальность содержится не в апории выразимого и мыслимого, а в утверждении образа, который выходит за пределы любой образности: образа Другого и его бесконечной инаковости; Другого в той мере, в какой он выражен своим лицом; лицом в той мере, в какой оно находится за пределами собственной феноменальности. Это именно то, что позволяет Левинасу говорить о Благе по ту сторону бытия, преобразовывать этику в первую философию и, следовательно, делать из Доброты то, что разбивает круг имманентности, понимаемый как круг политики, справедливости, эквивалентности, который, вместе с тем, есть мир обыденной жизни, где производятся и обмениваются блага, обеспечивающие существование. На этой самой что ни на есть тривиальной основе требование, адресуемое мне лицом другого, может быть наиболее настоящим – доходящим до последнего куска хлеба, до предписания встать на место другого в условиях гонения. У Левинаса дающий знает, что *он* дает (поскольку именно он дает) и *что* он дает (дорогостоящий дар); получающий знает, кто ему дает, даже если он не отвечает признательностью. Апория дара, формулируемая Деррида, для Левинаса – всего лишь опасный софизм, если она должна включать в себя практическую невозможность дарения. Однако очевидно, что это не тот случай, поскольку апория, скорее, взывает к абсолютной бескорыстности – абсолютной с точки зрения отказа от формулирования какой-либо нормы. Отсюда вытекает вопрос: может ли деконструкция открываться навстречу этике? В этом можно усомниться, поскольку предварительная задача выявления и демонтажа метафизического наследия, содержащегося в самих моральных понятиях, не имела бы конца. Тогда, говоря в стиле картезианства, мы могли бы лишь бесконечно откладывать решение и довольствоваться моралью «про запас», включая и тему дара. Для Левинаса же всегда существует неотложность: перед невзгодами моего ближнего никакое промедление не терпимо.

В то время как Левинас и Деррида ограниченно используют ресурсы феноменологии, Марион, напротив, стремится строго следовать работам Гуссерля. Труды Хайдеггера еще в

большой мере помогают ему обрисовать горизонт вопрошаний феноменологии. По-видимому, он считает, что интуиция Левинаса осталась неразработанной: данное отсылает к дающему. Такое родство оказывается иллюзорным. Ссылка на автора «Тотальности и бесконечного» ведет к утверждению о предшествовании Другого в моем отношении к миру, более того – к пониманию другого как «источка феномена». Но это ни в коей мере не означает дароприношения. Марион иначе рассматривает этот вопрос: для него речь идет о том, чтобы мыслить дарение феномена «как отсрочку дарения». Гуссерлевское давание, которое остается операцией без какой-либо жертвенной коннотации, у автора «Будучи данным» превращается в жест явного дарения, которое становится легитимным только в конце редукции, «вырывающей» дар из «обмена» и, следовательно, из метафизических предпосылок. Отсюда следует новый вопрос: чей дар? Ответ напрашивается сам собой: дар ничей. По меньшей мере фигура дарителя не вырисовывается, как «узор на ковре». И еще: феноменология трудится над формулированием этики. Обращение к мысли о даваемом тогда воспринималось бы как своего рода пролегомены к такого рода амбициям. Оно было бы нацелено на доказательство того, что гуссерлевское «Gegebenheit» и тем более хайдеггеровское «Es gibt» содержат в сердцевине своего движения дарение, которое не только есть явленность феномена, но и означает жест таинственного великодушия, полагая инстанцию, которую запрещает называть исключительно сдержанность философа.

Если Рикёр не поддается такому искушению, то это потому, что он с самого начала избрал паскалевский путь: ставить проблему в терминах легитимации. Согласно ему со всей очевидностью существуют методы и аргументы, свойственные каждой области: образованию знаний, изложению моральных норм, формулированию правовых законов, формированию политической сферы, выражению религиозных верований (отсюда его интерес к «сферам» Уолцера и к «градям» Болтанского и Тевено). Вот почему Рикёр постоянно – особым образом и с солидной аргументацией – вторгается в различные исследовательские области и дискуссии. Мы не найдем у него ничего такого, что позволяло бы отыскивать нескончаемый переход между гуссерлевским даванием и великодушным даром, будь

последний ритуального или частного типа. Такое четкое разделение жанров, формулирование которого остается главным образом подспудным, позволяет понять его позитивный подход к фактам взаимности, даже если *в конечном счете* ему кажется, что мысль об *agapè* предстает единственно способной ответить на более высокое требование заботливости.

Такого же рода благоразумие и плюрализм можно найти и у Декомба, чьи исследования ориентированы прежде всего на эпистемологический статус изучаемых вопросов. Он совершенно иначе ставит проблему по мере того, как вопрос о даре, сформулированный Моссом, включается в качестве возможного аспекта отношения к другому и в совокупность более широких вопрошаний, касающихся логики отношений, специфики коллективного, критериев инаковости, объективности мышления, короче говоря, всего того, что автор называет *институциями смысла*. Лефор исходит из другого: он полагает, что вопрос о политическом, не будучи всеохватывающим, тем не менее способен пройти сквозь все другие области. Он, скорее, радикален и безотлагателен, как показывает исследование Лефором мосссовского дара (этот вопрос очевиден во всех его работах, включая и те, что имеют целью прочтение Мерло-Понти). Лефора не интересует генезис и формирование социального, которое должно быть признано в качестве факта; этот факт он адресует политическому мыслителю с целью выяснения, описания и оценки его в исторических формах, частным случаем которых являются формы обмена дарами.

Итак, в определенных ветвях феноменологии можно заметить прежде всего попытку превратить описание явления феномена, понятого как «данное», в манифестацию жеста дарения и таким образом заставить то, что принадлежит сфере познания, в ходе непрерывного процесса, своего рода градуированного переноса, вытекать из того, что обнаруживает свою загадочную жертвенность, которой позволено придавать как религиозное значение, так и моральное измерение. Позиция, отстаиваемая в данном очерке, далека от такого смешения. Четко различая не совпадающие друг с другом порядки, она исключает возможность использования того, что детерминирует один из них, для оценки того, что принадлежит другим.

Настоящее исследование начиналось с удивления, вызванного следующим обстоятельством: поскольку многие философы считают себя приверженцами самого что ни на есть безусловленного великодушия – вплоть до того, что видят в любом ожидании взаимности происки эгоистического интереса, – позиция отступления от этой столь возвышенной нормы может свидетельствовать лишь о нехватке величия. Легко понять, что все не так просто и что взаимность вскрывает логику и требования, принадлежащие к сфере вопросов, которые важно не смешивать друг с другом. Нам показалось полезным и необходимым взять на себя задачу прояснения того, что стимулировало выбор угла зрения, может быть, непривычного для большинства работ, и побудило к определенной точности там, где речь идет об используемых понятиях. Необходимо было высказать предположения и обратиться к реконструкции.

Вопрос, заданный в начале исследования, остается: почему настоящие дебаты вот уже в течение нескольких лет приобретают все большую настоятельность? Нашу гипотезу нельзя отделить от конъюнктуры, сравнимой с той, в которой происходило написание Сенекой трактата «О благодеяниях». Страстный призыв римского философа к великодушному дарению кажется ему единственно возможным средством в условиях эгоизма, в котором погрязли привилегированные классы. Однако каким образом нам, кто уже в течение трех веков благодаря битвам и революциям знает о демократии и о легальном признании социальных прав, удовлетвориться решением, которое, как представляется, изначально, по природе своей, индивидуально? Может ли подобный жест возместить отсутствие справедливых институтов? Более того, не является ли он жестом утешения, простым знаком доброй воли? Именно этот жест нам необходимо попытаться ухватить и подвергнуть изучению. Здесь можно рассмотреть два правдоподобных, но прямо противоположных объяснения.

Первое касается того, что в XX веке носило название поражения так называемых режимов «реального социализма». Поражения с точки зрения демократии (сведенной к электоральным пародиям) и, что более парадоксально, с точ-

ки зрения социальной справедливости (преданной новыми привилегиями). Однако речь идет не столько о поражении, сколько о чудовищной трагедии, которую можно было бы сравнивать с поражением нацизма, – об истреблении миллионов человеческих жизней. Ведь именно перед лицом бесчеловечных убийств, связанных с войнами, с массовыми расправами в лагерях, с доносами, с насаждением страха, как об этом свидетельствует Василий Гроссман в «Жизни и судьбе», сегодня в качестве последнего прибежища, последнего шанса, не дающего впасть в безысходное отчаяние, выступает сострадание к другому человеческому существу, униженному и раздавленному, простой жест поддержки, «крохотная доброта» как последняя нить, связывающая нас с другим. Такова возможная направленность этого зачастую неброского жеста великодушия, который мы обычно называем «даром». Первый жест, связывающий нас с жизнью; последнее свидетельство человечности. Только это остается нам, когда рушатся махины революций, массовые идеологии, грандиозные социальные конструкции. Мысль о даре, по выражению Мосса, может быть «скалой», лежащей в основании любого сообщества, последней опорой, оказывающей сопротивление. Как утверждает Сенека, это «самая мощная связь, скрепляющая человеческое общество»¹. Мысль о чистом великодушии обретает здесь весь свой смысл; она не исключает жеста взаимности, но и не ожидает его и тем самым вызывает вокруг себя желание действовать таким же образом. После краха – в условиях террора и полицейского контроля – самых обширных программ справедливости и равенства, никогда не осуществлявшихся в нашей цивилизации, не стоит удивляться тому, что мыслители XX века обратились к вопросу: *что означает дарение?* Скорее, следовало бы спросить о том, почему он не задавался ранее.

Такого рода препятствие, вероятно, выражало себя другими путями, касающимися иного, не менее существенного для недавней Модерности, феномена: триумфа так называемой рыночной экономики и того, что действовало совместно с ней, то есть тиранического императива прибыли. По правде говоря, мысль о прибыли так же стара, как и мысль о торговле

¹ *Sénèque. Des bienfaits. I–IV. 2.*

и торговцах; их легитимность, как и их вредоносность, были узаконены. Вместе с поворотом политической экономии – одновременным с поворотом финансового капитализма, начиная с индустриальной революции, – рождается новый факт, берущий начало в идеологии естественного характера прибыли, которая лежит в основании теоретической конструкции *homo oeconomicus* и неоспоримой антропологической предпосылки; согласно ей человек от природы является существом, преследующим собственные интересы, и даже по сути своей существом эгоистическим, безотчетно стремящимся к максимальной выгоде. Это сделало его поведение рациональным и предсказуемым. Любой широкий жест становится теперь подозрительным с точки зрения теории, говорящей о «разумном выборе», многочисленные вариации которой стали господствующими в экономическом мышлении XX века. Эта догма кажется все более невыносимой для самих экономистов. Поначалу не протест сторонников морального или религиозного видения, свидетельствующего о врожденном великодушии человеческого существа, заставил позиции меняться, а учет поступков социального и экономического характера (кооперация, доверие), которые оставались непостижимыми в рамках канонической гипотезы о предполагаемом изначальном эгоизме. Большинство теоретиков, работавших над такой необходимой коррекцией, смущало обращение к другому понятию, считающемуся также соответствующим природе человеческого существа, – к понятию альтруизма (что сразу же воодушевило закоснелых утилитаристов изобрести вполне предвидимый софизм: можно быть великодушным и в интересах агента).

Идея признания (*recognition, Anerkennung*) позволяет рассматривать вещи иначе – выйти за рамки дилеммы эгоизм/альтруизм и по-другому связывать отношение взаимность/безвозмездность. Признание другого совершается как на межличностном частном уровне, так и на уровне институциональном (социальном, политическом, экономическом). Оно может быть как жестом уважения себе подобного, так и жестом сострадания другому, пребывающему в отчаянии, движением не поддающегося подсчету великодушия. Однако оно также запечатлевается в законах путем обнаружения фундаментальных прав, публично гарантирующих статус

каждого в его гражданственности и человечности. Признание находится в сердцевине процедур справедливости и правил обмена благами. Мы видели, что оно было ставкой в практике церемониального дарения. И если ему, по существу, свойственно быть взаимным, то не в смысле предварительного условия (признать, если только...), а в смысле взаимного уважения. Оно одновременно говорит о логике и этике отношений между человеческими существами. Под логикой будем понимать либо то, что полагает несводимую инаковость партнеров, либо то, что учреждено правилами коммуникации и совместных действий, либо узаконенный статус и формы власти; таков режим существования третьего. Под «этикой» будем понимать уважение как в неформальных встречах, где отношение складывается спонтанно, так и в ситуациях публичной жизни, где усваиваются всеобщие нормы. Если вопрос о такого рода признании для нас важен, то вовсе не для того, чтобы допускать всеобщую жертвенность, а потому, что, какими бы ни были его формы, речь всегда идет о загадочности нашего отношения к другому. Называть его «великодушием» значит признавать, что оно вырывает нас из нашего «я», неотделимого от нашего Я, что оно представляет и выставляет одних по отношению к другим – в наших словах, жестах, делах – в качестве абсолютно своеобразных существ, строптивых там, где речь идет о подчинении, но жаждущих связи в качестве членов сообщества, всегда неуверенных в том, что только доверие, которое мы испытываем друг к другу, и правила, которые мы предписываем друг другу, делают это сообщество возможным и жизнеспособным. Такая жизнь с другими предшествует нам и обязывает нас, притягивает нас и давит на нас; она остается невероятной, исполненной риска, постоянно пребывающей в созидании, оспаривании, изобретательстве. Она заставляет говорить, но и вызывает споры. Она открывает сцену образов времени, которые стоят того, чтобы о них рассказывали, а также сцену действий, которые необходимо совершать. Все му этому мы даем еще непонятное нам имя «политика».

Библиография

Предварительные рассуждения

- Bataille G.* La Part maudite, suivi de La Notion de dépense. Paris: Seul, «Points Essais», 1971.
- Benveniste É.* Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes. Paris: Minuit, 1972. 2 vol.
- Bruaire C.* L'Être et l'Esprit. Paris: PUF, 1983.
- Finley M.* Le Monde d'Ulysse. Paris: Maspero, 1978.
- Gernet L.* Anthropologie de la Grèce ancienne. Paris: Maspero, 1967.
- Henry M.* Auto-donation. Paris: Beauchesne, 2004.
- Hollier D.* Le Collège de sociologie. Paris: Gallimard, rééd. augmentée 1995.
- Janicaud D.* La Phénoménologie dans tous ses états. Paris: Gallimard, «Folio», 2009.
- Mauss M.* Essai sur le don (1924) // Sociologie et anthropologie. Paris: PUF, 1950.
- Moebius S.* Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie. Constance: UVK, 2006.
- Richman M.H.* Sacred Revolutions : Durkheim and the College of Sociology. University of Minnesota Press, 2002.
- Riley A.* Godless Intellectuals. The intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented. N. Y.: Berghahn Books, 2011.
- Sartre J.-P.* Cahiers pour une morale (1948). Paris: Gallimard, 1983.
- Scheid-Tissimier E.* Les Usages du don chez Homère. Presses universitaires de Nancy, 1994.

Глава 1. Дерида. Дар, невозможное и исключение взаимности

- Cheah Pheng, Guerlac S.* (dir.) Derrida and the Time of the Political. Durham: Duke University Press, 2009.
- Derrida J.* Donner le temps. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991.
- Derrida J.* Donner la mort. Paris, 1992; repr. Galilée, 1999.
- Gasché R.* Le Tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion. Paris: Galilée, 1995.

- Gasché R.* Invention of Difference. On Jacques Derrida. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Greisch J.* Le Buisson ardent. Paris: Cerf, 2004.
- Maller M.-L. et Michaud G.* (dir.) Derrida, Cahiers de L'Herne. 2004. № 83.
- Nancy J.-L.* (dir.) Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy. Paris: Galilée, 1980.
- Nault F.* Derrida et la théologie. Paris: Cerf, 2000.
- Rabaté J.-M., Wetzell M.* (dir.) L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Paris: Métailié, 1992.

Глава 2. Суждения I. Церемониальный дар: союз и признание

- Bataille G.* La Part maudite. Paris: Seuil, 1971.
- Boas F.* Kwakiutl Ethnography / éd. H. Codere. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Caillé A.* Don, intérêt et désintéressement. Paris: La Découverte, 1994.
- Caillé A.* Anthropologie du don. Le tiers paradigme. Paris: Desclée de Brouwer, 2007.
- Chanial Ph.* (dir.) La Société vue du don. Paris: La Découverte, 2009.
- Chanial Ph.* Pour une anthropologie normative de la relation humaine // *Chanial Ph.* La Sociologie comme philosophie politique. Paris: La Découverte, 2011. Chap. XIII.
- Davy G.* La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. Paris: Alcan, 1922.
- Godbout J.* (en collaboration avec Alain Caillé). L'Esprit du don. Paris: La Découverte, 1992.
- Godbout J.* Ce qui circule entre nous. Paris: Seuil, 2004.
- Godelier M.* L'Énigme du don. Paris: Fayard, 1996.
- Goodall J.* The Chimpanzees of Gombe : Patterns of Behavior. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- Hénaff M.* L'énigme du don réciproque cérémoniel // *Hénaff M.* Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie. Paris: Seuil, 2002. Chap. IV.
- Honneth A.* La Lutte pour la reconnaissance. Paris: Cerf, 2000.
- Lévi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté (1949). Paris; La Haye: Mouton, 1967.
- Karsenti B.* Mauss. L'homme total. Paris: PUF, 1997.
- McGrew W.C., Marchant L.F. et Nishida T.* (dir.) Great Ape Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- Malinowski B.* Les Argonautes du Pacifique occidental (1922). Paris: Gallimard, 1972; repr. 1989.
- Mauss M.* Essai sur le don // *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. Paris: PUF, 1950.
- Polanyi K.* La Grande Transformation (1944). Paris: Gallimard, 1983.
- Peirce Ch.S.* Collected Papers. Vol. VIII. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- Peirce Ch.S.* Écrits sur le signe. Paris: Seuil, 1978.
- Rawls J.* Théorie de la justice (1971). Paris: Seuil, 1987.
- Revue du MAUSS. 1996. 2e semestre. № 8. L'Obligation de donner.
- Ricœur P.* Parcours de la reconnaissance. Paris: Stock, 2004.
- Sauge A.* De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'histoire. Francfort-sur-le-Main; New York: Peter Lang, 1992.
- Sahlins M.* Âge de pierre, âge d'abondance (1971). Paris: Gallimard, 1976.
- Sénèque.* Des bienfaits. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- Strathern A.* The Rape of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Strathern M.* The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Testart A.* Les Dons et les Dieux. Paris: Armand Colin, 1993.
- Weiner A.* Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-Giving. Berkeley: University of California Press, 1992.

Глава 3. Левинас. По ту сторону взаимности: для-другого и дар, имеющий цену

- Chalier C. et Abensour M.* (dir.) Levinas, Cahiers de L'Herne. 1991. № 60.
- Derrida J.* Violence et métaphysique // *Derrida J.* L'Écriture et la Différence. Paris: Seuil, 1967.
- Lellouche R.* Difficile Levinas. Paris: L'éclat, 2006.
- Levinas E.* De l'existence à l'existant (1947). Paris: Vrin, 2004.
- Levinas E.* Totalité et infini (1961). Paris: LGF, 1994.
- Levinas E.* L'Humanisme de l'autre home. Montpellier: Fata Morgana, 1972.
- Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1978). Paris: LGF. «Biblio essais», 2001.
- Levinas E.* Éthique et infini. Paris: Fayard, 1982; LGF. «Biblio essais», 1984.
- Levinas E.* Entre nous. Paris: Grasset, 1991; LGF. «Biblio essais», 2004.
- Levinas E.* Altérité et transcendance (1995). Paris: LGF. «Biblio essais», 2006.
- Peperzak A.* Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas. Evanston: Northwestern University Press, 1997.

Глава 4. Суждения II. Подступы к взаимности

- Anspach M.R.* À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité. Paris: Seuil, 2002.
- Conein B.* Les Sens sociaux. Paris: Economica, 2007.
- Gouldner A.* The Norm of Reciprocity // *American Sociological Review*. 1960. Vol. 25. P. 161–178.
- Kant E.* Critique de la raison pure. Paris: Gallimard. «Bibliothèque de la Pléiade», 1980. T. I (dir. F. Alquié).
- Lévi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté (1949). Paris: Mouton, 1967.
- Mauss M.* La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires (1931) // *Mauss M. Œuvres*. T. II. Paris: Minuit, 1969.
- Malinowski B.* Crime and Custom in Savage Society (1926). Repr. Home Farm Book, 2006; на франц. языке см.: *Malinowski B.* Mœurs et coutumes des Mélanésien. Paris: Payot, 1933.
- Rabelais F.* La vie très horrible du grand Gargantua, père de Pantagruel. Le Tiers Livre. Paris: LGF, 1995.
- Ricœur P.* Parcours de la reconnaissance. Paris: Seuil, 2004.
- Sahlins M.* Âge de pierre, âge d'abondance. Paris: Gallimard, 1976 (*Sahlins M.* Stone Age Economics. Chicago: University of Chicago Press, 1974).
- Verdier R.* La Vengeance. Paris: Cujas, 1980–1984. Vol. 4.
- Waal F. de.* Peacemaking among Primates. Cambridge: Harvard University Press.

Глава 5. Марион. Безвозмездный дар: к чистому дарению

- Benoist J.* L'écart plutôt que l'excédent // *Philosophie*. 2003. № 78. P. 77–78.
- Benoist J.* Ou'est-ce que le donné // *Archives de Philosophie*. Décembre 1996. № 59–64. P. 45–79.
- Caputo J.I.* Apône de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion // *Philosophie*. 2003. № 78. P. 33–51.
- Falque E.* Une phénoménologie de l'exceptionnel // *Philosophie*. 2003. № 78. P. 53–76.
- Heidegger M.* Être et temps. Paris: Gallimard, 1986.
- Heidegger M.* Temps et être // *Questions IV*. Paris: Gallimard, 1976.
- Husserl E.* Idées directrices pour une phenomenology / trad. par P. Ricœur. Paris: Gallimard, 1961.

Husserl E. Méditations cartésiennes (1929) / trad. par G. Pfeffer et E. Levinas. Paris: Vrin, 1947.

Janicaud D. La Phénoménologie éclatée. Le Tournant théologique de la phénoménologie française // La Phénoménologie dans tous ses états. Paris: Gallimard. «Folio», 2009.

Marion J.-L. Réduction et donation. Paris: PUF, 1989.

Marion J.-L. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1997.

Marion J.-L. De surcroît. Études sur les phénomènes saturés. Paris: PUF, 2001.

Marion J.-L. Certitudes négatives. Paris: Grasset, 2009.

Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1951.

Глава 6. Рикёр. Взаимность (réciprocité) и обоюдность (mutualité): от Золотого правила к *agare*

Esprit. Mars-avril 2006. № 323. La Pensée Ricœur.

Boltanski L. et Thévenot L. De la justification. Les économies de la grandeur. Paris, Gallimard, 1991.

Changeux J.-P. et Ricœur P. Ce qui nous fait penser. La nature et la règle. Paris, Odile Jacob, 1998.

Garapon A. «Justice et reconnaissance» // *Esprit*, mars-avril 2006. La Pensée Ricœur, p. 231–248.

Goffman E. Encounters. Two Studies the Sociology of Interaction. Indianapolis, Boss-Merill, 1961.

Greisch J., Ricœur P. L'itinérance du sens. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

Loute A. La Creation sociale des norms. De la socioéconomie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur. Zurich: Olms, 2009.

Mongin O., Ricœur P. Paris: Seuil, 1998.

Ricœur P. Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990.

Ricœur P. La Critique et la Conviction. Paris: Hachette, 1995.

Ricœur P. La Mémoire l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil. 2000.

Ricœur P. Parcours de la reconnaissance. Paris: Stock. 2004.

Revault d'Allonnes M. et Azouvi F. (dir.). Ricœur. Cahiers de L'Herne. n° 81. 2004.

Глава 7. Философия и антропология: с Лефором и Декомбом

Benoist J. et Karsenti B. (dir.) Phénoménologie et sociologie. Paris: PUF, 2001.

Descombes V. Les Institutions du sens. Paris: Minuit, 1996.

- Descombes V.* Relation intersubjective et relation sociale // *Benoist J. et Karsenti B.* (dir.) Phénoménologie et sociologie. Paris: PUF, 2001.
- Peirce Ch. S.* Collected Papers. Vol. VIII. Cambridge: Harvard University Press, 1958. § 321. P. 225–226.
- Peirce Ch.S.* Écrits sur le signe. Paris: Seuil, 1978.
- Lefort C.* L'échange et la lute des homes // *Lefort C.* Les Formes de l'histoire Essais d'anthropologie politique. Paris: Gallimard, 1978.
- Tesnière L.* Éléments de syntaxe structural. Paris: Klincksieck, 1965.
- Wittgenstein L.* Recherches philosophiques. Paris: Gallimard, 2005.

Глава 8. Суждения III. Двустороннее отношение и вопрос о третьем

- Austin J.L.* Quand dire c'est faire. Paris: Seuil, 1970 (*Austin J. L.* How to do Thinks with Words. Oxford: Clarenton, 1962).
- Barry L.* La Parenté. Paris: Gallimard. «Folio Essais», 2008.
- Bedorf Th.* Dimensionen des Drillen. Munich: Fink, 2003.
- Benveniste E.* Problèmes de linguistique générale. Paris: Gallimard, 1966.
- Descola Ph.* Par-delà nature et culture. Paris: Gallimard, 2005.
- Ducrot Oswald.* Dire et ne pas dire. Paris: Hermann. 2e éd., 1980.
- Fauconnier G.* La Coréférence. Paris: Seuil, 1974.
- Goffman E.* Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.
- Jacques F.* L'Espace logique de l'interlocution. Paris: PUF, 1992.
- Levinas E.* Entre nous. Paris: Grasset, 1991.
- Levinas E.* Totalité et infini (1961). Paris: LGF. «Biblio essais», 1994.
- Levinas E.* Autrement qu'être ou ou-dela de l'essence (1978). Paris: LGF. «Biblio essais», 2001.
- Levi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté. Paris: Mouton, 1967.
- Ortigue E.* Le Discours et le Symbole. Paris: Aubier, 1962.
- Peirce Ch.S.* Écrits sur le signe. Paris: Seuil, 1978.
- Recanati F.* Les Énoncés performatifs. Paris: Minuit, 1981.
- Searle J.* Les Actes de langage. Paris: Hermann, 1972; rééd. 2009 (*Searle J.* Speech Acts. An Essay on Philosophy of Language. Londres: Cambridge University Press, 1969).
- Serres M.* Le Tiers instruit. Paris: Bourrin, 1991.
- Simmel G.* Sociologie. Études sur les formes de la socialisation (1908). Paris: PUF, 1992.
- Sperber D.* Le Symbolisme en general. Paris: Hermann, 1974.

Указатель имен

- Анаксимандр – 14, 134
Анри М. – 19, 151
Аристотель – 7, 9, 13, 44, 46, 66, 72, 113, 132, 148, 173, 187, 192–198, 213, 258
- Барри Л. – 278
Батай Ж. – 22–24, 109, 225
Бейтсон Г. – 229
Бенвенист Э. – 24, 47, 48, 100, 262, 265–270, 272, 273, 277
Бенуа Ж. – 178, 220
Бергсон А. – 256
Бест Э. – 58, 242
Блан Л. – 23
Бланшо М. – 31, 32
Боас Ф. – 38, 57, 61
Болтански Л. – 64, 82, 212, 301
Брентано Ф. – 149
Брюэр К. – 19
Бубер М. – 85, 87–90, 93, 99, 103, 261
Будда – 14
- Вебер М. – 61, 66, 125
Вердьё Р. – 196
Витгенштейн Л. – 235, 237, 285
- Гегель Г.В.Ф. – 7, 20, 44, 79, 81, 82, 115, 148, 160, 187, 222, 229, 257, 288
Гераклит – 14
Гесиод – 194
Гиллель – 189
Гоббс Т. – 7, 142, 144
Годелье М. – 283
Гомер – 194, 196, 197
Готье Р.А. – 196
- Гоулднер Э. – 121, 122, 124–128, 131, 132
Гофман Э. – 277
Гроссман В. – 304
Гудбу Ж. – 24
Гуссерль Э. – 17, 22, 30, 33, 89, 93, 94, 97–99, 101–104, 107, 108, 119, 145, 147–157, 177, 178, 186, 187, 203, 206, 223, 229, 236, 256, 257, 297, 300, 301
- Дави Ж. – 62
Дарвин Ч. – 122, 190
Декарт Р. – 44, 89, 148, 206, 211
Декомб В. – 5, 16, 21, 73, 219, 220, 230–241, 246, 248, 302
Деррида Ж. – 5, 16–19, 27–53, 88, 94, 108, 112, 113, 146, 151, 152, 162–164, 170–173, 175, 209, 219, 238, 257, 298, 300
Достоевский Ф.М. – 213
Дюмон Л. – 241
Дюркгейм Э. – 222
- Жак Ф. – 285
Жанико Д. – 22
Жерне Л. – 24
Жолиф Ж.-И. – 196
- Зиммель Г. – 78, 104, 125, 136, 251–256, 277, 280
- Иисус Христос – 14
- Казажюс Д. – 242
Кайе А. – 24, 67

- Канабю Б. – 20
 Кант И. – 7, 30, 44, 72, 91, 112, 133, 148, 187, 189, 192, 193, 198, 200–202, 206, 211, 213
 Карсанти Б. – 220
 Келькель – 177
 Кожев А. – 82
 Конфуций – 14
 Кьеркегор С. – 51,
- Лакан Ж. – 42
 Лао цзы – 14
 Ларошфуко Ф. де – 113
 Левинас Э. – 5, 16, 18, 19, 51, 84–119, 151, 169, 177, 187, 192, 203–206, 209, 214, 219, 238, 256–261, 288, 299–301
 Леви-Брюль Л. – 86, 227
 Леви-Строс К. – 5, 6, 8, 47, 50, 71, 122, 123, 127, 135, 143, 221, 225, 226, 238, 241–246, 248, 278, 279, 281
 Леру Ж. – 23
 Лефор К. – 5, 16, 20, 21, 219–228, 230, 246, 247, 302
 Лихтенберг Г.К. – 186
 Ли Шулинь – 181
 Ловит – 177
 Локк Дж. – 231
- Малиновский Б. – 41, 45, 56, 59, 61, 77, 126, 224, 293
 Малларме С. – 186
 Мальдине А. – 151, 299
 Мандела Н. – 209
 Марион Ж.-Л. – 5, 16, 18, 27, 33, 36, 94, 113, 145–147, 151–179, 181, 182, 184, 219, 238, 300, 301
 Маркс К. – 7, 20, 23, 24, 222, 226, 229, 247
 Мерло-Понти М. – 17, 95, 104, 107, 108, 151, 187, 223, 287, 302
 Мертон Р. – 125
 Монтескье Ш.-Л. – 277
- Мосс М. – 17, 18, 20–23, 25, 28, 31, 34, 36–39, 42–51, 54–62, 73–75, 86, 113, 162, 168, 170–173, 175, 197, 207, 209, 210, 212, 216, 217, 219, 221–228, 238, 240–245, 247, 279, 298, 302, 304
- Науки Н. – 181
 Ницше Ф. – 256
- Ортиг Е. – 72, 118, 272, 274, 276, 277
 Остин Дж.Л. – 270
- Павел, апостол – 15, 16, 65, 189
 Парменид – 14
 Парсонс Т. – 125, 126, 132
 Паскаль Б. – 53, 113
 Паточка Я. – 51
 Пирс Ч.С. – 21, 48, 73–75, 135, 136, 215, 231 – 238, 240, 244, 246, 248, 250, 255, 276, 278, 280, 289
 Платон – 9, 13, 100, 110, 148, 173
 Поланьи К. – 61, 128
 Прудон Ж. – 23
- Рабле Ф. – 133
 Ранайпири – 58, 242, 243
 Рассел Б. – 73, 231, 233, 234, 238, 240
 Рембо А. – 286
 Рид Т. – 237
 Рикёр П. – 5, 16, 18, 77, 106, 108, 140, 142, 143, 151, 177, 187–214, 217 – 219, 257, 286, 301
 Роулз Дж. – 83, 187
 Руссо Ж.-Ж. – 7,
 Рэдклиф-Браун А.Р. – 278, 279
- Сад, маркиз де – 5–8
 Салинз М. – 122, 124, 128–131, 134
 Сартр Ж.-П. – 11, 17, 104
 Сенека – 11–15, 84, 113, 303, 304
 Серр М. – 286
 Сёрл Дж. – 270

Смит А. – 70
Сожу А. – 180
Сократ – 13, 14
Соссюр Ф. де – 273, 274
Спербер Д. – 275

Тевено Л. – 64, 82, 301
Теньер Л. – 232, 239
Тестар А. – 60
Туту Д. – 209

Уолцер М. – 64, 82, 301

Федье Ф. – 33
Финли М. – 196
Фреге Г. – 235
Фрейд З. – 44

Хайдеггер М. – 17, 22, 30–32, 51, 88,
94, 98, 99, 104, 111, 145, 148, 151,
152, 157, 158, 161, 169, 173, 178–180,
182, 187, 206, 257, 297, 300
Хоннет А. – 81

Шанжэ Ж.-П. – 190
Шаньяль Ф. – 24, 77
Шмитт К. – 51
Шюц А. – 223

Эмпедокл – 14
Энспеч М. – 138
Эсхил – 79, 194

Юм Д. – 89
Ясперс К. – 14

Содержание

<i>Предисловие к русскому изданию</i>	5
Предварительные рассуждения	11
Первые вопросы	11
<i>Вокруг феноменологии</i>	17
<i>Вокруг политической философии и социальных наук</i>	20
Французская история	22
1. Деррида. Дар, невозможное и исключение взаимности	27
Дар, невозможное. Мосс под вопросом	28
Четыре облика апории, или Недоразумение	36
В качестве заключения: взаимность, великодушие, гостеприимство	51
2. Суждения I. Церемониальный дар: союз и признание	54
Мосс, или Дар как целостный социальный феномен	56
<i>Три канонических примера: кула, потпач, хау</i>	56
<i>Гипотезы Мосса</i>	59
Церемониальный дар не принадлежит ни экономическому, ни моральному, ни юридическому порядку	60
Три категории дара	63
Церемониальный дар как соглашение о признании	67
Загадка обязательства дарения, получения дара и ответа на дарение	73
Вопрос о публичном признании сегодня	77

3. Левинас. По ту сторону взаимности:	
для-другого и дар, имеющий цену	85
Я – Другой: вместе с Бубером и помимо него	87
Взаимность под вопросом: имманентность, тотальность, справедливость	90
Объект, намерение и желание: давать, чтобы приняли	94
Инаковость и отделение	99
Лицо по ту сторону интенциональности: безвозвратно для-другого	103
Пассивность, обвинение, неблагодарность	107
Благо: увязание в давании и дар, имеющий цену	110
Вопросы и затруднения I. Взаимность симметричная и взаимность агонистическая	112
Вопросы и затруднения II. Для-другого и признание	115
Несколько слов в заключение: право отвечать и чередующаяся асимметрия	117
4. Суждения II. Подходы к взаимности	121
Предварительные вопросы	121
Еще раз о подходах Гоулднера и Салинза	124
Моменты, составляющие взаимность: опыт категоризации	131
<i>Дополнительность: симметрия</i> <i>и взаимозависимость</i>	<i>132</i>
<i>Реактивность: чередование и отклик</i>	<i>133</i>
Взаимность агонистическая и взаимность договорная	137
От взаимности (<i>réciprocité</i>) – к обоюдности (<i>mutualité</i>)	140
Заключение. Пиршество Праджapati, или Первый жест взаимного признания	143

5. Марион. Безвозмездный дар:	
к чистому дарению	145
Гуссерль: интуиция, редукция, интенциональность	147
Подход Мариона	151
«Сколько редукции, столько и дарения»:	
к абсолютному дарению	152
Всё есть дарение: неразделенная привилегия	157
Что может дар предложить дарению	161
Тройное эпохе, или Приостановленное отношение	165
Возвращение к церемониальному дару и его непонимание феноменологией	170
Ресурсы мышления в языке. Лексикон дара	176
<i>Вопросы лексикона I: «дарение» и «Es gibt»</i>	176
<i>Вопросы лексикона II: местоимение «se» в дарении</i>	183
Вместо заключения	185
6. Рикёр. Взаимность (réciprocité) и обоюдность (mutualité):	
от Золотого правила к <i>agapè</i>	187
Золотое правило и этическое Я	189
Этическое видение и взаимность. Вопросы к Аристотелю	192
Взаимность перед лицом моральной нормы:	
Кант	198
Другой в гиперболическом режиме: Левинас	203
Промежуточное заключение	205
Подходы к дару: прощение, обоюдность, <i>agapè</i>	207
<i>Дар и прощение</i>	208
<i>От взаимности к обоюдности</i>	211
<i>Состояния мира и <i>agapè</i></i>	213
Оговорки и сомнения	213
Заключение	217

7. Философия и антропология: с Лефором и Декомбом	219
Лефор: практики обмена, дары и исторические формы социальности	221
<i>Приоритет связи между людьми над связью между вещами</i>	222
<i>Ожидание истории и «сogito обмена дарами, освобождающее от природы»</i>	228
Декомб: критерий инаковости и отношение дара	230
<i>Физическое отношение и отношение интенциональное: монада, диада, триада по Пирсу</i>	231
<i>Сомнения и возражения. Перечитать Мосса и Леви-Строса</i>	238
В заключение	246
8. Суждения III. Двустороннее отношение и вопрос о третьем	249
О персональном третьем I: Зиммель	251
О персональном третьем II: Левинас	256
Лица в грамматике: Я – Ты и отсутствующий.	
Лингвистический подход к третьему с Бенвенистом и не только	262
О безличном третьем I. Институтция, закон, символизм ..	272
<i>Случай матримониального союза</i>	278
О безличном третьем II. Вещь, обмен, мир	280
<i>Блага, предлагаемые взамен невесты</i>	281
<i>Мир как третий: общение и референция</i>	284
Три замечания в заключение	286
Послесловие	291
Мышление без концепта. Философия и символический процесс	291
Ничейный дар	297
Библиография	307
Указатель имен	313

Научное издание

Марсель Энафф

Дар философов

Переосмысление взаимности

Перевод с французского

Редактор *М.Ф. Гржебин*

Оформление художника *А.Л. Липатова*

Корректор *А.А. Иванова*

Оригинал-макет подготовлен *С.В. Киселевой*

Подписано в печать 10.12.2014

Формат 84 x 108/32

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0

Тираж 2000 экз. Заказ 2408

Издательство гуманитарной литературы
119049, Москва, ул. Крымский вал, 8

Отпечатано в ППП «Типография “Наука”»
121099, Москва, Шубинский пер., 6