

ПОНЯТИЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОЙ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ЛЕВИНАСА

Ирина Полещук

Традиционная философия всегда ставила вопрос о способе существования одинокого субъекта. Понятие времени либо полностью оказывалось включенным в субъект, либо оставалось внешним (временем-объектом) по отношению к субъекту. Анализируя значимость времени в конституировании свободы субъекта, Левинас пишет, что в классической парадигме философствования «субъект черпал свою свободу в неопределенности небытия, которым кончается мгновение, отрицающее себя при приближении нового мгновения. Классическая философия проходила мимо свободы, состоящей не в отрицании себя, но в получении *прощенья* своего бытия посредством самой инаковости другого. Она недооценивала инаковости другого в диалоге, посредством которого другой освобождает нас, так как полагала, что существует молчаливый диалог души с самой собой»¹. Когда классическая онтология использует такие термины, как первопричина, начало, конец, первичный, она понимает их в не-временном, логическом или онтологическом смысле. Хайдеггер отмечал, что различие между временем и бытием, полагаемое в таком использовании, совсем не является понятным, ясным, и что мы не можем отделять темпоральное измерение от бытия через простую абстракцию. Будучи ключевыми концептами при построении модели мира, эти абстрактные понятия вынуждают нас воспринимать универсум как целое, которое может быть понято здесь и сейчас. Однако такая ситуация представляет мир и время, в котором он разворачивается, в качестве тотальности настоящего. Прошлое и будущее представлены как вторичные формы настоящего; воспоминание или ожидание возвращают их обратно или редуцируют к настоящему мысли, которая связывает все проявления темпоральности в одно вечное «сейчас». Для Левинаса ситуация отношений между субъективностью и Другим задает иное понимание времени. В данной статье мы попытаемся, во-первых, обозначить, в какой степени гуссерлевская ретенциально-протенциальная структура времени открывает, согласно Левинасу, присутствие инаковости Другого; с другой стороны, мы попытаемся показать, как концепция темпоральности в философии Левинаса приобретает этическое содержание.

Основная линия интерсубъективной (этической) теории времени Левинаса была впервые намечена в работе *Время и Другой*, опубликованной в 1948, а затем, получив более детальную разработку в *Тотальности и бесконечном* (1961), продолжена в работе

По-другому, чем быть, или По ту сторону сущности (1974). Основанием интерсубъективной теории времени можно считать, прежде всего, гуссерлевскую концепцию времени, которой Левинас уделил большое внимание в работе *Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером* (гл. «Интенциональность и ощущение»). Именно здесь Левинас впервые акцентирует внимание на этических основаниях темпоральности.

Для объяснения проблемы сознания времени Гуссерль приводит примеры мелодии или последовательности тонов. Вопрос, который ставит Гуссерль и на который позднее обращает внимание Левинас, состоит в следующем: благодаря какой продуктивности сознания имеет место то, что мы воспринимаем не просто последовательность отдельных тонов, а мелодию. Это изменение не может быть объяснено только посредством наличия чувственных акустических впечатлений. Гуссерль предлагает другое объяснение: как только первый тон отзвучит, начинает восприниматься второй и далее — следующий. Последовательность тонов воспринимается как мелодия, когда имеет место связь между актуальным и уже отзвучавшим тоном. Эта связь представляет собой результат работы сознания, которую Гуссерль объясняет, анализируя сознание времени.

Для анализа сознания времени Гуссерль использует три следующих понятия: 1) праимпрессия; 2) ретенция; 3) протенция. Праимпрессия — это первое чувственное впечатление, способность сознания отделить тон мелодии от окружающих шумов. Праимпрессия соответствует ощущению настоящего момента, временному «теперь». За одной праимпрессией следуют другие. Согласно Гуссерлю, в ряду праимпрессий возникает некая связь: первый тон мелодии уже исчез, но все еще существует в сознании. С каждым новым тоном мелодии только что исчезнувший тон все еще ретенциально создается. Таким образом, возникает некий ретенциональный ряд, который с каждым новым тоном все более отдален от праимпрессии. Гуссерль отмечает, что праимпрессия перетекает в пустое ретенциональное сознание. Сквозь протекание последовательности тонов мелодия схватывается как некое содержательное единство. Однако при восприятии сознание ожидает дальнейших тонов до тех пор, пока не будет получено впечатление, что мелодия закончена. Так, каждый теперь-момент оказывается связанным с некоторым перспективным моментом. Ретенциональное сознание делает возможной перспективу ожидания, которую Гуссерль обозначает как протенция. В результате постоянного соединения теперь-момента, ретенции и протенции возникает временной ряд.

В главе «Интенциональность и ощущение» Левинас обращает внимание на значимость ощущения в конституировании теории интерсубъективной темпоральности. Если для Гуссерля ощущения суть элементы внутри *Erfahrung*, которые сами по себе не являются интенциональными актами и не играют активной роли в конституировании смысла, но, скорее, являются не-интенциональными содержаниями (и требуют иного подхода через пассивность ощущения), то для Левинаса именно ощущение и не-интенциональные содержания являются тем центральным моментом, который задает новое прочтение интенциональности.

Несмотря на тот факт, что Гуссерль допускает присутствие гилетических данных в основании интенциональности, он не придает должного значения конституирующей роли пассивности ощущения. В пределах статического анализа, однако, пассивность ощущения остается скрытой, поскольку статический анализ всегда устанавливает подобие, или аналогию, между ощущениями и объективными качествами. Это значит, что даже несмотря на то, что Гуссерль признает не-интенциональный статус ощущений, статический метод анализа не справляется с задачей сохранения этой не-интенциональности. Не-интенциональность первичных ощущений требует генетического учета впечатленного сознания. Понятие времени, возникающее в левинасовском анализе впечатленного сознания, позволяет говорить об инаковости первичного чувства в терминах радикального и нередуцируемого.

Только темпоральный анализ ощущения позволяет Левинасу прояснить не-интенциональные содержания, обозначенные в основании интенциональности. Гуссерль же моделирует ощущение исходя из характера появления внешнего объекта. В этом случае ощущения даны как бы идеально, но одновременно в некотором «сокращенном виде». Дж. Драбински в работе *Sensibility and Singularity. The problem of phenomenology in Levinas*, рассматривая проблематику темпоральности, обращает внимание на два типа отношений, возникающих между сознанием и его объектом: конститутивное, или коррелятивное, и контрастирующее отношение². Конститутивное отношение сознания к своему объекту — где объект является чистым ощущением — определяет ощущение как вплетенное в идеальность, и впредь ощущение проявляется как идеальность, отягощенная аспектами субъективности, или как объективное внутри субъективного. В контрастирующем же отношении возникает нередуцируемое различие между идеальностью и материальностью ощущения. Эта нередуцируемость учреждается благодаря источнику ощущения — впечатлению.

Для Левинаса, как и для Гуссерля, важным моментом оказывается двойной характер ощущения. С одной стороны, первичное чувство возникает благодаря наличию «чужого». Именно «чужое» впечатляет. С другой — впечатление принадлежит Эго, тому, что затронуто впечатлением пережитого опыта. Когда структурированное ощущение модифицировано в праимпессию, впечатление имеет два отличительных момента: момент, когда впечатление появляется в качестве ощущения, и момент, в отношении которого праимпрессия есть «не идеальность». «Любое различие восприятия и воспринятого основано на времени, на сдвиге по фазе между направленностью и тем, на что она направлена. Только прото-впечатление свободно от всякой идеальности... прото-впечатление преимущественно не-идеально»³.

В свою очередь конститутивное отношение является отношением отождествления идеальности и ощущения, несмотря на изначальное феноменальное, кажущееся, отличие. Различие значимое, т. е. различие, которое обозначает за пределами диапазона каких-либо возможных совпадений, артикулируется только в контрастирующем отношении, берущем начало в первичном, производящем впечатление ощущении.

Здесь для Левинаса и возникает другой смысл интенциональности, той, которая демонстрирует иную структуру отношений между ощущением и свершившейся интенцией. Для Левинаса время есть «не только форма, живущая в ощущениях и влекущая их в будущее; это чувство ощущения — не просто совпадение ощущающего и ощутимого, но интенциональность и, следовательно, минимальная дистанция между ощущающим и ощутимым — дистанция как раз временная»⁴. Осмысленная таким образом интенциональность открывает фундаментальное различие между «интенциональностью, которая направлена на опознаваемые идеальности», и «впечатленным сознанием»⁵. Внутри такого различия лежит то, что Левинас обозначает как *связь (lien)* и *сдвиг (ecart)*. Сдвиг — «уже не», но также и «еще здесь», то есть «присутствие для». Эта связь обозначает (в качестве отделенного) сознание, которое направлено на впечатление, но не является сознанием впечатления. Идея сдвига позволяет Левинасу акцентировать значение момента прошлого, который принадлежит первичному ощущению. «"Уже прошедшее", "прошедшее только что" — это сам сдвиг прото-впечатления, модифицирующегося по отношению к совершенно новому прото-впечатлению»⁶. Связь и разрыв, присутствующие в интенциональности, представляют собой диахроническое отношение, в рамках которого для Левинаса становится возможным описать этическое отношение к инаковости.

Такая комбинация впечатления и идеальности, создаваемая Левинасом при помощи, на первый взгляд, парадоксальных понятий разрыва и связи, возможна только лишь в контрастирующем отношении. Так, в самой интенциональности Левинас отмечает наличие временной дистанции, эксплицированной как диахрония. Такого рода диахрония указывает некий провал, существующий между сознанием как свершенным в интенции, которое нацелено на идеальное, и впечатленным сознанием, которое структурировано исходя из первичного ощущения. Сама интенциональность как таковая не делает очевидным наличие диахронии, скорее диахрония заявлена в связи с проблемой темпоральности сознания. Несмотря на то что этот провал открывается между двумя моментами сознания, это не означает, что диахрония, присутствующая в интенциональности, обозначает абсолютное разделение. Как раз потому, что диахрония присутствует исключительно в интенциональности, впечатленное сознание и свершенная интенция сплетаются в самом истоке.

Согласно Гуссерлю, праймпредсуществование представляет собой «первичное создание» сознания, затем она модифицируется в ретенцию в потоке абсолютной субъективности. В свою очередь ретенция, несмотря на модифицированную структуру, связана с первичным ощущением, праймпредсуществованием. Левинас указывает на то, что праймпредсуществование предшествует ретенции и делает ретенцию возможной. Что означает: первичное ощущение не модифицировано полностью. Однако праймпредсуществование лежит в самом источнике сознания, и этот чувственный источник, во время и после его творческой функции, обречен на неспособность поддерживать свое присутствие в пределах жизни сознания: согласно Левинасу, первичное ощущение всегда отсутствует, поскольку существует

временной промежуток между первичным ощущением и свершившейся интенцией.

Первичное ощущение Левинас определяет как «начало всякого сознания и всякого бытия». Мысль как интенция возникает из чувственно-источника в праймпредсуществовании. Левинас указывает на этот источник как на присутствие инаковости, чуждости. В гуссерлевской концепции внутренне-го сознания времени Левинас обнаруживает инаковость, составляющую аспект темпоральности: «Абсолютная инаковость другого мгновения — если время все же не является иллюзией топтания на месте — не может заключаться в субъекте, окончательно являющемся *самим собой*. Такая инаковость приходит ко мне лишь от другого. <...> Если время создается моей связью с другим, оно — внешнее по отношению к моему мгновению, не являясь при этом объектом созерцания. Диалектика времени и есть диалектика связи с другим, то есть диалог, который, в свою очередь, необходимо изучать не в терминах диалектики одинокого субъекта»⁷. Этот чувственный источник подвергается модификации в процессе перевода чувства в ретенцию. Для Левинаса ретенция не есть конституированное содержание, в том смысле, что она не конституирована свершившейся интенцией. Единственный конститутивный пункт ретенции есть состояние праймпредсуществования, которая сама по себе только проходит через абсолютную пассивность чувственного ощущения. Несмотря на модифицированную структуру, ретенция носит в себе след первичного ощущения праймпредсуществования. Темпоральная интерпретация ощущений в качестве праймпредсуществования, модифицированных в виде ретенций, представлена как неинтенциональное содержание, находящееся в самой интенциональности. Так, исходя из всех вышеизложенных размышлений, ощущение лежит у самого истока интенциональности и само по себе является временем, т. е. время имплицитно в ощущении постольку, поскольку структурные компоненты ощущения неизбежно влекут за собой темпоральную артикуляцию. Левинас указывает на тот факт, что время обозначает и описывает разрыв и дистанцию, которая характеризует ощущение как изначально пред-данное. С другой стороны, ощущение также структурирует переход от неинтенционального к интенциональному. Ощущение дает возможность возникнуть времени, моменту живого настоящего и является основанием для рождения абсолютной субъективности.

Итак, речь идет о неинтенциональном ощущении (времени), указывающем на первичную неразличимость двух моментов, каждый из которых обуславливает другой: ощущение как темпоральный разрыв и время как переход отсутствия к присутствию через ощущение, ощущение инаковости. Данный тезис можно проиллюстрировать известным примером со звучащей мелодией. Левинас интересуется не восприятием звука, а восприятием музыки как некоего осмысленного произведения. Гармоничность звучания мелодии нарушается присутствием фальшивого тона. Такое появление фальшивого тона не укладывается в гуссерлевскую концепцию темпоральности. Для Гуссерля момент фальшивого тона не нарушает ретенциально-потенциальную структуру, но является лишь суждением. Для Левинаса же само присутствие фальшивого тона есть момент рождения субъективности, самосознания.

Таким образом, Левинас придает темпоральности Гуссерля иное измерение, артикулируя аспект инаковости через понятие ощущения: «прото-впечатление предстает как восприимчивость “иного”, проникающая в “то же самое”». То, что Левинас определяет как тайну интенциональности, состоит для него в фундированности интенциональности в неинтенциональных содержаниях. Неинтенциональное содержание оказывается источником свершившегося интенционального сознания. Левинас уточняет, что размышления о темпоральности сознания не приводят к пониманию лишь того факта, что сознание есть сознание времени. Как раз наоборот, важнейшее достижение Левинаса состоит в том, что «осознание времени — не рефлексия о времени, но сама темпорализация: после осознания есть после самого времени». Время источника ощущения, которое не включено во время живого настоящего трансцендентального сознания, всегда уже прошло в момент, когда ощущение ретенционально модифицировано в качестве данного сознанию содержания. Сознание для Левинаса — это не момент-теперь, но момент прошлого, оно всегда запаздывает по отношению к самому себе: то первичное время источника ощущения всегда остается в прошлом и не совпадает с моментом живого настоящего.

Если в ранних работах *Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером* и *Время и Другой* Левинас только намечает концепцию intersубъективной темпоральности, то в работах более позднего периода вопрос о взаимосвязи времени и Другого занимает центральное место. В эссе *Диахрония и репрезентация* Левинас связывает тезис о том, что субъект всегда уже запаздывает, а «сознание есть опоздание по отношению к самому себе, способ задержаться в прошлом», с понятием ответственности: темпоральность оформляется в своеобразное «от меня к Другому». Следует ли в означивании отдать безусловный приоритет этому предметному и теоретическому схватыванию и тому порядку, который является его нозматическим коррелятом, порядку присутствия, бытию в качестве бытия и объективности? Появляется ли здесь значение? Способно ли вообще познание вопрошать себя о самом себе и о собственном обосновании? Не возвращают ли нас эти принципы к теме ответственности перед Другим, то есть к теме близости ближнего, к теме подлинной разумности?¹⁰ В противовес феноменологической традиции Левинас утверждает, что субъект не может быть сведен к некоему событию, внутри которого всякое сущее разворачивается в своем бытии. Субъективность не может ограничиваться ролью, которую она играет в качестве сознания. Если принять во внимание возможность феноменологии включить нечто большее, чем сознание, то это откроет ряд смыслов, находящихся за пределами того, что описывает сознание. Это нечто большее, чем сознание, может быть описано в терминах «себя самого», своей уникальности, что не включено в сознание. Субъект феноменологии заключает в себе некий скрытый аспект «самого себя», что остается недоступным для философии в целом постольку, поскольку субъект, в конце концов, оказывается растворен в потоке сознания. Ощущение самого себя существует прежде всякой рефлексии о самом себе и лежит в основе всякого дальнейшего отношения с дру-

гими сущими. Этот аспект самого себя становится возможным в левинасовской интерпретации праимпрессии и не-интенциональных содержаний интенционального акта. Ощущение самого себя — это впечатлительное сознание, структурированное из первичного ощущения. Левинас находит в субъекте некую отличительную особенность, которая не конституируется самим субъектом и не может быть интерпретирована в терминах сознания. Это своего рода трансценденция в имманентном. Согласно Левинасу, сознание не может совершить рефлексии до конца, если до этого момента оно не имело представления о самом себе. На наш взгляд, понятие «самого себя» является в некотором смысле продолжением чистого эго, которому Гуссерль не уделил должного внимания, поскольку его феноменология остается феноменологией интенциональности. Понятие самого себя может быть сравнимо с понятием чистого эго не потому, что оно является зрителем в сознании, но потому, что оно является важнейшей предпосылкой идентичности субъекта.

Понятие самого себя предшествует интенциональному акту; такое сознание ни на что не направлено, т. е. ни на что не нацелено. Левинас определяет его как не-интенциональное сознание. Оно невинно, но одновременно уже обвинено; обвинено в своем праве быть здесь и сейчас, поскольку оно было определено инаковостью, Другим, задолго до того, как смогло сказать «Я». Не-интенциональное сознание — это сознание пассивности, потому что оно опоздало по отношению к самому себе и по отношению к Другому. Оно не имеет ни места, ни имени; это некое состояние присутствия, но присутствия не в моменте настоящего, а всегда в прошлом. Оно лишено особой дерзости, свойственной интенциональному сознанию, — утвердиться в своем бытии. В то же время оно боится этого факта присутствия. Такое сознание не имеет «родины» и «жилища», оно не осмеливается войти, совершить действие. Не-интенциональное сознание — это бытие не как бытие-в-мире, а бытие под вопросом. Мое ощущение Другого всегда в прошлом, оно всегда уже прошло в момент, когда я готов ответить Ему, именно поэтому мое сознание — это «всегда старение и поиски утраченного времени». Я всегда запаздываю, и факт моего опоздания обуславливает мою пассивность. Только в пассивности не-интенционального сознания, прежде всякой формулировки метафизических вопросов, ставится под сомнение сама справедливость места в бытии, которое утверждается с интенциональной мыслью. В отношении с Другим я с самого начала обнаруживаю себя как уже «обеспокоенный» лицом Другого, как заложник Другого. Поэтому невозможно рассматривать себя в качестве какого-либо начала. До какого-либо свободного выбора, до возможности принять или не принять обязательства, Я уже выбран Другим. Я являюсь заложником еще до того, как узнаю об этом.

Согласно Левинасу, ответственное «Я» не способно реализовать собственную идентичность только путем рефлексии над собственным сознанием. Поскольку ответственное «Я» мобилизовало (или открыло) себя в ответственности, благодаря наличию Другого или абсолютной инаковости, оно уже было идентифицировано извне до того, как эго генерировало себя в интенциональном акте. Это означает, что ответ-

ственное «Я» не является объективацией себя через эго, но представляет собой идентичность, конституируемую стремлением к Другому, стремлением, которое существует еще до того, как эго заявит о себе. В своей пассивности ответственное «Я» не свободно оценить или осудить призыв, идущий от Другого, как и не способно принять Другого или отказать Ему. Ответственность, согласно Левинасу, не является сознанием себя самого или сознанием Другого, который призывает субъективность к ответственности. На самом деле, там, где возможно говорить о наличии сознания, ответственности более нет. Я могу предложить себя Другому только в пассивности, ее невозможно конвертировать в акт. С одной стороны, ответственность не есть акт сознания эго, которое существует прежде всего для себя и затем принимает решение быть ответственным. С другой стороны, ответственность не есть вид пассивности, принадлежащей сознанию эго, пассивности, которая способна получать нечто через модификацию протенции и ретенции; пассивность невозможно обратить в удовлетворенность эго или в высокомерность эго. В ответственности я сдерживаю свои ожидания того, что может произойти и что может быть результатом моего отношения с Другим. Ответственность есть что-то вроде бездны в центре эго. Она возникает благодаря диахронии, значение которой было описано выше. В поздних работах, а именно в эссе *Диахрония и репрезентация*, Левинас идентифицирует момент, когда субъект чувствует себя ответственным, с моментом разрыва (*ecart*). Ответственность — это не-интенциональное ощущение, ощущение как темпоральный разрыв и время как переход от отсутствия к присутствию. Поэтому можно сказать, что ответственность незапамятна: это и не память, и не свободный выбор.

Субъект в пассивности не описывается на основе интенциональности или объективизации, но только на основе темпоральности. Согласно Левинасу, в ответственном «Я» время темпорализуется иначе, нежели это происходит в сознании: время понимается как некий провал во времени, некое упущение времени. Вместо того чтобы описать пассивность субъекта, субъекта без интенциональности, Левинас указывает на темпорализацию времени, но делает он это постольку, поскольку указанная темпорализация понимается не как накопление темпоральных модификаций в и посредством интенциональных актов сознания (концепция времени у Гуссерля), но как разрыв. Момент настоящего, таким образом, не схватывается, а теряется: «В этической первичности ответственности “для-Другого”, в ее примате над рассуждением существует прошлое, не сводимое к настоящему, которое должно было уже когда-то состояться. Это прошлое существует вне какого бы то ни было отнесения к тождеству; оно — простодушно, безыскусно, обеспечено самим правом на присутствие, где все должно было когда-то начаться. В этой ответственности я отброшен назад к тому, что никогда не было моей виной или моим поступком, к тому, что никогда не было в моей власти, не было моей свободой, моим настоящим, что никогда не запечатлевалось в моей памяти. В этой анархической ответственности, не требующей воскрешения в памяти каких-либо обязательств, заключена этическая значимость. В этом обнаруживается смысл прошлого, кото-

рое затрагивает меня, “имеет ко мне отношение”, но это “имеющее ко мне отношение” находится за границей какой-либо реминисценции, ретенции, репрезентации или связи с запоминаемым настоящим»¹¹.

Факт того, что я не могу оказаться в моменте настоящего, что я всегда отброшен в прошлое, подтверждается еще и тем, что ответственное «Я», идентифицируемое извне еще до того, как оно оказалось способным ответить на просьбу Другого, всегда оказывается *опоздавшим*; Я не могу реализовать свою ответственность в моменте настоящего. Мой ответ Другому всегда запаздывает. Поскольку «Я» всегда определено в своей идентичности определением, которое предшествует его существованию, ответственное «Я» не способно ухватить истоки своего происхождения. Оно никогда полностью не является самому себе. Невозможность ухватить себя целиком не является результатом неких перерывов в сознании, того, что рефлексия еще не смогла прояснить. Это скорее результат запаздывания. Ответственность подвергает меня давлению еще до того, как я начинаю осознать это. Она воздействует на меня, не давая возможности появиться настоящему в сознании. Запаздывание ответственного «Я» означает, что оно не разделяет момент настоящего с тем, что воздействует на него, т. е. с Другим. Настоящее всегда принадлежит Другому. Ответственное «Я» прибывает на помощь всегда слишком поздно, поскольку просьба со стороны Другого остается в прошлом, она существует до того момента, когда «Я» оказывается способным ответить на нее. Таким образом, я всегда оказываюсь обвиненным, я вынужден отвечать за свое опоздание. Другой входит в мою жизнь, не только освобождает меня от веса моего собственного одиночества, но и открывает в пределах моей жизни измерения прошлого, будущего и настоящего, значения которых более не учреждаются во мне и которые по этой причине я не могу себе присвоить. Инаковость этих настоящего, прошлого и будущего утверждается моей крайней пассивностью, обусловленной временем, которое приходит ко мне от другого человека. Событие встречи с Другим описывается Левинасом как мгновение, разрывающее мое существование, мое время. Такая фрагментация моего существования на множество дисконтинуальных мгновений еще раз подтверждает мою сущностную зависимость от Другого. Так, Другой, прерывающий мое настоящее, также радикально трансформирует значение моего прошлого и моего будущего. К примеру, прощение, гарантированное мне Другим (и которое только Другой и может мне дать), модифицирует мое прошлое в такое прошлое, которое никогда не было для меня настоящим. То же самое происходит с надеждой: даже если она и затрагивает, имеет отношение к моей жизни, она может прийти только от Другого, а не от моего ожидания будущего исходя из моего настоящего. Прикованность к самому себе, неизбежность отказа от самого себя приводят к тому, что я никогда не могу ни обозначить начало действия, поступка, ни почувствовать себя прощенным, ни надеяться; мне даже не позволено пообещать, не позволено проявить волю и «начать все с начала».

Если прошлое проявляется для меня в том, что я всегда запаздываю, всегда прихожу слишком поздно на призыв Другого, то будущее

является угрозой смерти. С одной стороны, моя собственная смерть дана мне через присутствие Другого. Вне моих сил пересечь темпоральную дистанцию, отделяющую меня от смерти. Но когда мы говорим, что темпоральность моей жизни укоренена в страхе смерти, не следует ли из этого, что смерть приходит ко мне от Другого? Говоря, что ожидание смерти прерывает мои жизненные наслаждения и усилия, не утверждаем ли мы тем самым, что смерть приходит от Другого? Смерть для меня не только ощущение страха, но и некое особое событие: с приходом смерти я оказываюсь лицом-к-лицу с тем, что против меня, с иным волением, с Другим. Это значит, что это столкновение с волей Другого открывает мне иное измерение бытия — «по-другому, чем быть», я — заложник смерти и, как следствие, заложник Другого. С другой стороны, будущее дано мне как смерть Другого. «Будущность будущего не наступает меня как “наступающее”, как горизонт моих предчувствий и предвидений»¹². Смерть ассоциируется с Другим не потому, что я отношусь к собственной смерти, но потому, что испытываю потерю сингулярности только в случае смерти Другого: «Лицо другого человека демонстрирует свой собственный, императивный способ надления смертного. Это тем или иным значением путем истощения его эгологического *sinngebung*»¹³. Если понятие собственной сингулярности приходит ко мне от Другого, то тогда мое собственное самосознание в своей основе есть сознание чувства обязанности, которое оборачивается опять же бесконечной ответственностью за Другого.

Однако подлинный смысл будущего Левинас обнаруживает в таком понятии, как плодovitость (или отцовство). В сыне отец открывает и себя самого и радикально иное, Другого. Ребенок не является моим в том смысле, в каком создаваемые мной произведения или объекты принадлежат мне. Момент рождения ребенка оказывается моментом встречи с Другим. Будущее, которое мы пытаемся ухватить в эротической любви, это ощущение «еще не пришедшего», лежащее за границами всех возможностей, и есть будущее, приходящее ко мне от ребенка, от Другого. Так, для Левинаса понятие «плодovitости», с одной стороны, уже обозначено в эротической любви, с другой — оно реализуется в рождении ребенка. Отношение с ребенком устанавливает также и т. н. «абсолютное будущее»: ребенок не есть повторение тождественного, поскольку в случае повторения инаковость Другого полностью нейтрализуется, тогда как именно в плодovitости инаковость Другого сохраняется. Такая своеобразная модификация темпоральности не есть, однако, попытка вернуть упущенные возможности, это не «поиск утраченного времени», но, скорее, единственная возможная реализация ответственности. Тождественное в этом случае противостоит подлинному будущему — будущему, которое находится за пределами его собственной предопределенности.

Время как соотношенность настоящего, прошлого и будущего не может возникнуть вне отношения с Другим, оно возможно только в рамках ответственности. «Значимость прошлого, которое не было бы моим настоящим и не затрагивало моих воспоминаний, и значимость будуще-

го, которое управляет мной в смертности или перед лицом Другого — за пределами моих сил, моей конечности, поверх моего бытия-к-смерти, более не членят готовое к репрезентации время имманентного и его историческое настоящее».¹⁴

Важный момент в понимании концепции темпоральности состоит, на наш взгляд, в интерпретации ситуации лицом-к-лицу не как момента настоящего, принадлежащего субъекту, или момента, в котором Я и Другой встречаются в одно и то же время. Время intersубъективности не синхронно. Только перед лицом инаковости, выступающей в intersубъективном контакте, «Я» сталкивается с необратимым сломом реальности. Время Другого и мое время не происходят одновременно. Intersубъективное время, или, следуя определению Левинаса, подлинное время представляет собой эффект, или событие, соединения двух различных темпоральностей: время Другого, разрывающее мое время.

Если феноменология времени Гуссерля приводит к принципу синхронизации, то Левинас стремится к диахронии, при которой изначальная инаковость не схватывается памятью. Ретенциально-протенциальная концепция времени Гуссерля приводит к тому, что субъект лишается таких понятий, как надежда, спасение, прощение, которые могут быть сформированы только благодаря присутствию другого человека. Концепция темпоральности Левинаса оказывается основанием события встречи лицом-к-лицу с Другим и открывает, прежде всего, субъекта в ответственности.

Примечания

- ¹ Левинас Э. *Тотальность и бесконечное*. М.—СПб., 2000. С. 59.
- ² Drabinski, Jhon E. *Sensibility and Singularity. The problem of Phenomenology in Levinas*. State University of New York, 2001. P. 141.
- ³ Левинас Э. *Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером*. М., 2004. С. 302.
- ⁴ Там же. С. 299.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. С. 300.
- ⁷ Левинас Э. *Тотальность и бесконечное*. М.—СПб., 2000.
- ⁸ Левинас Э. *Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером*. М., 2004. С. 302.
- ⁹ Там же. С. 300.
- ¹⁰ Levinas E. *Diachronie et representation // Entre nous: essais sur le penser-à-l'Autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991. P. 183.
- ¹¹ Ibid. P. 189.
- ¹² Ibid. P. 193.
- ¹³ Ibid. P. 192.
- ¹⁴ Ibid.