

Эммануэль Левинас

## НЕИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ

### Метод

Смысл философского пути меняется для идущего по этому пути в зависимости от момента или места, когда и где сей идущий пытается отдать себе в этом отчет. Только извне можно охватить путь и вынести суждение о таком становлении. Исследователю остается только описать темы, которые его занимают на остановке, где он пытается подвести итог.

Безусловно, именно Гуссерль является тем, кто стоит у истоков моих трудов. Ему я обязан понятием интенциональности, приводящей в движение сознание и, в особенности, идеей *горизонтов смыслов*, которые постепенно исчезают, когда мышление погружается в мыслимое, которое всегда имеет определенное значение бытия. Анализ, называемый интенциональным, обретает *горизонты смыслов*, обращаясь к *мышлению*, «оказавшемуся потерянным» в рефлексии, и, таким образом, оживляет эти горизонты как горизонты *бытийствующего* и *бытия*. Принципами таких анализов, примеров и моделей я прежде всего обязан Гуссерлю, но также и Хайдеггеру: они обучили меня обнаруживать эти горизонты и тому, как их нужно искать. Для меня именно здесь находится основной вклад феноменологии, к которому присоединяется и фундаментальный принцип, от которого все зависит: мыслимое – объект, тема, смысл – апеллирует к мышлению, которое его мыслит, но также и определяет субъективную артикуляцию его проявления: бытие определяет свои феномены.

Все это устанавливает новый способ конкретизации. Для феноменологии эта конкретизация охватывает и поддерживает наивные абстракции обыденного сознания, а также и поглощенного объектом, связанного объектом научного сознания. Отсюда происходит и новый способ разворачивания понятий, перехода от одного понятия к другому; это новый способ, который не сводится ни к эмпирическому процессу, ни к дедукции — аналитической, синтетической или диалектической.

Тем не менее, в феноменологическом анализе этой конкретизации духа, у Гуссерля, согласно великой западной традиции, отдается предпочтение теории, представлению, знанию; и, с тех пор, онтологическому смыслу бытия. И это, несмотря на все противоположные заявления, которые равным образом можно заимствовать в его работе: нетеоретичес-

кая интенциональность, теория *Lebenswelt* (жизненного мира) и роль собственного тела, что и сумел оценить Мерло-Понти. Здесь (так же, как и в событиях, произошедших между 1933 и 1945, которых ученый не смог ни избежать, ни понять) кроется причина, из-за которой мои размышления удаляются от последних положений трансцендентальной философии Гуссерля или, по крайней мере, от его формулировок.

Вот те пункты, которые я хотел бы подчеркнуть в первую очередь для того, чтобы затем обозначить перспективы, которые мне открывает утверждение приоритета *отношения к другому*. Эта тема занимает меня на протяжении многих лет, и в ней речь не идет о структурах знания, сообразных с *интенциональностью*, которую Гуссерль вводит в исследование об intersубъективности. Я завершу понятием *смысла*, который, начиная с этого момента, совершенно иным способом определяет себя в мышлении.

#### Феноменология и знание

Именно в психике как знании, идущем до осознания себя, философия как сообщенное знание определяет происхождение, или источник, рассудка и распознает дух. Все, что случается в человеческой психике, все, что там происходит, не оканчивается ли оно самопознанием? Тайна и бессознательное, искаженные или подавленные, пока еще измеряются или излечиваются при помощи сознания, которое либо они потеряли, либо оно потеряло их. Все выжившее законно называется *опытом*. Он превращается в «полученные уроки», которые в целом совпадают со знанием, какими бы ни были его параметры и свойства: созерцание, воля, эмоциональность; или чувственность и рассудок; внешнее восприятие, осознание себя и размышление о себе; или объективированное тематизирование и непринужденность того, что себя не предлагает; либо первичные и вторичные качества, кинестетические и сенестетические<sup>1</sup> чувства. Взаимоотношения с будущим, с социумом, с Богом – все это будет также коллективным и религиозным *опытом*. Даже сведенная к недетерминированности *процесса жизни*, к формальности чистого *существования*, чистого бытия, психика *переживает* то или это посредством видения, испытывая это, как если бы глаголы *жить* и *быть* были переходными, а *это* и *то* – дополнениями объекта действия. Без сомнения, такое подразумеваемое знание оправдывает широкое использование Декартом термина *cogito* в *Размышлениях*. И этот глагол первого лица обозначает *единство Я*, где всякое знание самодостаточно.

В качестве знания мышление отмечает мыслимое – мыслимое, называемое бытием. Отмечая бытие, оно находится вне самого себя, но и удивительно пребывает в самом себе или возвращается к самому себе. Внешность, или дружность себя, восстанавливается в имманентности. То, что мышление понимает или узнает в своем «опыте», одновременно есть и *другой*, и *собственный* аспекты мышления.

Узнавая что-нибудь, мы узнаем только то, что уже знаем это, и то, что оно входит в мышление как воскрешаемое воспоминание, которое мы можем повторно представить. Реминисценции и воображение как синхрония и единство удостоверяют то, что в опыте, подчиненном времени, теряется или все еще только предстоит.

У Гуссерля мы находим преимущество присутствия<sup>2</sup>, настоящего и реактуализации<sup>3</sup>. Диахрония времени почти всегда интерпретируется как утрата синхронии. Приход будущего понимается исходя из протенции, как если бы темпорализация будущего осуществлялась через попытку возмещения, как если бы наступление будущего было только началом настоящего.

В качестве понимания мышление предполагает взятие, схватывание, *захват* того, что понято, и обладание. «Схватывание» в процессе понимания<sup>4</sup> не является исключительно метафорой. Задолго до технической заинтересованности, оно уже является наброском инкарнированной практики, уже «взятого в руки». Присутствие осуществляется сейчас. Самый абстрактный урок, оказывает ли он какое-либо мануальное влияние на вещи «жизненного мира», знаменитого *Lebenswelt*? Бытие, которое появляется во мне из познания, не только о нем говорит, но *ipso facto отдается* ему. Уже восприятие схватывает; *Begriff* сохраняет это значение захвата. Какими бы ни были усилия, требуемые дистанцией «размыкания губ» в масштабах мыслящего мышления, «*отдавание себя*» предвещает ему, через свою «трансцендентность», обладание, наслаждение и удовлетворение. Как если бы воплощенная мысль, в силу своей способности мыслить, действительно могла присоединить то, что она мыслит. Мысль и психика имманентности: от достаточности – к себе. Именно это есть феномен мира: факт того, что согласованность подтверждена в схватывании между мыслящим и мыслимым, того, что его появление также есть *отдавание себя*, того, что знание есть удовлетворение, как если бы оно утоляло потребность. Может быть именно это выражает Гуссерль, когда утверждает связь – именно эту связь – между миром и мышлением. Гуссерль описывает теоретическое знание в самых законченных формах – знание объективирующее и тематизирующее, как бы доходя до самой крайности, до исполняющейся пустой интенциональности.

Гегелевское творчество, к которому в скором времени придут все течения европейской мысли, есть одновременно философия и абсолютного знания и удовлетворенного человека. Психика теоретического знания учреждает мышление, которое мыслит соразмерно и в своей соразмерности мыслимому приравнивается самому себе и становится сознанием себя. Это Тожественное, которое находится в Ином.

Деятельность мышления *имеет основания* для всякой другости, и в этом, в конечном счете, состоит его собственная рациональность. Понятийный синтез и синопсия<sup>5</sup> – сильнее, чем дисперсия и несоответствие того, что представляется как другое, как *до* и как *после*. Они снова отсылают к единству сюжета и трансценденталь-

ной апперцепции *я мыслю*. Гегель пишет (*Wissenschaft der Logik II*, Lasson, S. 221): «Именно к самым глубоким и самым обширным целям *Критики чистого разума* принадлежит та, которая состоит в признании единства, составляющего *сущность понятия* как изначально синтетического единства апперцепции, общность *я мыслю* или самосознание себя». Единство *я мыслю* есть крайняя форма духа как знания, должно быть, оно совпадает с бытием, которое оно познает, и с системой теории познания.

Единство *я мыслю* есть крайняя форма духа как знания. И при создании системы все сводится к этому единству *я мыслю*. В конечном счете система интеллигибельного есть самосознание. Здесь можно поставить вопрос: мышление, соразмерное с мыслящим, не триумф ли это? Если только это не означает неспособное мышление Бога.

Мы спрашиваем: интенциональность, как ее утверждают Гуссерль и Brentano, имеет ли она своим основанием реактуализацию? Или интенциональность есть единственный способ «передачи смысла»? Смысл, всегда ли он коррелятивен тематизации и реактуализации? Является ли он результатом скопления множественности и временной дисперсии? Мышление, посвящено ли оно сразу же адекватности и истине? Не является ли оно только пленником в своей идеальной идентичности? Является ли оно в своей основе отношением к тому, что ему равно, т. е. атеистичным по существу?

#### Плохое сознание и неумолимое

1. Начиная с *интенциональности*, сознание должно быть воспринято как модальность волящего. На это указывает слово «интенция»; и, таким образом, это название подтверждает действия, сопоставленные с единицами интенционального сознания. С другой стороны, интенциональная структура сознания характеризуется реактуализацией. Она присутствует в качестве основы во всяком теоретическом или нетеоретическом сознании. Этот тезис Brentano остается верным для Гуссерля, несмотря на все привнесенные им уточнения и все предосторожности, которыми он окружил этот тезис, вводя понятие объективирующих актов. Сознание подразумевает присутствие, позицию-перед-собой, т. е. «мировость», факт-быть-данным. Подверженность взятию, захвату, схватыванию как пониманию, присвоению.

Интенциональное сознание, не оказывает ли оно в бытии активного влияния на сцену, где разворачивается, аккумулируется, проявляется бытие сущих? Сознание как сам сценарий непрекращающегося усилия *esse* в силу самого *esse* квази-тавтологически подвергается сомнению *conatus*, к которому сводится формальное значение этого привилегированного глагола, легкомысленно называемого вспомогательным.

Но направленное на мир и объекты сознание, структурированное как интенциональное, также есть, *косвенно* и кроме того, созна-

ние самого себя: сознание меня-активного, которое представляет себе мир и объекты так же, как сознание самих своих реактуализирующих действий, сознание ментальной активности. Хотя и будучи косвенным, сознание – непосредственно, лишено интенциональной цели, имплицитно и характеризуется чистым сопровождением. Неинтенциональное сознание отличается от внутреннего восприятия, в которое оно способно было бы превратиться. Это неинтенциональное, отраженное сознание *принимает за объекты «Я»* его состояния и ментальные действия-. В отраженном сознании сознание, направленное на мир, ищет помощи против неизбежной наивности своей интенциональной прямолинейности, пренебрегающей «косвенно прожитым» неинтенционального и его горизонтами, пренебрегающей тем, что его сопровождает.

С тех пор в философии, наверное слишком быстро, решили рассматривать это прожитое как еще не эксплицированное знание или как еще не ясную реактуализацию прошлого, которое еще должно прояснить размышление. Размышление, интенциональное сознание конвертирует неизвестный контекст тематизированного мира в ясные и отчетливые сведения, подобные тем, которые представляют самовоспринятый мир.

Тем не менее не запрещается спросить себя: с точки зрения отраженного сознания, взятого как самосознание, сохраняет ли и передает ли неинтенциональное, пережитое в контрапункте интенционального, свой истинный смысл? Критика, традиционно развиваемая в отношении интроспекции, всегда имела в виду видоизменение, которое претерпевало так называемое спонтанное сознание под пристальным взглядом; тематизирующее, и объективирующее, и «раздевающее» размышлением; как и нарушение и непризнание какого-либо секрета. Критика все еще опровергнутая, но и возрождающаяся.

Итак, что происходит в этом неререфлексивном сознании, которое принято считать дорефлексивным и которое, как подразумевается, сопровождает интенциональное сознание, интенционально имея своей целью в размышлении самого себя, как если бы я – мыслящий – появился в мире и ему принадлежал? Что происходит в этой изначальной диссимляции, в этом невыразимом способе, в этом съезживании неясного? Что может означать, в некотором роде позитивно, так называемое неведение, эта импликация? Уместно ли делать различие между *охватом* частного в понятии, *подразумеванием* предполагаемого в понятии и *потенциальностью* возможного, *интимностью* не-интенционального в дорефлексивном сознании?

2. «Знание» дорефлексивного сознания себя, собственно говоря, *знает ли оно?* Сознание запутанное, сознание подразумеваемое, предшествующее всякому намерению или освобожденное от всякого намерения, оно есть не действие, но чистая пассивность. Такое сознание возможно не только посредством своего бытия-не-выбрав-

бытие или своего падения в сумятицу возможного, уже реализованного до всякого умерщвления, как в хайдеггеровском *Geworfenheit*. «Сознание» есть скорее постепенное ослабление или сдерживание присутствия, нежели обозначение знания себя. Плохое сознание – это сознание без намерений, не целенаправленное, у которого нет маски персонажа, созерцающего себя в зеркале мира, сознание успокоенное и задающее себе вопросы. Без имени, без местоположения, без названий. Присутствие, которое опасается присутствия, лишенное всяких атрибутов. Это не обнаженность снятия покрывала или начало поиска правды. В своей интенциональности, по эту сторону всякого желания, прежде всякой погрешности, в своем неинтенциональном отождествлении, идентичность отступает перед своим утверждением, перед тем, что возврат к «себе» отождествления может предположить как упорство. Плохое сознание, или скромность: не обвиняя в виновности и без ответственности за свое присутствие. Воздерживаясь от не-инвестированного, от не-оправданного, от того, чтобы быть «изгоем» согласно автору псалма, безродины и без-жилища, быть тем, кто не осмеливается войти. Это может быть именно внутренним аспектом интеллекта. Не в мире, но в сомнении. По отношению к чему-то, в «воспоминании» о чем-то, «Я» задается вопросом и утверждает или уже утвердилось в мире и бытии, но оно остается достаточно двусмысленным или загадочным для того, чтобы признать себя, согласно изречению Паскаля, ненавистным в самом проявлении эмфатической идентичности самости в языке, в том, чтобы сказать «Я». Первичное положение, что *A есть A*, принцип интеллигибельности и значимости, эта независимость, эта свобода в человеческом «Я» также есть, если можно так сказать, восшествие на престол смирения. Поставленное под сомнение утверждение и укрепление бытия находятся в известном и слегка риторическом поиске «смысла жизни», как если бы «Я», существующее в мире, исходя из насущных, социальных или психических конечных целей, уже приобрело смысл и поднялось к своему плохому сознанию.

Дорефлексивное, неинтенциональное сознание не смогло бы описать самого себя как сознание, захваченное этой пассивностью, как если бы оно в себе отличало размышление от субъекта, выступая в качестве «несклоняемого именительного падежа», уверенного в своем праве бытия и «господствующего» над скромностью неинтенционального; необходимо преодолеть младенчество духа или приступ бессилия, добравшегося до невозмутимой психики. Изначально неинтенциональное является пассивностью, в некотором роде «винительный падеж» есть первый «падеж». По правде говоря, эта пассивность, которая не является коррелятом никакого действия, все-таки описывает «плохое сознание» неинтенционального, которое не позволяет описывать себя ею. Плохое сознание, которое не есть окончательность существования, обозначено в тоске. Моя смерть, всегда преждевременная, обрекает на неудачу бытие, которое, поскольку оно бытийствует, настаивает на бытии,

но этот возмутительный факт не воздействует ни на добросовестное сознание бытия, ни на мораль, основанную на неотъемлемом праве *sonatus'a*. В пассивности неинтенционального, в самом мире его «спонтанности» и прежде всякого формирования «метафизических» идей в этой связи подвергается сомнению сама справедливость положения в бытии, которая утверждается с интенциональной мыслью, знанием и захватом «данного момента»: быть в виде плохого сознания, быть под вопросом, но и с вопросом, необходимость отвечать — рождение языка; необходимость говорить, необходимость сказать «Я», быть в первом лице, быть именно «Я»; но с этого момента, в этом утверждении бытия своего «Я» необходимо нести ответственность за свое право бытийствовать.

Здесь вскрывается глубокий смысл выражения Паскаля: «Я» — ненавистно.

3. Необходимо нести ответственность за свое право бытийствовать не по отношению к абстрактности анонимного закона, какого-либо юридического лица, но из-за страха за другого. Мое «существование в мире» или мое «место под солнцем», быть у себя дома, не есть ли все это узурпация мест, которые принадлежат другому человеку, мной угнетенному и уморенному? Процитируем Паскаля: «Это мое место под солнцем, вот начало и образ узурпации всей земли». Страх за все то мое, что существует, несмотря на свою интенциональную и сознательную невинность, может закончиться жестокостью и убийством. Страх, который возвышается позади моего «сознания себя», возвышается по направлению к благому сознанию, к возврату чистого постоянства в бытии. Страх, который приходит ко мне с Лица другого. Крайняя прямолинейность лица ближнего, разрывающая пластические формы феномена. Прямолинейность предстояния смерти, без защиты; и прежде всякой речи, и прежде всякой мимики просьба, адресованная мне из глубины абсолютного одиночества; адресованная просьба или значимый приказ, поставленный под сомнение моим присутствием и моей ответственностью.

Страх и ответственность за смерть другого человека, даже если высший смысл этой ответственности за смерть другого был ответственностью перед неумолимым, и на последней грани есть обязательство не оставить другого человека одного перед лицом смерти. Даже если перед лицом смерти, там, где сама прямолинейность лица, которое меня просит, полностью раскрывает и свою подверженность, лишенную защиты, и обращенность лицом к самому себе, даже если, на последней грани, в этой конфронтации и бессильном столкновении, не-оставлять-другого-человека-одного состоит только в том, чтобы ответить «я здесь» на просьбу того, кто ко мне обращается. Что и есть, без сомнения, секрет общности, любви к ближнему в своей крайней безвозмездности и тщетности; любви, лишенной вожделения.

Страх за другого, страх за смерть ближнего есть мой страх, а никак не страх за меня. Таким же образом он выделяется в фено-

менологическом анализе, настойчиво предлагаемом в *Sein und Zeit*. Это продуманная структура, где эмоция всегда есть эмоция *чего-то* волнующего, но также эмоция *для* себя самого, которая заключается в том, чтобы волноваться, т. е. пугаться, радоваться, печалиться и т. д. Это – двойная интенциональность: быть взволнованным чем-то и волноваться за кого-то в высшей степени — тосковать. Быть при смерти – подойти к концу – значит быть взволнованным этой финальностью и волноваться о ней самой. Страх за смерть другого человека не отсылает к тоске о *моей* смерти. Он выходит за пределы онтологии хайдеггеровского *Dasein'a*. Этические муки бытия *Dasein* по ту сторону осознания своего бытийствования «в виду этого самого бытия», в форме бытия-к-смерти обозначают конец и возмутительный факт, но не пробуждают совесть.

В «естественности» бытия-в-виду-самого-этого-бытия, по отношению к которому все вещи, как *Zuhandenes*, и даже другой человек приобретают смысл, подвергается сомнению сущностная природа. Поворот, вызванный лицом другого, в самых недрах феномена, в его свете, означает некий *избыток* значимости, который можно было бы обозначить как величие, обращенное ко мне и повелевающее мной. То, что называют словом Бог, не снисходит ли оно на меня в виде просьбы, обращенной ко мне и настойчиво меня побуждающей, задолго до всякого приглашения к диалогу; не разрывает ли оно форму общности, под которой мне является похожий на меня индивидуум, чтобы притвориться другим человеком? Бог, не приходит ли он мне на ум скорее в этом настойчивом обращении, нежели в какой-либо тематизации мыслимого, в каком-либо, не знаю в каком, приглашении к диалогу? Настойчивое обращение, не заставляет ли оно войти в неинтенциональную мысль несхватываемого? По отношению ко всякой эмоциональности бытия-в-мире новым для меня является не-безразличие абсолютно отличного, другого, непредставимого, несхватываемого, т. е. Бесконечного, которое меня определяет – разрывая репрезентацию, под видом которой заявляют о себе существа человеческого рода – чтобы меня обозначить, в лице другого, без какой-либо возможной уловки, уникальным и избранным. Зов Бога, он не стоит между мной и Им, ко мне обращающимся; он не устанавливает то, что было бы, на каком-нибудь основании, совпадением, сосуществованием, синхронией, идеальным – в каких-либо пределах. Бесконечное не могло бы значить что-либо для мышления, которое идет до предела, к-Богу, что не есть конечная цель. Наверное, это и есть та невозможность ослабить страх Бога перед эсхатологией, которой и прерывается в человеке сознание, стремящееся или к бытию в своей онтологической настойчивости, или к смерти, которую оно принимало за последнюю мысль, – то, что, по ту сторону бытия, означает слово сияние (*la gloire*). Альтернатива бытия и ничто не есть предел. К-Богу – не процесс бытия: в зове я вновь направлен к другому человеку, благодаря которому этот зов становится значимым, к ближнему, за которого я должен бояться.

За утверждением бытия, настаивающем на своем бытии аналитически или физически, там, где совершенная мощь отождествляющейся и утверждающейся тождественности утвердилась в жизни человеческих индивидуумов и в их борьбе за существование: живое, сознательное, рациональное чудо «Я», затребованное Богом в лице ближнего, – чудо «Я», освобожденного от себя и боящегося Бога, – является, таким образом, временной приостановкой вечного и необратимым возвратом тождественности самому себе и неизбежности своей логической и онтологической привилегии. Это – временная приостановка идеального приоритета, отрицающего всякую дружость, которая исключает третьего. Временная приостановка войны и политики, которые выдают себя за отношение от Тождественного к Иному. В этом смещении независимости «Я», совершенной мной, в модальности меня ненавистного, этика, вероятно, означает также самую духовность души: человеческое, или внутренний мир человека, – это возврат к внутреннему аспекту не-интенционального сознания, к плохому сознанию, к возможности опасаться скорее несправедливости, чем смерти, предпочитать несправедливость испытываемую несправедливости совершенной, предпочитать то, что оправдывает бытие, тому, что его подтверждает. Быть или не быть – вероятно, не здесь кроется вопрос *par excellence*.

#### *Примечания переводчика*

- <sup>1</sup> Производное от фр. *cénesthésique* (от греч. *koinos*, общий, и *aisthesis*, чувство). Общее впечатление, получаемое из совокупности внутренних чувств.
- <sup>2</sup> *Présence* (фр.) - может быть переведено и как наличие (ср.: Деррида Ж. *О грамматологии*, М., 2000. С. 97 и далее).
- <sup>3</sup> Имеется в виду, по-видимому, гуссерлевское *Vergegenwärtigung*, которое на русский язык переводится как реактуализация.
- <sup>4</sup> Французский глагол *apprendre* (узнавать, понимать) имеет тот же корень, что и глагол *prendre* (схватывать).
- <sup>5</sup> Форма синестезии, на протяжении которой восприятие звука производит феномены цветного видения.

*Перевод И. Полещук выполнен по изданию:*

E. Levinas. *La conscience non-intentionnelle* // «Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre». Paris: Bernard Grasset, 1991. P. 141–151.