

Э. Левинас

ВРЕМЯ И ДРУГОЙ, ГУМАНИЗМ ДРУГОГО ЧЕЛОВЕКА

СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998

Переводов Э. Левинаса все ждали давно. И не только потому, что Э. Левинас — яркая фигура современной, французской и нефранцузской философии, но и из-за интереса к судьбе и биографии этого философа. Я не буду на ней здесь останавливаться по той простой причине, что за меня это неплохо сделали составители сборника (с. 259–261). Переиду сразу к представленным в сборнике работам: *Времени и Другому* (1947) и *Гуманизму другого человека* (1973).

Каждая из этих работ интересна по-своему. *Время и Другой* знаменует собой одну из первых попыток Левинаса говорить и размышлять о Другом. Протекает такое размышление в контексте диалога Левинаса с М. Хайдеггером. Причем с самого начала Левинас пытается (и ему это удается), с одной стороны, противопоставить понятийности Хайдеггера свою собственную понятийность (например, бытию — анонимный акт-существование, l'exister; а сущему, Seiendes — существующего), с другой стороны, переосмыслить некоторые важные понятия и положения *Бытия и времени*, такие как одиночество, повседневность, познание, смерть, время и пр. Можно отметить особое движение *Времени и Другого*: движение от одинокого, потянувшегося в самом себе, отягченного самим собой Я (Часть I) к его спасению от Самого Себя, осуществляющемуся (удачно и неудачно) в повседневности и бытии-в-мире, познанию (Часть II) и страданию, переживанию близости смерти (Часть III), наконец, в “личностном отношении” с “Другостью события” или с Другим, т. е. в любви и отцовстве (Часть IV).

Нервом *Времени и Другого* становится, на мой взгляд, отношение трех понятий, два из которых заявлены в названии этого небольшого произведения: время (прежде всего будущее), Другой и смерть. Отказ от хайдеггеровского понимания смерти как “возможности прямой невозможности” (*Бив*, с. 250), размыкающей присутствие на его способность быть, ради чего оно, собственно, и есть, приводит Левинаса к такой интерпретации смерти, которая лишает субъекта возможностей его существования, делая его пассивным. “В приближении смерти важно то, что с некоторых пор мы больше не можем мочь” (с. 74). Такое понимание смерти заставляет Левинаса переосмыслить время и будущее. Говоря, что смерть — “это невозможность того, чтобы у меня был проект” (с. 75), Левинас разделяет будущее на две части: то, которое я набираюсь, “настоящее будущее”, и то, которое угрожает этому моему наброску, то, которое лишает меня возможностей (которые, по Хайдеггеру, есть присутствие в создании своего проекта) — подлинное будущее. Подлинное будущее, по Левинасу, должно пониматься через тайну. Бессилие или пассивность нас перед тайной открывает перед нами, однако, особого рода опыт или знаменует собой неожиданную встречу — встречу с Другим.

Авторитетнейший знак Хайдеггера в Германии С. Штрассер так характеризует предпосылки этой встречи: “Левинас утверждает, что радикально другое, как, например, моя смерть, не может рассматриваться мною в качестве “Pendant” (фр. предлог, обозначающий в течение, в продолжение какого-то ограниченного времени или уже совершенного действия. — О. Ш.). Другими словами, моя смерть не является тем же, чем являюсь я; мы не участвуем в одном и том же бытии. Отсюда следует, что бытие по существу *плюрально*” (В. Waldenfels. *Phänomenologie in Frankreich*. S. 257–258). Сам акт-существования становится парным. Плюральное бытие, по Левинасу, — это множественность существующих, не сводимых друг к другу; Я и другое, или два различных бытия встречаются — перед лицом смерти — лицом к лицу. Открываемое и одновременно скрываемое в такой встрече — встрече с лицом — и есть, по Левинасу, Другой.

Встретить Другого, однако, недостаточно. Нужно еще сохранить с этим Другим “личностное отношение”. Примером такого личностного отношения становится отношение полов и любовь, в которой невозможно схватить, обладать, познать другое, так как “обладать, схватить, познать — все это синонимы власти” (с. 98). Но любовное отношение, как пример “личностного отношения” с Другим, — это и не слияние. Это “пребывание лицом к лицу, без посредников; она (эта форма коллективности. — О. Ш.) дана нам в эросе, где в близости другого полностью удерживается и отстояние, который тем и волнует, что в нем есть близость и парность” (с. 103). Отношение *ответственности* за открывающегося в этой работе Другого и за множественное, плюральное, а не единое парменидовое бытие, — основа ответственности за самого себя (это вызывает критику ряда философов, см., например, P. Ricoeur. *Soi-même come un autre*), в более развернутом виде предстает перед нами во втором, представленном в данном сборнике, произведении Левинаса — в *Гуманизме другого человека*.

Если *Время и Другой* отсылает нас прежде всего к М. Хайдеггеру, то *Гуманизм другого человека* открывает перед нами диалог Левинаса с еще двумя феноменологами: Э. Гуссерлем и М. Мерло-Понти. *Первая часть* этого произведения посвящена теме *Смысла и значения*, другими же важными рассматриваемыми в ней понятиями являются понятия переживания и опыта, тела, и, наконец, Другого.

Исходным тезисом данной работы Левинаса становится следующий тезис: “Реальность же по праву и с самого начала обладает неким значением” (с. 126). Отсюда и размышление об *экзегезе* как истолковании мира “по образцу контекста, а в конечном итоге — по образцу культуры и языковой деятельности...” (с. 129) (интересно провести здесь параллель с рассуждениями П. Рикера об открываемом герменевтикой способе существования, “который остается от начала и до конца интерпретированным бытием”, и об экзегезе. См. П. Рикер. *Конфликт интерпретаций*. М., 1995). Экзегеза выступает исходной формой переживания, опыта; на экзегезе, а не на созерцании, базируется познание. Возможность же экзегезы обусловлена телесной включенностью человека в бытие: посредством тела (за “открытие” которого Левинас благодарит Мерло-Понти) человек принимает творческое участие в бытии. Левинас гово-

рит об этой включенности так: “Тело – это то обстоятельство, что мысля погружена в мыслимый ею мир и что, следовательно, мысля его, она его одновременно выражает” (с. 138). Тело манифестирует себя не только в жестах, но и в языке. Тело, таким образом, с момента нашего рождения включает нас в мир, творческое истолкование которого или значений которого этот мир (или его значения) преобразует. Левинас обозначает это двойственное движение телесного существования и как сгущение (или приращение бытию целостности), и как явление-освещение бытия (познание) (с. 136). Такая двойственность позволяет Левинасу сделать вывод о связи познания с “подказыванием его становлением”, без понимания которого познание немислимо. “Для феноменологов, как и для исследователей Бергсона, значение неотделимо от подступа к нему” (с. 146).

Следующий шаг Левинаса в размышлении о смысле и значении – это размышление о бытии, в которое мы телесно включены. Бытие, по Левинасу, обладает многими целостностями, которые ничем не объемлются (с. 153). Предпосылкой таких целостностей, их возникновения в “сгущении бытия” выступает историческое становление людей, базирующееся на их взаимопонимании или на взаимопроницаемости культур. Общение и его желание, понимаемое как желание Другого, открывает за многими значениями мира, создаваемыми и истолковываемыми нами, единую смыслонаправленность. Именно на ней базируется, по Левинасу, единство бытия, но чтобы она имела место, смысл должен быть сначала найден. Таким смыслом для Левинаса и становится Другой.

Другой “есть смысл как первоисток, ибо наделяет смыслом выражение, ибо только через него такой феномен, как значение, внедряется в бытие” (с. 167). Обнаруживается Другой, как это уже сказано во *Времени и Другом*, как *лицо* (visage). Лицо характеризуется своей наготой – лишением всякого культурного покрова. Такое лицо, по Левинасу, проблематизирует сознание, “ошеломляет целую в него интенциональность” (с. 170). При этом Я утрачивает верховенство своего самосовпадения, своего самоотжестствления. Лицо требует от меня своего признания, признания своей наготы и нищеты. Таким образом, по Левинасу, возникает ответственность за эту наготу, причем “такая ответственность не превращает Я в момент вселенского строя, но подтверждает его неповторимость” (с. 171). И далее: “Неповторимость Я заключается в том, что никто не может ответить вместо меня” (там же). Таким образом, в этой точке возникает связь *Времени и Другого с Гуманизмом другого человека*. Отношение между Я и наготой лица Другого – это отношение ответственности, на котором базируются описываемые во *Времени и Другом* отношения любви и отцовства. В контексте значений мира, направляемых таким смыслом, как Другой, *ответственность* превращается в фундаментальное отношение этого контекста или в фундамент всех прочих отношений значений. Приоритет ответственности позволяет Левинасу сделать вывод, что “прежде культуры и эстетики значение пребывает в этике, предпосылке любой культуры и любого значения” (с. 177). Другой и ответственность, этика ответственности вносит в бытие смыслонаправленность, переживание которой начинается уже в опыте человеческого тела.

*Вторая и третья части Гуманизма другого человека* развивают идеи Другого и ответственности, намеченные в *первой части*. Определяющая

роль ответственности в понимании и творении значений мира, как движущего их смысла, наделяет ответственность преимуществом перед интенциональностью. И связано это с тем, что субъект изначально пассивен, затрагиваем миром, уязвим. Субъект открыт миру, и такая открытость – это “нагота кожи, открытой для прикосновения, для ласки, которая всегда – даже, двусмысленным образом, в сладострастии – есть страдание за страдание другого” (с. 231–232). Затрагиваемость и делает субъекта, по мнению Левинаса, ответственным. Он отвечает за собственную уязвимость, сталкиваясь с уязвимостью – наготой лица – Другого. Первая связь с Другим – это претерпевание от него боли и страдания, предшествующее всякой причинности (ср. понятие *претерпевания* у Б. Вальденфельса, понимаемое как прототипичность, в: Б. Вальденфельс. *Интенциональность и каузальность* // Мотив чужого. Мн., 1999). “Страдать из-за другого существа – значит озабочиваться им, сносить его, быть на его месте, быть снимаемым им” (с. 233). Иначе говоря: “Субъект, начиная с чувствительности, есть для другого существа постановка себя на его место, ответственность, искушение” (там же). Таким образом, гуманизм другого человека, ответственность перед ним как праформа ответственности как таковой и как исходное отношение в мире образуют и формируют мир, мир многих значений, ведомых единым смыслом – смыслом Другого, благодаря которому и исходя из которого возможен я (но не Я) сам.

Возвращаясь к связи *Времени и Другого и Гуманизма другого человека*, можно вспомнить ту проблему, на которой акцентировал внимание сам Левинас: как сохранить с друговостью события, или с Другим, личностное отношение? Можно задаться вопросом, удается ли Левинасу представить и сохранить в своих размышлениях такое отношение? Или таким вопросом: в чем существенная новизна размышлений Левинаса о Другом в сравнении с размышлениями Гуссерля и Хайдеггера? Можно также спросить о том, что в размышлениях Левинаса привлекает столь пристальное внимание Рикера, Деррида (см., например, *Насилие и метафизика. Эссе о мышлении Эммануэля Левинаса* // J. Derrida. L'écriture et la différence), Вальденфельса и других? Интересно, что во *Времени и Другом и Гуманизме другого человека* ответы на эти вопросы можно найти, причем ответы неоднозначные, где-то двусмысленные, где-то порождающие бесконечное число новых вопросов. При этом импульсы для чтения и интерпретации возникают в самых разных точках приведенных текстов, так что читатель может идти сразу несколькими путями: предложенными самим Левинасом, скрытыми за интерпретациями Левинаса – путями его оппонентов – и совершенно маргинальными, бесчисленными тропами неожиданных, возможно и для самого Левинаса, проблем и вопросов, переполняющих *Время и Другого и Гуманизм другого человека*.

О. Шпарага