

Левинас сороковых: проблемы времени и субъективности

А. В. Ямпольская

Работы «От существования к существующему» и «Время и иное» представляют собой первую попытку Левинаса выступить в качестве оригинального философа. Молодой человек, начинавший как автор книги о Гуссерле и горячий почитатель Хайдеггера, превратился в зрелого мыслителя, выстрадавшего свой протест против онтологии и феноменологии. Но в то же время Левинас не мыслит философии вне путей, проложенных Гуссерлем и Хайдеггером, он во многом сохраняет их проблематику, их методы, их язык – и радикальная новизна подхода, содержащегося в этих работах, может с легкостью ускользнуть от читателя. Однако именно эти две работы – небрежно написанные, косноязычные, страдающие непоследовательностью, и почти незамеченные французским философским сообществом – не только отмечают переходный момент в мысли Левинаса, но и позволяют нащупать ее внутренние пружины, определившие развитие его философии вплоть до «Тотальности и бесконечного».

Основной упрек, который Левинас бросает онтологии, сформулирован уже в названии одной из работ: «От существования к существующему». Безличное бытие господствует над личным сущим – таково его прочтение Хайдеггера. Движимый «глубокой необходимостью покинуть климат этой философии» (ЕЕ 19) и вернуть сущему его роль в общей экономике бытия, Левинас обращается к Гуссерлю, а именно к понятию «Я», к субъекту. Он хочет опереться на Гуссерля в поисках возможности личного сущего, возможности личности, которая, как считает Левинас, невозможна внутри той мысли, которую он называет «хайдеггеровской онтологией». Однако в чем Левинас видит истинную «личностность»?

Если Гуссерль в «Картезианских размышлениях» говорит, что Я «конституирует себя как устойчивое и неизменное личное Я» (п. 32), и в этой неизменности усматривает «личностный характер» Я, то Левинас, напротив того, ищет личностность в способности к изменению, но к изменению,

понимаемому не как изменение суждений, а как возможность экзистенциального обновления.

Левинас ищет возможность внутреннего обновления сущего – и, естественно, в центре его внимания оказывается именно время. Переход от Прежде к Теперь и от Теперь к После есть исходная метафора для любого изменения, и попытка построить новую концепцию темпоральности в новой онтологической перспективе становится естественной задачей Левинаса. Отказавшись от хайдеггеровской темпоральности, отрицающей субъективность, Левинас пробует на зуб гуссерлевскую темпоральность, которая в довоенное время представлялась ему достаточной для того, чтобы создать противовес хайдеггеровскому подходу. Напомним, что в обзоре «L'Œuvre d'Edmond Husserl», написанном в 1940 году, Левинас называет «поток сознания», порождающий время, «самой свободой субъекта». Там же он называет темпоральность у Гуссерля “секретом субъективности” и “выражением свободы” (там же).

В 1947 году Левинас декларирует, что «личность» означает для него потребность в радикальном обновлении, и тогда же он приходит к выводу, что время, – то единственное, что должно принести субъекту обновление, – сознанием самого этого самого субъекта конституировано быть не может. В результате он отвергает гуссерлевскую ретенциально-протенциальную теорию сознания времени и ищет источники длительности (как образа временной протяженности) вне сознания субъекта. Заново прочитывая старое платоновское различие между Иным и Тожественным, Левинас в Ином ищет тот источник нового, из которого должна родиться новая субъективность и новый подход ко времени. При этом ключом, открывающим доступ к новому восприятию субъективности, оказывается свобода.

Обе работы построены примерно по одной схеме – дескрипция и обличение анонимного бытия (*il y a*), анализ и дескриптивный подход к таким сторонам человеческого существования, в которых особенно ощутим момент потери власти сознания над собой – бессоницы, страдания, страха смерти; описание одиночества; несколько не вполне феноменологических дескрипций,

включающих дескрипции усталости, лени, слушания музыки; введение и описание «ипостаси» – появления сознающего себя сущего в безличности *il y a*, построение новой теории субъекта и его отношений с миром, описание времени как «иного» (*autre*) и попытка описания отношения субъекта с временем и с «Другим» (*autrui*). Иными словами, была предпринята попытка переписать «Бытие и время», исправив основные ошибки или даже просто указав путь к их исправлению. Разумеется, это была попытка с негодными средствами. Но результатом оказался не ухудшенный Хайдеггер и не еще одна версия экзистенциализма, а поворот к совершенно новой проблематике, окончательно сформулированной в «Тотальности и бесконечном» (1961) и высвободившейся из языка онтологии в «Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности» (1974).

Позже, в «Тотальности и бесконечном», Левинас так резюмирует свое прочтение хайдеггеровской проблематики: «Быть может, *Sein und Zeit* утверждает лишь один тезис: бытие неотделимо от понимания бытия (разворачивающегося как время), бытие уже есть призыв к субъективности» (р. 36). И первое, на чем будет сосредоточена мысль Левинаса в его послевоенных работах, – это поиск субъекта, поиск новой субъективности внутри бытия, принятого как безличное существование. Так в своем пересмотре философии Хайдеггера Левинас остается в целом верен феноменологическому методу и стремится опереться на Гуссерля в реабилитации сознания, субъективности, «Я». Здесь он находит ту точку опоры, которая даст ему возможность дистанцироваться от проблематики «Бытия и времени» и поставить под вопрос некоторые фундаментальные пресуппозиции раннего Хайдеггера. Эту особенность философской стратегии Левинаса отметил Жак Деррида: «Можно было бы, без сомнения, показать, что Левинас, неудобно помещенный – уже самой историей своей мысли – в различии между Гуссерлем и Хайдеггером, всегда критикует одного в стиле другого и согласно схеме, заимствованной у другого...»

Основные моменты критики Хайдеггера сформулированы Левинасом во введении к *ЕЕ*. В дальнейшем, когда будет идти речь о критике Левинасом

Хайдеггера, следует иметь в виду, что речь идет не столько о критике Левинасом самого Хайдеггера, сколько о его критике созданного им самим образа философии Хайдеггера (который в некоторых аспектах оказался близок восприятию Хайдеггера французскими экзистенциалистами). Согласно Левинасу, существование понимается Хайдеггером как экстатически направленное к своему концу, как конституируемое посредством ничто; “ужас, постижение ничто, является постижением бытия лишь в той мере, в какой само бытие определяется через ничто” (ЕЕ 20). Таким образом, ужас есть ужас перед ничто, а главное зло состоит в нехватке бытия, в его конечности. Эта констатация вызывает возражения у Левинаса. Он ставит вопрос о том, “не является ли страх бытия таким же изначальным, как и страх за бытие”, не являются ли бытие и ничто только “фазами более общего факта существования, которое уже никоим образом не конституируется посредством ничто” (там же). Этот “факт существования” Левинас описывает под именем “il y a”. Понятие il y a, занимающее столь важное место в послевоенных работах Левинаса, является одним из самых трудных в его философии.

Il y a. Понятие и дескрипции

История термина

Во французском языке il y a является безличным оборотом, который либо вообще не переводится на русский, либо переводится как “имеется”, “есть”, “существует”, и который в чисто лингвистическом отношении сопоставим с английским оборотом “there is” или немецким “es gibt”. Во всех трех оборотах используются разные глаголы: немецкий глагол geben (давать), французский avoir (иметь) и английский to be (быть).

Еще Паскаль отметил трудность постановки вопроса о бытии, заключающуюся в том, что в словесной формулировке вопроса “что есть бытие?” уже используется глагол “быть”. Хайдеггер в “Бытии и времени” все время имеет в виду эту трудность (см., например, S. 4), и, чтобы преодолеть ее, употребляет безличный оборот es gibt, не содержащий глагола “быть”: “...nur solange Dasein ist, ... “gibt es” Sein” (S. 212). В “Письме о гуманизме”,

адресованном Жану Бофре и опубликованном в 1947 году, Хайдеггер разыгрывает этот оборот в контексте производимого им тогда переосмысления своей философии. Он посвящает ему развернутое описание, подчеркивая содержащийся в нем характер дара. Речь идет о бытии, которое “дарит” себя в своей открытости. Обращаясь к французским философам, Хайдеггер обсуждает *il y a* в качестве возможного перевода на французский немецкого *es gibt* (“*il y a l’Etre*”), отмечая, что этот перевод “неточен”. Таким образом, то, что сделал Хайдеггер по-немецки, отчасти возможно по-французски, но невозможно ни по-русски, ни по-английски.

Следует отметить, что во французской философии *il y a* как философское понятие было впервые использовано Сартром в 1943 году в “Бытии и ничто”. В отношении Левинаса здесь следует говорить скорее о совпадении, чем о влиянии, так как Левинас делал наброски к *ЕЕ*, находясь с 1939 по 1945 год в немецком плену, и, как он пишет в предисловии к *ЕЕ*, “был лишен возможности ознакомления с работами, опубликованными в этот период”, хотя, впрочем, окончательная редакция *ЕЕ* несет на себе отпечаток его близости к кругу Габриэля Марселя и другим французским экзистенциалистам. А если и говорить о чем-либо влиянии, то здесь несомненно имело место влияние художественных произведений Мориса Бланшо.

Il y a Левинаса и *es gibt* Хайдеггера

Il y a – это наша вовлеченность в бытие, понимаемое как бытие до бытия сущего и сущих, анонимность и отсутствие формы, неконцептуализируемый факт чистого бытия при отсутствии людей и вещей. *Il y a* воспринимается как ужас нескончаемости бытия, которое не может быть ничем разорвано. В этом смысле Левинас говорит, что смерть невозможна, так как от этой непрерывности бытия невозможно ускользнуть. По Левинасу, ужас перед бессмысленностью бытия, которое нельзя разорвать, из которого нельзя уйти, есть ужас более первичный и более безысходный, чем ужас, рождающийся из постижения ничто по Хайдеггеру. Поэтому факт неразрываемости, тотальности бытия, которое “держит нас”, факт нашей вовлеченности в него является более

фундаментальным для нашего опыта бытия, нежели страх перед лицом его конечности.

Но если Хайдеггер разыгрывает буквальный смысл безличного оборота *es gibt* для того, чтобы ввести тему дара, бытия, которое “дарит себя и вместе с тем отказывает в себе” (“Письмо о гуманизме”, стр. 204), то Левинас именно в этом вопросе неоднократно противопоставляет свое *il y a* хайдеггеровскому *es gibt*, подчеркивая, что в отличие от *es gibt*, в *il y a* полностью отсутствует тема дара, это безличное бытие, которое никому ничего не дает и никуда не исчезает, никогда не отказывая в себе, которое постоянно присутствует как “ужас нескончаемости, монотонности, лишенной всякого смысла”. Если у Хайдеггера “само-отдача открытости – вместе с самой открытостью – это, собственно, и есть бытие как оно есть”, то левинасовское *il y a* – это, наоборот, “анонимное существование, растворяющее в себе сущих”.

Дескрипция *il y a* как "отсутствия"

Что будет, если мысленно представить, что все вещи исчезли? Неправда, что в результате останется ничто. “В этом отсутствии всех сущих все же что-то происходит, и неопределенность этого “что-то происходит” – не недетерминированность субъекта, она не относится к какому-либо существительному. Она указывает на нечто вроде местоимения третьего лица в безличных глагольных формах; ... на характер самого этого действия, в каком-то смысле лишенного автора, анонимного” (ЕЕ 93). Этот неопределенный характер Левинас обозначает безличным оборотом *il y a* (буквально “оно здесь имеется”). Важно то, что среди исчезающих сущих исчезает и одно выделенное сущее, то что называется “Я”. В этом мысленном эксперименте тот, кто его ставит, мысленно уничтожает свое собственное “Я”, но в то же время, обнаруживает себя захваченным этим процессом – “что-то происходит”, “имеется”. Моего “Я” уже нет, но что-то происходит, и анонимность происходящего “выдает нас бытию”.

Разумеется, такой мысленный эксперимент далек от классических феноменологических дескрипций, однако это метафорическое описание

фиксирует некий совершенно реальный опыт сознания, предшествующий рефлексии. Этот «фантастический, галлюцинаторный» опыт, как отмечает сам Левинас, можно встретить у таких авторов как Рембо или Мопассан.

Дескрипция il у а на примере бессонницы

Основным материалом для дескрипции il у а служит (дорефлексивный) опыт бессонницы. Левинас обращается к ситуации, когда человек не спит, но старается уснуть, бодрствует без всякой цели, и, тем самым, без всякого видимого предела этому «не спится». Левинас неоднократно подчеркивает, что il у а безлично как «смеркается» или «темнеет»; тем более можно было бы сказать, что il у а безлично как «не спится». Мир вокруг представляется лишенным всех предметов, и сознание не в состоянии «зацепиться» ни за один из них, и только едва слышные шорохи отмечают моменты связи сознания с реальностью. Мысли проходят через сознание так, как если бы Я являлось не субъектом, а объектом этих мыслей, говорит Левинас, имея в виду знакомый каждому опыт, когда туманные образы и ассоциации приходят и уходят, а человек не властен ни отогнать, ни удержать их. Левинас подчеркивает безличность этого опыта, он говорит, что на вопрос «кто не спит?» следует ответить: «это сама ночь не спит», «оно не спит». Любые акты сознания, будь то фантазия, воспоминание или осознание этого «опыта быть объектом» (ЕЕ 11), разрывают безличность il у а и отмечают предел этого опыта и начало нового, пока безличность этого бодрствования не вступит вновь в свои права. Однако, как отмечает Левинас, «следует оценить этот опыт обезличивания, прежде чем разрушать его размышлением об его условиях». Сознание или, наоборот, сон как выход из сознания являются выходом из il у а. И хотя «сознание участвует в бодрствовании», Левинас утверждает, что главной характеристикой сознания является его возможность уйти из бодрствования, уснуть: «сознание есть способность заснуть» (ЕЕ, р.109-113, а также ТА, р. 26-30).

Это парадоксальное состояние не является, в то же время, простой метафорой для определенного типа понятия, которое Левинас стремится ввести

искусственно. Состояние бессонницы, сопутствующая ему тревожность, страх, невозможность сосредоточиться на какой-то определенной мысли или образе, состояние частичной потери контроля над своим сознанием знакомо почти что каждому человеку. Разумеется, та бессонница, которая описывает Левинас, – это состояние скорее болезненное, но именно в этом болезненном состоянии ярче выступают те черты, которые обычно стерты в переживаниях повседневности. И парадоксальное определение сознания как способности перейти по своему собственному желанию в область бессознательного является, по сути, верным обыденному опыту, с одной поправкой – речь идет не о сознании, а способности управлять своим собственным сознанием, «включать» и «выключать» его по своему желанию и без посторонней помощи. В обезличенности бессонницы именно сон отмечает момент возникновения “Я” как власти сознания над самим собой. Левинас отдает себе отчет в том, что он выходит за пределы феноменологии: «дескрипция использует здесь те самые термины, содержание которых она стремится превзойти... Указание на метод, призывающий мысль выйти за пределы интуиции». Жак Колетт отмечает, что опыт, о котором говорит Левинас, не есть опыт себя или сознания. Скорее, это философский доступ к не-знанию, идущий от Паскаля и Киркегора. Вопрос Жака Колетта, является ли такой опыт опытом в смысле Гуссерля, представляется нам риторическим, в то время, как вопрос о том, воспринимает ли Гуссерль опыт во всей его полноте, кажется нам более чем закономерным.

Жак Деррида задавался вопросом: «не является ли *il y a* скорее совокупностью неопределенного, нейтрального, анонимного сущего, чем собственно бытием» (VM 378)? Мы считаем, что хотя *il y a* и не следует непосредственно идентифицировать с хайдеггеровским *das Sein*, но рассматривать его как своего рода совокупность сущего также было бы неверно. По нашему мнению *il y a* следует понимать не столько как “бытие вообще”, сколько как факт нашей вовлеченности в бытие. Именно поэтому *il y a* и может быть разорвано актом сознания.

Сознание и разрыв il y a. Ипостась

Ипостась и субстантивация глагола "быть"

Как мы видели, акты сознания, в частности, само осознание опыта *il y a*, означают конец этого состояния, момент, когда сознание овладевает *il y a*. Начальный акт сознания конституирует субъективность; субъект, "существующий" возникает как тот, кто является хозяином своего существования. Этот момент возникновения "Я", которое для Левинаса есть изначально лишь модус бытия, а не существующее в собственном смысле (ТА 33), Левинас называет ипостасью (*l'hypostase*). Это греческое слово, которое в богословском контексте является практически полным синонимом слова "личность", имеет долгую философскую историю. Левинас использует этот термин не в религиозном, а в философском значении, как возникновение субстантива, существительного из "неназываемого глагола быть" (ЕЕ 142). Этот термин был выбран специально для заострения полемики с Хайдеггером. Если «неназываемость» хайдеггеровского бытия грамматически выражалась в том, что в качестве субстантива использовался глагол с артиклем *das Sein* – достаточно специфический вид отглагольных существительных (ср. также другие хайдеггеровские неологизмы, такие как *das Denken* и др.), то событие «приостановки» *il y a* и появления сущего (существующего, *l'existant*) являющегося подлежащим к глаголу "быть", который, тем самым, превращается в его атрибут, выражается Левинасом в нарочитом использовании этого субстантива («ипостась») там, где нужно было бы именно отглагольное существительное (типа «появление», «возникновение» и т.п.).

Дескрипция ипостаси и появление настоящего

Левинас описывает ипостась на примере опыта легкой физической усталости, например, ситуации, когда человек несет чемодан. Дескрипция сосредоточена на различии между усилием, усталостью и отдыхом. Человек, который несет в руке нечто тяжелое, чувствует, как рука у него начинает оттягиваться, пальцы постепенно начинают неметь. Это все еще усилие. Левинас утверждает, что усталость наступает в тот момент, когда человек еще

несет чемодан, но пальцы уже начали разгибаться, причем он подчеркивает, что усталостью является именно не причина того, что пальцы начинают разгибаться, а само это разгибание пальцев. То есть, усталость неразрывно связана с усилием и работой. Судорога, не позволяющая сразу же распрямить затекшие пальцы, тоже относится к усталости, потому что в ней есть момент запаздывания, то есть своего рода рефлексии.

Это запаздывание, «сдвиг» бытия по отношению к самому себе конституируют настоящее (но еще не время), и наоборот, «этот почти самопротиворечивый момент настоящего, запаздывающего по отношению к самому себе» (ЕЕ 50), является усталостью. Сдвиг настоящего и образует событие, в котором сущее «берет на себя» свое бытие, и этот акт взятия своего бытия на себя и есть то возникновение сущего, имеющего свое бытие в качестве атрибута, которое Левинас называет ипостасью.

Левинас ищет сам момент появления рефлексии и сопутствующей ей эпохе своего рода, в которой все, связанное с усилием, выносится за скобки; и именно эту своего рода эпохе, понимаемую как изменение установки сознания, изменение направленности сознания с усилия (действия) на сам сознающий субъект он и называет ипостасью. Следует сразу отметить роль времени в этом акте: дескрипция и анализ именно временных несовпадений и сопутствующих им изменений сознания позволяют нам произвести эту эпохе и выделить момент начала самонаблюдения (настоящее).

Одинокий субъект, лишенный времени

Для Левинаса бытие предстает как предельное одиночество в силу самой непереходности глагола «быть» (ТА 21). Одиночество «состоит в самом факте наличия существующих. Придумать ситуацию, в которой одиночество оказалось бы превзойдено, это значит подвергнуть испытанию сам принцип связи между существующим и его существованием» (ТА 22). Примеры ипостаси, представленные в ТА и ЕЕ, а именно, сон в случае бессонницы, усталость в случае усилия непосредственно не ведут к преодолению одиночества. Напротив того, ипостась, как момент возникновения рефлексии и

самоидентификации, ведет к углублению одиночества. Я, осознающее себя прикованным к самому себе, к своей идентичности, представляется неспособным преодолеть свое одиночество. В некотором смысле, ипостась является именно самим опытом этой невозможности.

Одиночество становится предметом пристального внимания Левинаса: именно в одиночестве, как в состоянии предельном, Левинас видит момент становления субъекта из анонимного существования, и, одновременно, бессилие субъекта перед своей неизменяемостью. Становление субъекта вне отрицания и вне времени есть одновременно и несчастье, и работа ипостаси. «Одиночество есть отсутствие времени. Время, которое дано, которое само по себе ипостазировано, испытано, тот кусок времени, через который субъект тащит свою идентичность – это время, неспособное развязать узы ипостаси» (ТА 38).

Левинас понимает настоящее, “ипостазированное время” как сущее (существующее), появляющееся вместе с Я в ипостаси. Утверждая, что настоящее является сущим, Левинас не противоречит Хайдеггеру, как это может показаться, а напротив того, соглашается с ним, потому что настоящее не есть время, не есть аутентичная темпоральность. И утверждая, что лишенный темпоральности субъект, появляющийся в ипостаси, замкнут в своей идентичности и лишен способности к изменению, Левинас в сущности переизлагает на свой лад тезис Хайдеггера: “Die Zeitlichkeit “ist” überhaupt kein Seindes ... Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins ...” (“Бытие и время”, S. 328). Вслед за Хайдеггером Левинас ищет то, что дает Я возможность изменить самого себя, точно так же как вслед за Хайдеггером он ищет то, что дает сущему возможность произнести «Я сам» и удержаться как сознающему себя (и свое бытие), как тождественному самому себе в опрокидывающем и сбивающем с толку потоке повседневного существования.

Следует отметить, что для Левинаса одиночество не означает отсутствия коммуникации. Для него одиночество – это внутреннее состояние субъекта, способного менять свои суждения, но неспособного к радикальному

самоизменению.

Неизменяемость Я по Левинасу и Гуссерлю

Неизменяемость Я воспринимается Левинасом и Гуссерлем совершенно противоположным образом. Для Гуссерля неизменяемость Я носит положительный характер. Во-первых, эта неизменяемость составляет “личностный характер” Я. Во-вторых, «в очевидности опыта Я постоянно дан себе как Я сам, это справедливо как для монады, так и для трансцендентального эго» (СМ, п. 33), что является одной из предпосылок для трансцендентальной эпохи, которая, как и всякая эпоха, есть «дело нашей совершенной свободы» (Идеи, п. 31). Левинас не согласен с этим: для него неизменяемость Я – это несчастье ипостаси, приговоренность Я к настоящему, к вечному “теперь”, “прикованность” Я к самому себе и, тем самым, отсутствие свободы, а значит и отсутствие личности. Здесь следует иметь в виду, что под свободой Левинас понимает не столько возможность свободного выбора или возможность сделать что-либо – то, что он называет спонтанностью, – а скорее нечто более глубокое и сложное, связанное с сознательным самоограничением моей спонтанности и моего свободного выбора. В любом случае следует иметь в виду это важное различие между Левинасом и Гуссерлем в вопросе о Я как монаде и неразрывности связи Я–Сам.

Левинас пишет: “действие – это первое проявление или конституирование кого-то, кто есть. Потому что запаздывание усталости в настоящем образует ту дистанцию, в которой артикулируется отношение: настоящее конституируется принятием на себя ответственности [prise en charge] за настоящее” (ТА 49). По нашему мнению здесь Левинас имеет в виду один из аспектов гуссерлевского понимания Я, а именно Я как тождественный полюс переживаний (СМ, п. 31), и неявно апеллирует к самоконституции Я, “которое, оставаясь одним и тем же, проживает то или иное cogito” (СМ, стр. 146 русского перевода). Другой аспект Я по Гуссерлю состоит в понимании Я как субстрата хабитуальностей. С такой точки зрения изменение хабитуальностей (например, изменение решения) ведет к изменению Я. Здесь

проявляется глубокое противоречие между восприятием самотождественности Я у Гуссерля и Левинаса: по Левинасу прикованное к себе Я неспособно к самоизменению.

Критика Левинасом гуссерлевской концепции темпоральности

Для Левинаса ипостась есть событие появления субъекта из безличного *il* у а вне отношения со временем. Точнее, существующее, возникающее как результат ипостаси, еще не есть существующее, уже утвердившее себя как таковое, а, как и настоящее, которое Левинас тоже рассматривает как существующее, есть всего лишь существующее, схваченное на границе между существованием и существующим, в тот самый момент, когда оно существующим только становится (ср. ТА 33).

Левинас тщательно различает настоящее и время – для него настоящее есть лишь «ипостазированное время», продолжающееся Теперь, неспособное превратиться в После. Левинасовское понимание длительности открыто противопоставлено гуссерлевской ретенциально-протенциальной концепции темпоральности в дескрипции «слышания мелодии», и здесь различие между подходом Гуссерля и подходом Левинаса становится разительным. Если Гуссерль выбирает для своей дескрипции в §11-12, 39 «Феноменологии внутреннего сознания времени» слышание тона, то Левинас почти повторяет его пример, однако сдвигает внимание читателя с восприятия звука вообще на восприятие мелодии – как музыки (ЕЕ 46). Левинас использует метафорический язык, говоря, что мгновения исчезают, для описания той же ретенциальной структуры, которую описывал Гуссерль, однако появление фальшивой ноты, «отказывающейся умереть», уже не укладывается в гуссерлевскую темпоральность. Для Гуссерля фальшивая нота в мелодии не нарушает ни ретенциально-протенциальной структуры сознания, ни его конституирующегося единства. Ее наличие подлежит лишь действию суждения. Для Левинаса же слышание музыки преподавателем подпадает под эту конструкцию, но не слышание музыки вне усилия и работы. Настоящее мелодии есть «исчезновение» каждого последующего мгновения, этим словом

Левинас как раз указывает на ретенциально-протенциальную структуру. Далее он рассматривает феномен появления в мелодии фальшивой ноты. Левинас справедливо обращает наше внимание на то, что момент появления фальшивой ноты совпадает с моментом самоосознания, в котором «исчезновение мгновения» прекращается. Это самоосознание и есть ипостась.

С точки зрения Левинаса нарушение протенциальной структуры обрушивает всю гуссерлевскую концепцию темпоральности. Если в сознании единства времени наше предчувствие будущего должно оправдываться, то будущее уже не является “иным”, а является в сущности тем же самым, “настоящим”. Для Левинаса аутентичное время движется как последовательность мгновений, отделенных друг от друга; время имеет разрывную, “дискретную” структуру. Момент, отмечающий разрыв, нарушение ретенциально-протенциальной структуры, есть момент появления будущего как иного.

Одновременно с полемикой против Гуссерля Левинас ведет также и полемику с Бергсоном, оказавшим на него большое влияние в юности. “Предчувствие будущего, проекция будущего, рассматриваемая как сущность времени всеми теориями от Бергсона до Сартра является всего лишь присутствием, настоящим будущего, а не аутентичным будущим. Будущее – это то, что не схвачено, то, что на нас падает... Будущее – это иное, отношение с будущим – это отношение с иным. Говорить о времени одинокого субъекта нам представляется невозможным” (ТА 64). В дальнейшем Левинас показывает, что это качество “инаковости” (*l'altérité*) присуще также и прошлому. Так в ходе своей критики гуссерлевской концепции внутреннего сознания времени Левинас обнаруживает принципиальное качество инаковости, составляющее важнейший аспект аутентичной темпоральности.

Положительный смысл ипостаси: свобода

Одинокий субъект, появившийся в ипостаси, обладает лишь настоящим, у него нет ни прошлого, ни будущего, следовательно, нет ни прощения, ни надежды. В чем же тогда положительный смысл ипостаси? В сущности,

ипостась – это опыт возникновения самонаблюдения, опыт сознания *par excellence*. Ипостась, являясь возникновением существующего, которое имеет свое существование как атрибут, вообще говоря, не является возникновением субъекта в полном смысле этого слова. Для появления субъекта необходимо то, что Левинас называет «работой самоидентификации», появлением *ipse* из *idem*. Эта работа самоидентификации заключается в том, что Левинас называет «исходя из себя и возвращаясь к себе». В ЕЕ сознание описывается как «приходящее в бытие, исходя из себя, и укрывающееся от бытия в себе», а в ТА настоящее описывается как «выход из себя» и некоторое начало, в том специфическом смысле, который придает этому понятию Левинас: начало субъекта, начало свободы и начало отношений с материальным миром. Свобода как господство сущего над бытием является первым следствием этого начала. «Настоящее, «я», – ипостась есть свобода. Существующий оказывается хозяином существования. Он осуществляет мужественную власть субъекта над своим существованием. Он имеет нечто в своей власти. Первая свобода. Еще не свобода выбора, но уже свобода начала... Свобода самого превосходства существующего над существованием» (ТА 34). Однако мужественность и суверенность, которые благодаря этому господству над существованием оказываются непрменными атрибутами субъекта, немедленно ограничиваются первоначальным парадоксом «первой свободы», свободы начала, которая, едва появившись, перестает быть свободой, так как у субъекта появляется ответственность за себя: «Свобода настоящего находит свой предел в ответственности, условием которой она является. Самый глубокий парадокс понятия свободы – узы, связующие ее с ее собственным отрицанием. Даже одно, свободное существо оказывается ответственным, то есть уже несвободным» (ЕЕ 135), «потому что оно ответственно за себя самого» (ТА 36). Тут возникает естественный вопрос – ответственным перед кем? Левинас пока что не торопится давать на него ответ.

Подступы к "иному"

Субъект, начавшийся в результате ипостаси, все же может иметь

определенное отношение с инаковостью как с материальностью, данной ему в повседневности. Это отношение, являющееся отношением удовольствия или использования, труда или страдания “раскачивает” связь между Я и самим собой, хотя и не способно ее разорвать. В процессе отношения с материальностью создаются условия, необходимые для того, чтобы субъект, возникший в результате ипостаси, мог соприкоснуться с “иным” (l'autre). Моделью отношения с иным служит “отношение” со смертью, а также с будущим.

Страдание и смерть

Ключевое различие между хайдеггеровским бытием-к-смерти и подходом Левинаса заключается в его указании, что у Хайдеггера смерть есть «возможность невозможности», в то время как для самого Левинаса это «невозможность возможности», конец всех возможностей и способностей субъекта (ТА 92). Это фундаментальное различие заслуживает подробного комментария.

На вопрос Хайдеггера, вынесенный в заголовок параграфа 25 “Бытия и времени”, “Постановка экзистенциального вопроса о Кто Dasein?”, в конце концов дается ответ – “в повседневности это das man” (п. 27), а подлинное существование, условно говоря, “личные черты” Dasein обретает лишь в Sein zum Tode, в бытии, направленном к смерти, обнаруживающем возможность небытия. Более того, смерть является наиболее собственной из его экзистенциальных возможностей, она делает возможными все другие возможности, в конечном счете являясь основанием деятельности и свободы (пп. 50-53).

У Левинаса в некотором плане наоборот. Левинас подходит к смерти через непосредственное физическое страдание, которое не отпускает от себя, и которое, в отличие от моральных мук, не позволяет отнестись к нему с мужеством и достоинством. Для Левинаса очень важно то, что перед лицом смерти субъект утрачивает свободу и ответственность, он не “может мочь”, это конец всякой возможности и власти. От страдания нельзя абстрагироваться,

оно неразрывно привязывает субъекта к его существованию в страдании, “страдание есть невозможность небытия” (ТА 56). Однако в страдании есть и “близость смерти”, канун и ожидание неизвестности – единственное в своем роде “отношение” с тайной. Хотя для Левинаса такое отношение со смертью как с тайной является принципиальным, «...ее превосходство над моим существованием таинственно; не неизвестно, а непознаваемо, оно ускользает от любого света» (ТА 63), сама смерть рассматривается им как раздавливающее субъекта событие, она слишком огромна, и возникает о вопрос о том, как принять смерть и не быть ею раздавленным.

Таким образом, Левинас утверждает, что смерть находится вообще вне возможностей субъекта, и сосредотачивается на разрушении сферы “своего собственного”, происходящего в момент непосредственного физического страдания. Перед лицом смерти, в страданиях, суверенность и мужественность субъекта разрушаются. “Предельная ответственность ... превращается в предельную безответственность, в детство. Это всхлипывание, и этим самым оно возвещает смерть. Умереть – это значит вернуться к состоянию безответственности...” (ТА 60). Происходит как бы обратное скатывание в *il y a*. Принципиальный вопрос ставится Левинасом так: “Проблема состоит не в том, чтобы вырвать вечность у смерти, а в том, чтобы принять, сохранить во мне, посреди существования, в котором наступает событие, добытую в ипостаси свободу... Эта ситуация, в которой событие происходит с субъектом, который по отношению к этому событию ничего не может, но который в то же время повернут к нему лицом. И эта ситуация есть отношение с Другим, лицом-к-лицу с Другим, встреча лика (*visage*), который одновременно дает и скрывает Другого (ТА 66-67)”. “Другой” – это, вероятно, самый важный термин Левинаса, которой позже займет центральное место в “Тотальности и бесконечном”. (По-французски *l'autrui* является личной формой для *l'autre*, “другое”, “иное”. Мы следуем установившейся традиции, в которой этот термин переводится на русский как “Другой” с большой буквы, в то время как *l'autre* переводится как “иное”.) То, что лик скрывает Другого, показывает, что речь не идет о коммуникации с Другим. Ключевой момент здесь состоит в

следующем: вместо того, чтобы принять Другого, к нему обращаются лицом. Смерть невозможно принять, взять на себя (assumer), но можно повернуться к ней лицом. Левинас, таким образом, приходит к постановке вопроса: как Я все же может взять на себя смерть, без того, однако, чтобы взять ее на себя в качестве возможности? Иными словами, каким может быть “отношение с Другим”?

Время и прощение

Именно личное отношение, отношение с Другим дает возможность для появления времени, может связать прошлое, настоящее и будущее: «Будущее, которое дано смертью, будущее события еще не есть время. Потому что это будущее никому не принадлежит, оно ничье, это будущее, которое человек не может взять на себя, и для того, чтобы стать элементом времени оно должно, тем не менее, войти в отношение с настоящим» (ТА 68). Время как связанность настоящего, прошлого и будущего не может возникнуть без встречи с инаковостью, но не инаковостью иного вообще, а именно инаковостью другого человека. В этом суть неприятия Левинасом гуссерлевского конституирования времени субъектом-монадой, лишенным прощения, спасения и надежды, которые могут быть даны только другим человеком. Та новизна, которую Левинас ищет во времени, есть именно возможность этического изменения человека, которое может исходить только от Другого, как прощение, и без которого для Левинаса обновления вообще не существует. Личность существует лишь постольку, поскольку она находится в эсхатологической перспективе: «Мы думаем, что в следующее мгновение Я не входит идентичным и непрощенным – простым перевоплощением (avatar) – для нового опыта, новизна которого не высвобождает его из его прикованности к себе... «Личностность» существа и есть эта нужда во времени как в удивительной плодовитости в тот самый момент, в который оно возобновляется как иное. Но эту инаковость нельзя дать себе самому. Невозможность конституирования времени диалектически есть невозможность спасти себя самому и в одиночку...» (ЕЕ 157-159, курсив Левинаса).

Уже в работе 1935 года «О побеге» Левинас как главную проблему ставит свободу как возможность изменения Я внутри неизменяющейся «тяжести бытия» (р. 94), и прямо говорит, что тот выход, который он ищет, должен быть возможностью разрыва неизменности и неизбежности, освобождением Я от самого себя (р. 97). Новая диалектика свободы, «исходящая из идентичности ипостаси, прикованности меня к самому себе, направлена к удержанию этой идентичности, к удержанию существующего, но в освобождении Я от самого себя» (ТА 87, курсив мой – А.Я.).

Такое освобождение производится внутри отношения с Другим. Это требует нового подхода к свободе субъекта, и новых требований к этой свободе. Согласно Левинасу, «традиционная философия – включая Бергсона и Хайдеггера – занималась понятием времени, либо полностью внешним по отношению к субъекту, временем-объектом, либо целиком содержащимся в [одиноким – А.Я.] субъекте. Однако это всегда был вопрос об одиноким субъекте. Совершенно одно Я – монада – уже обладала временем. Обновление, приносимое временем, в классической философии представлялось как понятие, в котором монада могла бы дать отчет: как отрицание. Именно в неопределенности ничто, которой заканчивается отрицающее себя мгновение, субъект исчерпывал свою свободу. Классическая философия прошла мимо свободы, состоящей не в отрицании себя, а в том, чтобы заставить себя простить (курсив Левинаса) свое бытие самой инаковостью Другого. В том диалоге, в котором Другой избавляет (курсив мой – А.Я.) нас, она недооценивала инаковость Другого, поскольку считала, что существует молчаливый диалог души с самой собой» (ЕЕ 161). Мы видим, что Левинас систематически прибегает здесь к религиозной терминологии (спасение, избавление, прощение), он видит свободу прежде всего в эсхатологическом плане.

Другой как источник этики

В сущности, основное новшество Левинаса состоит не в силе этического призыва, а в его нетрадиционной направленности: не к Другому, а к

инаковости Другого. Именно в этом, как нам кажется, и состоит принципиальная разница с подходом Гуссерля в “Картезианских размышлениях”, и это и есть принципиальное различие между Левинасом и Гуссерлем: «Полагая инаковость Другого как тайну, ... я полагаю перед собой не другое существующее, я полагаю (je pose) инаковость» (ТА 80). Это «полагание» (position) инаковости и интенциональность «повернутости лицом к...» (faire face) и есть, согласно Левинасу, момент его “выхода за пределы феноменологического метода”, хотя отношение с Другим все еще характеризуется им как «интерсубъективное» (ТА 69).

Однако именно направленность на инаковость, а в более поздних работах – на лик (visage) Другого, и создает возможность не-встречи с Другим, и тем самым, взаимного сосуществования моей свободы и свободы Другого. Левинас хочет буквально любой ценой избежать гегелевской ситуации столкновения двух свобод, в которой одна стремится поглотить другую, о чем он сам явно говорит, и ради этой цели он ставит “неуспех общения” как своего рода цель. «Полагая инаковость Другого как тайну, ... я полагаю ее не как свободу, идентичную моей собственной и сталкивающуюся с моей свободой, я полагаю перед собой не другого существующего, я полагаю инаковость. То есть изначально характеризует иное не свобода, из которой выводилась бы инаковость, это, [напротив], инаковость, которую иное несет в качестве своей сущности» (ТА 80). Можно посмотреть, как позже эта тема будет решаться в «Тотальности и бесконечном» – очевидно, что спонтанность в свободе должна быть ограничена, и Левинас, характерно, говорит об ограничении моей свободы. Так Левинас в 1961 году увидит возможность этого самоограничения свободы: «Свобода, могущая устыдиться себя самой – основывает истину (и истину, которая не выводится из истины)... Принятие Другого, моральное сознание – и есть то, что ставит по вопросу мою свободу. Дискурс и Желание, в котором Другой представляется как собеседник, как тот, над кем я не могу мочь, которого я не могу убить, оказывается условием этого стыда, в котором я как я есть не невинная спонтанность, а узурпатор и убийца» (курсив Левинаса).

Именно здесь начинается «собственно» Левинас: если я полагаю перед

собой не иное, а его инаковость, то из этого естественно вытекают утверждения: «отношение с другим (autrui) есть отсутствие иного (autre)» (ТА 83), «отсутствие иного есть в точности его присутствие как иного» (ТА 89, ЕЕ 163); здесь начинается «собственно» Левинас, с его бесконечным дискурсом об «отношении без отношения», непространственной «внешности» (exteriorité, качество быть вовне), опыта без опыта, оптики без света, апофазиса без отказа от языка, с дискурсом, который сам заявляет себя как нескончаемый, но эта нескончаемость является не пустотой, а попыткой «феноменологической» дескрипции того, что, согласно Левинасу, не является собственно опытом, феноменальность чего дана как не-феноменальность, сокрытость (лик).

Это различие, разделение, «разнесение» Я и Другого, отделение Я от Другого, отсутствие взаимности в «этическом отношении», которое парадоксальным образом определяется как отношение с отсутствием Другого или отношение без отношения, – как говорит Левинас, «асимметричность интересубъективного пространства» – и дает Левинасу возможность если не феноменологической, то метафорической дескрипции Другого, а, точнее, лика Другого, как источника этики, как того, кто дает мне заповедь и “открывает пространство высоты”. Именно отделенность от Другого и создает напряжение, на котором держится вызов, брошенный нам философией Левинаса.