

## ВРЕМЯ И ДРУГОЙ. Гуссерль и Левинас о трансценденции

Далюс Йонкус

Задача статьи – провести сравнительный анализ того, как Гуссерль и Левинас понимают время и трансценденцию другого. Часто при анализе философии Левинаса забывается ее принадлежность феноменологической традиции. Философские воззрения Левинаса представляются как неделимое целое, а его отношение к феноменологии как однозначно негативное. По моему мнению, левинасовское отношение к феноменологии намного сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Левинас критикует не саму феноменологию, но ее отождествление с моделью представляющего сознания. Феноменологическое описание переживаемого времени позволяет сформулировать концепцию имплицитной интенциональности, которая преодолевает модель представляющего сознания и открывает возможность этического отношения к другим. Вначале я проанализирую, как в феноменологии Гуссерля понимаются время и интенциональные переживания, покажу, как время и интенциональность взаимосвязаны с трансценденцией другого, а затем перейду к размышлениям Левинаса о времени, смерти и женственности как непознаваемой другости.

### Феноменология времени

Обычно мы понимаем время как то, что можно определять при помощи часов, которые устанавливаются с учетом астрономического движения планет. Феноменологическое понимание времени опирается на субъективное переживание времени. Как можно феноменологически обнаруживать опыт времени? Для этого требуется некоторый поворот «взгляда»: от внешнеобъективного мы должны повернуться к внутреннесубъективному времени. Мы должны исключить наивное или научное представления о времени, для того чтобы научиться не считать время, а ощущать его протекание. Воздержание от само собой понятной объективности времени необходимо для того, чтобы мы могли обнаружить само переживание времени со всеми его модальностями.

Например, я знаю, что объективно время лекции – два академических часа, т. е. 90 минут, так вот, для того чтобы проделать феноменологическую редукцию, я должен повернуть «взгляд» от этого полагания объективного времени лекции к его переживанию. При этом я могу обнаружить, что мне лично время лекции дано как некая длительность. Я замечаю, что лекция может затянуться или пройти быстрее, чем обычно. Неодинако-

вое количество времени протекают и отдельные части лекции. Например, начало протекает быстро, а под конец, наоборот, время замедляет ход: как преподаватель я уже все по данной теме сказал, но до объективно назначенного конца лекции остается еще несколько минут, которые нужно чем-то заполнить. Можно заметить, что объективное время не отрицается, так как от него невозможно отказаться полностью, но существенно меняется сама перспектива его сознания. Точки объективного времени (начало и конец лекции) становятся значимыми только в субъективном переживании длительности времени. Таким образом, переживаемому времени лекции присущи не количественные характеристики, оно раскрывается как качественный континуум времени. Время состоит не из математически или астрономически подсчитываемых и безразличных по отношению друг к другу точек, оно дано как переход и переключка качественно взаимосвязанных «сейчас». (Сами по себе 9.30 утра и 19.30 вечера, если они не наполнены содержанием переживаемого действия, совершенно безразличны.) Строго говоря, переживаемое время лекции дано мне не как отдельная точка, а как взаимосвязь различных переживаний и их синтез в настоящем. Поэтому, проводя лекцию и воспринимая ее протекание как мое взаимодействие с другими, я нахожу не только то, что я говорю студентам теперь, но и то, что уже сказал, и то, что еще должен сказать. Читая лекцию, очень важно удерживать то, что было, и предвидеть то, что будет. Сами слушатели воплощают в себе мою память, удержание того, что сказано, и ожидание того, что будет продолжено в будущем. Именно поэтому, даже заговариваясь и теряя нить рассуждений, нить самоосуществляющегося в разговоре времени, я могу восстановить ориентацию и память, опираясь на реакцию других. Я не могу читать лекцию так, как будто каждое произносимое слово приходит из небытия и исчезает в небытии. Время — это необходимое измерение чтения лекции, в данном случае мне важно обратить внимание на теперь-происходящее, в котором имплицированы переживания прошлого и будущего. Каждое переживаемое «теперь» имеет глубину, которая образуется из горизонтов удерживаемого прошлого и предвосхищаемого будущего. Такую структуру переживаемого времени Гуссерль описывает с помощью терминов ретенции и протенции, существенно изменяя традиционную концепцию внутреннего сознания времени как представления о прошлом в воспоминании и представления о будущем в проектирующем ожидании. Данное истолкование полагает за основу простое восприятие объекта, которое образует точку «теперь». Последняя не имеет никакой длительности. Таким образом точка «теперь» субстанциализируется и отделяется от точек прошлого и будущего. Попасть в прошлое или будущее можно только при помощи репрезентативного воспоминания или проектирования. Гуссерль в своих лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени показывает, что такое точечное восприятие невозможно: «Прежде рассмотренное сознание прошлого, а именно первичное сознание прошлого, не было восприятием, так как восприятие понималось как акт, первично конституирующий Теперь. Сознание прошлого конституирует, однако, не Теперь, но, скорее, “только

что бывшее”, интуитивно предшествовавшее определенному Теперь. Если же мы называем восприятие *актом, в котором заключается всякий первично конститутивный “источник”*, тогда *первичная память есть восприятие*. Ибо только в первичной памяти *видим* мы прошедшее, только в ней конституируется прошлое, и притом не репрезентативно, но презентативно<sup>1</sup>. Протенция и ретенция расширяют теперь-точку сознания. Прошедшее конституируется не в точечном восприятии «теперь», но в удержании, которое является не репрезентацией, а презентацией. Прошлое ретенционально присутствует теперь, так как «теперь» — это не точка, а континуум длительности движения от... к...

Самое важное, что переживаемое время не может быть представлено в виде однородных и обособленных точек, расположенных по одной линии. Ни одно происшествие, которое мы именуем словом «теперь», не может переживаться без будущего и прошлого. Но будущее — это не то, что нас ожидает впереди, а прошлое — не то, что мы оставили позади. Ведь каждое переживаемое время имеет свои *раньше* и *позже*. Каждое «теперь» образуется на основе движения, благодаря которому только и можно выделять идеализированные точки.

Феноменологическое понимание континуума переживаемого времени, как и континуума переживаемого пространства, требует рефлексии в отношении самой перспективы переживания. Такая рефлексия позволяет понять качественную и ценностную артикуляцию времени и пространства. Но есть ли во времени некая точка «теперь», которую можно полагать как точку отсчета для нахождения поля времени? Можно сказать, что во времени точка «теперь» играет такую же роль, как в пространстве мое телесное положение «здесь». Ведь выключение объективного времени происходит аналогично выключению объективного пространства. Объективное пространство, как и объективное время, является однородным множеством отдельных точек. Только феноменологически рассматривая пространство, как оно раскрывается из моего местопребывания, из моего «здесь», я могу заметить качественные характеристики этого континуума: ближе и дальше, внизу и вверх, справа и слева. Так что можно сказать, что пространство образуется вокруг моего «здесь», как и время образуется вокруг моего «теперь». Однако, для того чтобы обнаружить свое «здесь», я уже должен иметь непосредственную интуицию ближе-дальше. Я полагаю мое телесное местопребывание на основе кинестетического движения. Как утверждает Гуссерль: «Любая пространственность конституируется, становится данностью в движении объекта и в движении “Я” совместно с данностью изменения ориентации»<sup>2</sup>. Другими словами, телесное движение в моем опыте является первичным по отношению к местопребыванию как некой точке «здесь». Аналогично и со временем: точка времени — это не точка на линии, а некое измерение, выделяемое в потоке времени.

В этом смысле настоящее не является некой субстанцией, неизменно тождественной самой себе. Настоящее — это не реализованная действительность, а сам процесс реализации. Последний можно описывать в аристотелевских терминах: как *энергею* и *энтелехию*. Другими словами, настоящее нельзя переживать как совершенно отдельную точку «те-

перь». Настоящее образуется в движении интенционального осуществления удерживаемого прошлого и предчувствуемого будущего. Движение времени — это не что иное, как интенциональный поток переживаний.

#### Время и интенциональность

Интенциональность — это направленность сознания на объект. Само человеческое сознание феноменологически рассматривается как интенциональная деятельность, состоящая из актов сознания, коррелирующих с объектами сознания. Вся жизнь сознания пропитана интенциональностью: видеть — это видеть нечто, слышать — это слышать нечто, любить — это любить кого-то, мыслить — это мыслить нечто. Интенциональность не является чертой сознания наравне с другими признаками, которые определяются извне. Интенциональность нельзя понимать как отношение субъекта к объекту, в котором одна из сторон или даже обе существуют раньше, чем само отношение. Интенциональность — это сущность переживаний, из которых состоит сознание. В интенциональности осуществляется взаимосвязь сознания и мира. Если в начале своих феноменологических исследований Гуссерль пытался разделить акты сознания на интенциональные и неинтенциональные, то позже он признал, что всем переживаниям присуща интенциональность<sup>3</sup>.

Интенциональны не только акты познания и мышления, но и оценки, чувства, настроения. Даже самым простейшим телесным позициям присуща интенциональность. Ведь стоять — значит быть в таком положении, в котором следует выдерживать равновесие на двух ногах, быть лицом к чему-то, а значит, занимать определенную позицию по отношению к другим. Можно сказать, что интенционально само телесное существование субъекта. В таком случае интенциональные объекты — это не то, что противоположно субъекту, но то, что существует только в полагании этой интенциональной позиционности. Как указывает Левинас, идея интенциональности преодолевает концепцию сознания как закрытой в себе, имманентной сферы, «так как присутствие субъекта рядом с трансцендентными вещами — это само определение сознания»<sup>4</sup>. Не менее важно и то, что не только переживания интенционально направлены на переживаемые предметы, но и сами переживаемые предметы зависимы от переживаний, в которых полагается их смысл. К примеру, любить — значит быть направленным на любимую, которая становится смысловым содержанием переживания любви. С другой стороны, любимая как «любимая» остается зависимой от моей любви, поскольку «любимая» существует в зависимости от того, как я ее люблю. Как «любимую» ее можно понять только в соотношении с конкретными переживаниями любви.

Интенциональность сознания обсуждалась ранее в схоластической философии, однако самое большое влияние на феноменологическую концепцию интенциональности оказали исследования Франца Brentano. Исследуя психику, Brentano применил описание интенциональных актов сознания. Гуссерль, в свою очередь, расширил Brentanовскую концепцию интенциональности. Испанский феноменолог Хавер Сан

Мартин указывает, что Brentano в основном исследовал разные акты сознания и классифицировал их по родам и видам, в то время как Гуссерль подчеркивал транзитивность интенциональных переживаний, поскольку интенциональность как таковая была для него абстракцией от действия интенционирования, или интендирования.<sup>5</sup>

Что подразумевает интенциональность как действие интендирования или что означает транзитивность интенциональных актов? Чтобы разобраться в этом, необходимо вернуться к феноменологической концепции сознания. Сознание не является такой вещью, которая вначале существует и только потом соотносится с предметами. Предметы составляют содержание самих переживаний. Сознание — это состояния или переживания, которые между собой переплетены таким образом, что можно говорить о потоке переживаний. Левинас утверждает, что употребляемый Гуссерлем термин «переживания» приближает понятие сознания к понятию жизни, «то есть побуждает нас рассмотреть его в том богатстве и многообразии аспектов, которое характерно для нашего конкретного существования»<sup>6</sup>. Жизнь не может ограничиваться отдельным актом переживания. Переживания интенциональны не только потому, что они направлены на переживаемые предметы, но и потому, что каждому переживанию присуще стремление к совершенству и полной завершенности. Другими словами, каждый интенциональный акт — это движение от частичного сознания отдельного предмета ко все более полному его осознанию во всем многообразии аспектов и взаимосвязей. Ни один интенциональный акт не может быть завершенным в отдельности, поскольку его смысл находится не в нем самом, а в поточном движении от одного переживания к другому. Такое движение жизни первичнее отдельных актов переживания, и ни один акт не может заменить движение самой жизни. В каждом переживании мы стремимся к интенциональным предметам, а смысл этих предметов интендируется в интенциональных переживаниях. В этой характеристике потока переживаний как свершения жизни заметна черта телеологичности. Сан Мартин утверждает, что понятие телеологии, которое Гуссерль употребляет для описания процесса истории, может применяться для описания всей жизни сознания.<sup>7</sup> Телеология является самой общей формой сознания, поскольку жизнь сознания есть всегда целеполагающая устремленность. В интенциональности актов мы не только направлены на некие предметы, но и устремлены на их постижение. Таким образом, сознание — это направленность на предметы, смысл которых интендируется в переживаниях, поток же последних совершается как телеологическое стремление жизни к завершению совершенства.

Мы не сможем понять интенциональность, если ограничимся отдельно взятым актом сознания и будем его исследовать. Каждое переживание нужно исследовать как часть потока переживаний, хотя сам поток всегда раскрывается в перспективе отдельного переживания. Направление переходов от одного переживания к другому определяется телеологической направленностью жизни. Наши переживания не только устремлены, направлены, но и временны. Временность раскрывается как транзитивность и переходность движения. Время, как я уже говорил,

интенционально по сути, поскольку оно имплицитно указывает на то, чем само не является. Каждое настоящее время указывает на бывшее или будущее настоящее. Объективное время, как мы уже заметили, не имплицитно ни прошлого, ни будущего. Объективное настоящее отрезано от прошлого и будущего, поэтому с объективной точки зрения бессмысленно искать то, что утеряно. Феноменологический поворот взгляда позволяет увидеть время совершенно иначе. Левинас характеризует феноменологическую позицию следующим образом: «Тайна интенциональности заключается в сдвиге... или в модификации временного потока. Сознание — это старение и поиски утраченного времени»<sup>8</sup>. Это означает, что пережитое время не утрачивается. Иначе было бы невозможно старение как накопление пережитого опыта. Как ранее испытанное формирует мой опыт, так и бывшие переживания составляют горизонт переживания настоящего.

Удерживание и предвосхищение являются такими интенциональностями, в которых, по мнению Левинаса, совпадают направленность и событие. Интенциональность образуется из ретенций и протенций, в которых осуществляется первичная модификация.<sup>9</sup> Временные события — это не отрицания, а посредством удерживания и предвосхищения осуществляемые модификации. Суть в том, что время не уничтожает, а модифицирует. Когда транзитивная модификация достигает предела и удерживание становится невозможным, приходит черед воспоминания.

#### Имплицитная интенциональность и воспоминания

В истории философии мы находим две основополагающие концепции времени. Первая, аристотелевская, концепция понимает время как объективное измерение природного движения. Вторая, августиновская, концепция субъективного времени делает акцент на имманентных переживаниях души и понимает время исходя из них. Феноменологическая концепция времени существенно отличается не только тем, что в ней совершается поворот от объективного времени к субъективно переживаемому времени. Феноменологическая концепция времени преодолевает дуализм субъективного и объективного времени. Преодолеть противопоставление психического и физического времени можно лишь тогда, когда время исследуется как интенциональное событие.

Гуссерль постоянно совершенствовал феноменологическое описание времени. Если вначале его внимание было сосредоточено на взаимосвязи времени и перцепции, то позднее анализ времени осуществлялся им в связи с проблемами конституирования личности, социальных общностей и истории.<sup>10</sup> Совершенствование концепции времени расширяло и концепцию интенциональности. Размышления о времени и интенциональности представлены, в частности, в гуссерлевском курсе лекций *Основные проблемы феноменологии*<sup>11</sup>. В этих лекциях Гуссерль впервые прокладывает пути для понимания интерсубъективности. Основным мотивом этих лекций становится преодоление привычного понимания трансценденции. Анализ воспоминания позволяет раскрыть, как осуществляется отношение с другим<sup>12</sup>.

Почему анализ воспоминания становится ведущей нитью для понимания трансценденции другого? Во-первых, феноменологическое описание воспоминаний расширяет саму область данного. Ведь по отношению к феноменологической установке возникает естественный вопрос: если феноменологическое описание ограничивается только областью данного, то как возможно описать прошлое, которого уже нет? Ранее мы выяснили, что актуализация прошлого в настоящем возможна только потому, что само сознание «теперь» — это не обособленная точка, но континуум длительности, образующейся посредством ретенции. Если без ретенции невозможно сознание «теперь», то это значит, что сама ретенция является такой формой трансценденции, которую нельзя исключить из имманентности: «Теперь» — это вечно текущая точка, разграничивающая прошлое и будущее, но этого мы не могли бы утверждать, если бы нам вдруг вздумалось выключить ретенцию. Тем самым мы допустили «трансценденцию» внутри феноменологической установки, коль скоро мы допускаем не только саму ретенцию в качестве феноменологического бытия, но также и то, ретенцией чего она является. Всякое «теперь» ретенции есть ретенция [какого-то] «не-теперь», какого-то «только что бывшего», и это «бывшее», как мы сказали, дано»<sup>13</sup>.

Только потому, что прошлое не утекает, а удерживается, возможна его данность. Но можно ли говорить о данности в воспоминаниях, ведь воспоминания это уже не удерживаемая презентия, а повторяющаяся репрезентация? Феноменологическая рефлексия в отношении воспоминания должна избегать натуралистического соблазна поймать прошлое, как оно было само по себе. Данность прошлого неотъемлема от индивидуальной данности в восприятии, которое как бывшее мое восприятие воспроизводится в теперешнем моем восприятии. Гуссерль при помощи феноменологической редукции выявляет двухступенчатость восприятия в воспоминании: «Предположим, вчера я наблюдал какой-либо процесс и немедленно выполнил рефлексю на это восприятие. Теперь я вновь вспоминаю это восприятие. При этом я провожу феноменологическую редукцию: меня не интересует то, что подобный психический процесс протек в природной действительности вчера, в такое-то и такое-то объективно определяемое время. Меня интересует лишь то, что, во-первых, оно, это сознание при-поминания, имеется налицо, а во-вторых, что это воспоминаемое в нем восприятие (такого-то и такого-то процесса) в самом деле имело место и теперь осознается вновь»<sup>14</sup>. Феноменологическая редукция в этом примере нужна для переориентации нашего «взгляда». Прошлое дано не в объективных параметрах, как оно существует само по себе, но в воспоминании, которое очевидно переживается «теперь». В воспоминании дан не сам предмет, а имевшее место восприятие его, которое теперь переживается вновь. Анализ воспоминания явно показывает, что в область данного включается не только то, что переживается как актуальные восприятия и данные в них предметы, но и те восприятия, которые возобновляются или соседствуют с теперешними как «бывшие».

Расширение сферы «феноменологического опыта» производится путем преобразования соотношения трансценденции и имманентности.

В лекциях *Основные проблемы феноменологии* Гуссерль выделяет три понятия трансценденции.<sup>15</sup> Следует обратить внимание, что трансценденция, которую стремится исключить феноменолог (в классификации Гуссерля это третье значение трансценденции) при переходе к феноменологической установке, это не что иное, как объективный мир, или природа. То есть феноменолог должен оставить в рабочем поле не только предметы, которые даны в непосредственном восприятии, но и те предметы, которые даны опосредованно, или данность которых имплицитована в непосредственной данности. Другими словами, феноменологическая редукция исключает только такую трансценденцию, которая не имеет и не может иметь отношения к нашему опыту. Комментируя эти лекции, Сан Мартин замечает, что именно здесь формируется феноменологическая концепция импликаций.<sup>16</sup> Импликативность интенционального переживания означает, что невидимая сторона предмета или переживание прошлого и будущего не являются полностью трансцендентными по отношению к тому, что напрямую дано в переживании, поскольку они могут стать данностью или имеются в этой данности опосредованно.

В интенциональном событии времени мы находим первичную форму трансценденции в имманентности. Трансценденция прошлого, оказывается, не является «вещью в себе», но действительно существует в настоящем. То же самое происходит и с трансценденцией будущего. Трансценденция будущего непременно присутствует в настоящем, иначе было бы невозможно предвидение, ожидание, проектирование и «воспоминание будущего». Феноменологическое описание переживаемого времени как единства импликаций показывает, что сама интенциональность состоит из импликаций. Понимание того, как трансценденция присутствует в имманентности, указывает на то, каким образом Другой присутствует во мне, а я — в Другом. Можно заметить, что двойная редукция, совершаемая по отношению к сознанию прошлого, возвращает, во-первых, к самим восприятиям пережитого прошлого как «бывшим», во-вторых, к тому, что эти «бывшие» восприятия переживаются посредством припоминания «теперь». Подобную схему восприятия Другого мы находим и в попытках Гуссерля объяснить «вчувствование» в Другого.

#### Гуссерль и Левинас

Философский проект Левинаса неотделим от феноменологии. Левинас был одним из первых, кто представил феноменологическую философию Гуссерля во Франции. Читая работы Левинаса о гуссерлевской феноменологии, нельзя не удивиться тому, насколько пронизательно поняты в них суть феноменологии, хотя автор не следует авторитету, но ищет свой путь. Уже первое знакомство Левинаса с феноменологией отмечено неоднозначным влиянием хайдеггеровской онтологии. Левинас обучался во Фрайбурге в 1928–1929 гг. Там он слушал лекции не только Гуссерля, но и Хайдеггера, а также лично познакомился с гуссерлевским ассистентом Эугеном Финком. В то время Гуссерль вышел на пенсию, и его

место на кафедре философии занял Хайдеггер. Это были переломные годы, поскольку многим студентам того времени гуссерлевская феноменология уже не казалась такой привлекательной. Особенно учитывая тот факт, что после публикации *Бытия и времени* Хайдеггер стал звездой первой величины, заслонив своего учителя. Гуссерль слышал все больше упреков не только со стороны противников феноменологии, но и со стороны своих последователей. Левинас не был исключением. Уже в своих первых книгах, посвященных феноменологии, он подчеркивает ее ограниченность. Главный упрек заключается в том, что феноменология ограничивается проблематикой познания. Однако, следует признать, что впоследствии отношение Левинаса к феноменологии претерпело изменения: на смену критическому отношению к гуссерлевской феноменологии приходит критика хайдеггеровской онтологии, а в поздних работах заметно возвращение к феноменологической традиции, которую Левинас окончательно никогда и не оставил.<sup>17</sup>

#### Одиночество монад и инаковость времени

В лекциях *Время и Другой*, которые вышли отдельной книжкой, Левинас формулирует свою философскую позицию, противопоставляя ее феноменологическому понятию опыта. Я остановлюсь на тех аргументах Левинаса, которые обосновывают новое понимание трансценденции. Ход рассуждений Левинаса напоминает киркегоровский переход от эстетического к этическому и от этического к религиозному существованию. Но эта внешняя аналогия не поможет понять построения самого Левинаса. Для ясности я постараюсь сначала воспроизвести логику самого автора, чтобы впоследствии показать ее недостатки. Предпринимаемый здесь анализ должен показать, что парадоксы, присущие философскому проекту Левинаса, напоминают внутренние противоречия эмпиризма и объективизма. Поэтому в своих поздних работах Левинас вновь и вновь возвращается к феноменологии, пытается уточнить и прояснить собственные установки.

В самом начале своих лекций Левинас заявляет: «Целью этих лекций будет показать, что время — это не факт отъединенного субъекта, а сама связь субъекта с другим»<sup>18</sup>. Может показаться, что Левинас преследует ту же цель, которую мы обнаружили в гуссерлевской феноменологии времени, — применить выявленную в феномене времени трансценденцию как схему отношения к другому. Но посмотрим, как эту цель реализует сам Левинас. Он начинает с онтологического обсуждения одиночества. Эта концепция основана на фундаментальной интуиции: существование человека — это такой акт, который может быть совершен только им самим. Другими словами, в своем существовании я совершаю то, чего никто другой за меня сделать не в состоянии. Можно заметить, что мы имеем дело с новой формулировкой хорошо известного принципа картезианства. Правда, в отличие от Левинаса, основой субстанциального существования Декарт и Лейбниц полагали мышление, но выводы из этой интуиции делаются очень похожие. Если мое существование осуществляется только мной самим, то это значит, что

никто другой изменить его не в силах. Следовательно, существование является по сути монадическим, и все монады существуют, как дома без окон и дверей. Одиночество акта существования означает, что существование нетранзитивно, неинтенционально и находится по ту сторону всех отношений. Левинас подчеркивает, что одиночество — это не отдельность Робинзона на необитаемом острове, не проблема выразимости содержания сознания, а парменидовское единство существующего и его существования. Событие, в котором существующий отделяется от акта существования, Левинас называет гипостазисом. Но почему существующий должен отделиться от акта существования? Дело в том, что акту существования самому по себе присуща анонимность и безличность. Такую бессубъектную ситуацию существования Левинас описывает как безличное «имеется». Эту парадоксальную анонимность Левинас поясняет на примере бессонницы. Бессонница расстраивает наши намерения, заставляет нас страдать и не освобождает от анонимного существования. Бессонница — это существование без субъекта, поскольку для того, чтобы субъект был, он должен начаться. Начинание субъекта возможно только при освобождении от безличного «имеется». Таким образом, бытие субъекта предполагает возможность заснуть: «Сознание есть способность уснуть»<sup>19</sup>.

Бессмертие — это другой пример бессубъектного существования. Субъект обретается только тогда, когда появляется возможность заснуть и умереть. Сознание пробуждается или рождается только в прерывании анонимного существования. Отходя от анонимного существования, преодолевая бессонницу и бессмертие, существующий восстанавливает связь с актом существования и самоотождествляется. Возвращаясь к себе, существующий восстанавливает монадичность и одиночество. Пробуждение и рождение возвращают субъекта, располагающего своим существованием. Однако такая свобода субъекта как возможность начаться и распоряжаться своим существованием — это, по словам Левинаса, лишь первая свобода, но не свобода выбора.<sup>20</sup> Другими словами, здесь еще не достигнут уровень этического субъекта.

### Время и смерть

Свои рассуждения Левинас начинает с постулирования одинокого монадического субъекта. Этот субъект обладает единственным отношением с собственным актом существования. Он может начаться, т. е. родиться, но только преодолевая анонимное существование. Освобождаясь от анонимности, субъект привязывается к себе и к своей идентичности. Субъект заботится о себе, и это есть сфера материальности. Для субъекта потребление объектов материального мира оборачивается тем, что его самого начинают потреблять объекты. Так, в работе, в совершении различных усилий и в страданиях субъект переживает тяжесть существования. Левинас отмечает, что никакой экстазис наслаждения не может преодолеть присущего существованию страдания. Особенно важно то, что физическое страдание прямо-таки приковывает к настоящему. Сущность страдания в том, что оно втягивает в присутствие насто-

ящего. Страдание — это такое бдение бытия, которое не позволяет ни отойти, ни укрыться. В этом смысле страдание совпадает с невозможностью умереть. Для Левинаса смерть — это положительная недостаточность человеческого бытия. Смерть — это не ничто, которое является для нас как страх умереть, но сама непознаваемость. Познание смерти невозможно, поскольку познание связано с таким пространством света, в котором еще можно что-то предпринять. Свет познания предполагает отношение субъекта к объекту и саму возможность идентификации себя как субъекта. Но смерть — это такая тьма, в которой субъект теряет самого себя. В отличие от Хайдеггера, для которого смерть через основорасположение (настроение) ужаса позволяет испытать ничто, Левинас обращает внимание на непроницаемость смерти.

В диалектике Левинаса обнаруживаются парадоксы. К примеру, исследователь ставит в один ряд бессонницу и бессмертие. Оба эти состояния бессубъектны и анонимны. Если субъект появляется, только преодолевая анонимность, то это значит, что сознание возможно только благодаря рождению и пробуждению. Само же пробуждение и рождение предполагают сон и смерть.<sup>21</sup> В этом случае сон и смерть выступают как положительные возможности субъекта, поскольку именно благодаря им мы имеем возможность пробудиться и родиться. К этому следует добавить, что Левинас понимает рождение не как биологическое, но как духовное свершение. В таком случае смерть — это не конец существования, а течение жизни, приобретающее другое измерение, в котором имеет смысл преодоление смерти.

В ситуации страдания, пример которого приводит Левинас, опять повторяется, как и в случае с бессонницей, невозможность освободиться от присутствия настоящего. Единственный выход — это смерть. Здесь смерть снова выступает как позитивная возможность субъекта. Однако, сравнивая смерть с будущим, которое в своей инаковости непознаваемо, Левинас начинает сам себе противоречить. Он постулирует полную инаковость и потусторонность смерти и все-таки неявно предполагает ее явленность в настоящем. Парадоксальность смерти состоит в том, что она, будучи недостижима в настоящем, все-таки в нем участвует. Смерть разрушает планы, ее ждут и жаждут в страданиях. Здесь диалектическая схема входит в противоречие с феноменологическим описанием. Левинас настаивает на парадоксальности смерти, для того чтобы подготовить диалектический прыжок к трансцендентному Другому.

О каком настоящем говорит Левинас, когда определяет смерть как недостижимое в настоящем будущее? Что это за время, в котором каждое настоящее существует отдельно от других настоящих? Это время одиноких монад. Каждая временная монада существует обособленно от других. Каждая — единственная и неповторимая. Левинас подчеркивает невозможность настоящего выйти к иному. Такое понимание полностью соответствует первоначальному определению монады, с которого он начал свои рассуждения. Монада, как мы помним, неинтенциональна, нетранзитивна и не имеет отношений с другими. Радикально отделяя настоящее от прошлого и будущего, Левинас превращает его в метафизическую субстанцию, которая совершенно закрыта в себе. Такое на-

стоящее не имеет никакой глубины и никаких указаний на настоящее других. Любой выход, даже интенциональный, по ту сторону настоящего означает присвоение прошлого и будущего. Поэтому Левинас отказывается от концепции интенционально переживаемого времени. Инаковость прошлого и будущего, инаковость Другого он мыслит как непроницаемость и тьму смерти.

С помощью аналогии смерти и времени Левинас понимает время не как удержание и предвосхищение, но как монадическое, в отдельные мгновения разделенное, время. Только освобождаясь от продленного в настоящем прошлого, субъект становится субъектом. Длительность настоящего Левинас приравнивает к вечному присутствию бессонницы и бессмертия. В такой непрерывной анонимности невозможно начинание. Только в рождении и пробуждении субъект осуществляет свое призвание, которое он получает в силу отношения к непознаваемому Другому. В этом смысле смерть символизирует не конец и ничто, но начинание в мгновенном отрыве от анонимного присутствия.

Какого же результата достигает Левинас, отказываясь от интенциональности и переживаемого времени? Разделив время на неповторимые и совершенно отдельные мгновения, Левинас, по всей видимости, возвращается к противоречиям эмпиристского и объективистского понимания времени: во-первых, признается, что время — это нерелексированное мерцание мгновений, поскольку каждое мгновение уничтожает бывшее ранее; во-вторых, подразумевается, что время — это не зависящая от переживаний субъекта линия, которая состоит из индифферентных друг другу моментов. С другой стороны, Левинас пытается обосновать рождение этического субъекта, а это, по его мнению, возможно только при наличии свободного мгновения, которое не зависит ни от прошлого, ни от будущего.

#### Тайна женственности

С инаковостью Другого мы сталкиваемся не только в отношении к смерти, но и в отношении мужчины к женщине. Левинас утверждает, что эротика — это не взаимодополнимость и не слияние, поскольку такие отношения уничтожают инаковость Другого. Любовь — это отношение двух личностей, сохраняющее инаковость Другого. Как и в отношении к смерти, в отношении к женщине Левинас усматривает нетрансцендируемую имманентность. Женское всегда остается тайной, поскольку оно уклоняется от света. Женственность не может быть понята в свете пространственной трансценденции. «Способ существования женского — скрывать себя, и эта сокрытость себя есть не что иное, как целомудрие». <sup>22</sup> Женственность охраняет свою девственность и уходит во тьму. Движение женственности противоположно интенциональному движению познания как присвоению. Этот уход женственности в собственную имманентность для Левинаса интересен не только как непознаваемость тайной природы женщины, но и как явление сокрытости. Ведь феномен женственности наиболее очевидно демонстрирует явление сокровенного, или существование сокрытости в явлении. Пример ласки также

подтверждает, что любовь не может быть понята как стремление к чему-то конкретному или известному: «Ласка — это способ бытия субъекта, когда субъект, соприкасаясь с Другим, идет дальше этого соприкосновения. Соприкосновение в своем качестве ощущения принадлежит миру света. Но когда кого-то ласкают, его, строго говоря, не касаются. Ласка ищет не этой бархатистой кожи или тепла ладони, как они даны в соприкосновении. Это искание ласки составляет саму ее сущность благодаря тому, что ласка сама не знает, чего ищет» <sup>23</sup>. Ласка — это стремление к скрывающемуся, это бесцельная игра, цель которой — она сама. И все-таки это стремление ласки прикоснуться к тайне и сокровенному Левинас определяет как интенциональность: «В философском анализе эту интенциональность любовного наслаждения — единственную интенциональность будущего как грядущего, а не ожидание какого-то будущего факта — всегда понимали превратно» <sup>24</sup>. Позднее в книге *Тотальность и бесконечное* Левинас напишет: «Ласка ищет, стремится. Это интенциональность не обнаружения, а поиска, движения к невидимому» <sup>25</sup>.

Для описания эротического отношения Левинас использует ту же схему, что и для описания тайны смерти. И женственность, и смерть — это такое будущее, которое никогда не становится настоящим. Левинас отбрасывает феноменологическую концепцию переживаемого времени, а вместе с ней отрицает и интенциональность сознания как парадоксальное пребывание трансценденции в имманентности. Однако феноменологическое описание эротических отношений, любовной ласки и наслаждения выявляет ограниченность самой левинасовской диалектики. Описание эротических отношений невозможно без признания интенциональности этих отношений. Но эта интенциональность не является познавательной или объективирующей. Любовные отношения не могут обойтись без интенциональности и такого переживания течения времени, в котором настоящее преодолевает себя, трансцендируя к иному. В книге *Трудная свобода* Левинас утверждает: «Причастность настоящего к будущему осуществляется именно в чувстве любви, в прелести невесты и даже в эротизме. Собственный динамизм любви влечет ее за пределы настоящего мгновения и даже за пределы возлюбленного существа» <sup>26</sup>. Если настоящее присутствует в будущем, то это означает, что времени присуща интенциональная структура, которая не ограничивается репрезентацией или содержательным программированием будущего. Настоящее динамично и может себя перешагнуть по направлению к иному. Такое понимание времени возможно лишь тогда, когда интенциональность не является присвоением объекта в репрезентации. Это интенциональность как открытость иному, как поиск и стремление, в котором не отрицается инаковость Другого. Интенциональность эротических отношений требует задать вопрос, на который не дано ответа в книге *Время и Другой*, вопрос о том, может ли феноменологическая концепция интенционального предмета быть втиснута в классическую схему противопоставления субъекта и объекта, или как возможна необъективирующая интенциональность?

## Разрушение репрезентации

Как мы могли убедиться, Левинас пытается достаточно схематично преодолеть феноменологическую концепцию времени и тем самым отбрасывает модель интенционального сознания. Точнее, трансцендирование настоящего как освобождение от анонимности существования, по мнению Левинаса, оставляет сознание в монадической закрытости. Нужна еще одна «феноменологическая редукция», некое «пробуждение», которое открывает этическое отношение к Другому. Критикуя феноменологию, Левинас отождествляет интенциональность с представляющим познанием. Таким образом, интенциональность совпадает с поглощающим присвоением, уничтожением инаковости Другого. Но действительно ли интенциональность совпадает с метафизической идеей представления? Сам Левинас, обсуждая эротические отношения, как бы указывает на иное понимание интенциональности. В своих поздних статьях о феноменологии он вновь и вновь возвращается к проблеме интенциональности, утверждая, что главная задача феноменологии — преодолеть представление.

Одну из статей, посвященных феноменологии, Левинас называет *Крах представления*<sup>27</sup>. Здесь резюмируются многолетние размышления философа о феноменологии. Я выделяю только несколько важных для обсуждаемой темы выводов.

1. Преодоление представления возможно только тогда, когда признается, что интенциональность — это не теоретическое, но практическое действие и движение.

2. Интенциональность имплицитно подразумевает множество горизонтов. Это означает, что каждое переживание связано с тем, что в нем имплицитно. В этом смысле переживания не являются ни голым настоящим, ни чистым представлением.

3. Концепция имплицитной интенциональности позволяет понимать сознание не как полностью бодрствующее и очевидное для самого себя, но как совокупность таких переживаний, которым постоянно сопутствует темнота анонимной жизни. Другими словами, открывается возможность проведения исследования «несознательной», или «подсознательной», жизни.

4. Интенциональность должна пониматься не только как бытие, конституируемое в переживаниях, но и как конституирование самого сознания в бытии.

5. Интенциональность, которая не является репрезентацией и отрицает первоначальность отношения между субъектом и объектом, открывает возможность этического отношения к Другому.

## Вместо заключения

Выводы Левинаса относительно разрушения представления совпадают по сути с гуссерлевской концепцией интенциональности и трансценденции, интерпретация которой была представлена в начале статьи. Это не означает, что Левинас отказывается от попыток радикализировать

инаковость Другого и привести философию к такой ситуации, в которой философский дискурс был бы просто невозможен. Проблематичность такого стремления имплицитно подразумевает горизонты, размышляя над которыми мы лучше поймем феноменологию, так как без нее и сами эти стремления были бы невозможны.

## Примечания

- 1 Гуссерль Э. *Собр. соч.* Т. 1. М., 1994. С. 25–26.
- 2 Husserl E. *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*. Hamburg, Meiner, 1991. S. 154.
- 3 Нам-Ин Ли в своем исследовании феноменологии настроения показывает, как формируется более широкая концепция интенциональности, которая не ограничивается только объективирующими актами. См.: Nam-In Lee. *Edmund Husserl's phenomenology of Mood // Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998. P. 103–120.
- 4 Левинас Э. *Избранное: Трудная свобода*. М., 2004. С. 277.
- 5 Javier San Martin. *La fenomenologia de Husserl como utopia de la razon*. Barcelona, Anthropos, 1987. P. 49.
- 6 Левинас Э. Указ. соч. С. 55.
- 7 Javier San Martin. *Op. cit.* P. 49.
- 8 Левинас Э. Указ. соч. С. 302.
- 9 Там же. С. 299.
- 10 Bernet R. *Einleitung zu: E. Husserl, Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hamburg, Felix Meiner, 1985. S. XV.
- 11 Husserl E. *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*. Felix Meiner, 1992.
- 12 Ibid. S. 119–123.
- 13 Гуссерль Э. *Основные проблемы феноменологии // Разеев Д. Н. В сетях феноменологии*. СПб., 2004. С. 274.
- 14 Там же. С. 274–275.
- 15 Там же. С. 280–283.
- 16 San Martin J. *Presentacion // Edmund Husserl Problemas fundamentales de la fenomenologia*. Alianza editorial, Madrid, 1994. P. 26. В дальнейшем об имплицитной интенциональности я буду говорить, следуя интерпретации Сан Мартина.
- 17 М. Рубене указывает, что в философии Левинаса можно выделить две фазы. Первая, докритическая — связана с книгой *Тотальность и бесконечное*, когда автор дистанцируется от феноменологии; вторая критическая фаза связана с книгой *По-другому, чем быть, или По ту сторону сущности*, знаменующей постепенное возвращение к феноменологии. См. подробнее: Rubene M. *Dabarties filosofija: iš esaties i esatį*. Vilnius, Alma Littera, 2001. P. 228.
- 18 Левинас Э. *Время и Другой // Труды Высшей религиозно-философской школы*. Т. 1. СПб., 1992. С. 91.
- 19 Там же. С. 98.
- 20 Там же. С. 101.
- 21 О параллелях сна и смерти в феноменологии Левинаса, см.: Jonkus D. *Miego ir Mirties paralelės Levino fenomenologijoje // Žmogus ir žodis*, 2001. Nr. 4. P. 28–34.
- 22 Левинас Э. *Время и Другой...* С. 122.
- 23 Там же. С. 123–124.
- 24 Там же. С. 124.
- 25 Левинас Э. *Тотальность и бесконечное*. М., СПб., 2000. С. 250.
- 26 Левинас Э. *Избранное...* С. 352.
- 27 Там же. С. 273–284.