

ЗИБОРОВА ДАРЬЯ (кафедра теории культуры и философии науки
ХНУ имени В.Н. Каразина)

ТЕМПОРАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ Э. ЛЕВИНАСА:

ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ К ЭТИКЕ

*Врем – не факт отъединенного субъекта, а
сама связь субъекта с другим¹¹.*

Статья посвящена анализу проблемы времени в философии Эммануэля Левинаса. Показано, что в поле его мысли существуют три различных уровня субъективной темпоральности, каждый из которых задает специфику основных антропологических концептов философии Другого. Основным элементом, различающим эти три уровня, является категория интерсубъективности. Позиция субъекта по отношению к данной категории позволяет не только открыть другое восприятие времени, но и новый смысл таких понятий как свобода, ответственность и личность.

Ключевые понятия: темпоральная антропология, субъективное время, инаковость, Другой, этический призыв.

Зіборова Дар'я. ТЕМПОРАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ Е. ЛЕВІНАСА: ВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДО ЕТИКИ Стаття присвячена аналізу проблеми часу в філософії Еманюеля Левінаса. Показано, що у просторі його думки існує три різних рівні суб'єктивної темпоральності, кожен з яких зумовлює специфіку основних антропологічних концептів, що наявні в філософії Іншого. Головним елементом, що розрізняє ці три рівні, є категорія інтерсуб'єктивності. Позиція суб'єкта щодо цієї категорії дає змогу не лише відкрити нове розуміння часу, але й новий сенс таких понять як свобода, відповідальність, особистість.

Ключові поняття: темпоральна антропология, суб'єктивний час, інакшість, Інший, етичний заклик.

Daria Ziborova. TEMPORAL ANTHROPOLOGY OF EMMANUEL LEVINAS: FROM PHENOMENOLOGY TO ETHICS The article analyzes the problem of time in the philosophy of Emmanuel Levinas. The author shows that in Levinas's thought three different levels of subjective temporality coexist, and each of them sets the specificity of the main anthropological concepts in the philosophy of the Other. The chief element that distinguishes those three levels is the category of intersubjectivity. The position of the subject in relation to this category enables one not only to discover a different perception of time, but also a new meaning of such notions as freedom, responsibility, and person.

Keywords: temporal anthropology, subjective time, otherness, the Other, ethical call.

С именем Эммануэля Левинаса связан поворот от философии «одинокое сознания» – познающего, определяющего и классифицирующего бытие, к философии, которая начинается со встречи с абсолютно другим, которое проявляет себя как инаковость, «радикальное отсутствие», как то, что сопротивляется определению и классификации, ускользает от познания, но при этом становится источником философского вопрошания.

Именно отношения с этой инаковостью конструируют человеческую личность, позволяют сказать «Я», обнаружив присутствие «Ты», и обнаружить свою подлинную экзистенцию.

Левинас описывает человеческую личность, как то, что выстраивается отношением к Другому, через тему времени. Именно анализ субъективной темпоральности в его философии позволяет показать трансформации, которые привносит в личное пространство встреча с Другим.

Левинас описывает субъективность, прежде всего как темпоральную, и выстраивает сложную, многоуровневую конструкцию этой темпоральности. Специфика субъективного времени и соотношение в нем трех главных модусов: прошлого, настоящего и будущего, зависит от категории интерсубъективности. Инаковость Другого трансформирует субъективное время – это можно описать как постепенное движение от феноменологического осмысления времени к этическому. Восприятие времени изменяется, а вместе с ним и все прочие антропологические концепты. Можно выделить как минимум три уровня темпоральности в антропологии Левинаса: время субъективное, время интерсубъективное и время этическое. Каждый из этих уровней характеризуется различными типами соотношения и описания прошлого, настоящего и будущего, но они взаимно дополняют друг друга и образуют, пересекаясь, сложный рисунок мысли Левинаса, в которой Другой, не являясь объектом, и не запуская интенциональность сознания, становится тем, кто свидетельствует о подлинности существования субъекта, не переставая при этом быть «радикальным отсутствием».

Первый уровень темпоральности – субъективное время – наиболее полно описанный Левинасом в работе «От существования к существующему» («De l'existence a l'existant»), связан со стремлением Левинаса выделить существующего внутри безличного бытия – *il y a*. Бытие сущего Левинас определяет как акт-существование (*l'exister*), что подчеркивает значение существования как бытия субъекта, понятого как усилие, как действие по укоренению в бытии. Сознание субъекта представляет собой разрыв в бесконечном *il y a*, это связь существующего со своим актом-существованием, это манифестация события бытия, отменяющая безличное «имеется». Данную концепцию бытия Левинас выстраивал как оппозицию хайдеггерианской онтологии в которой безличное бытие первично, в философском смысле, по отношению к бытию субъекта.

Существующей «проступает» из безличного «имеется», «гипостазируется», открывая для себя время в рефлексии, как диахронию, временную дистанцию между самим существованием и фактом его осмысления. Существующий обнаруживает себя в качестве такового, когда «берет мгновение на себя», осознает себя вовлеченным во время. Этот процесс Левинас описывает как труд и усилие укоренения в настоящем, которое гаснет и рассеивается, потому и необходимо усилие по его продлению^[2]. Такая субъективная темпоральность не является подлинным временем – это развертывание настоящего, которое постоянно отсылает к самому себе и является временем утверждения самотождественности субъекта. Это время, в котором субъект упорствует в бытии, настаивая на своей самости, сохраняя себя от рассеивания во временном потоке. Это продолжающееся, длящееся *теперь*, время бесконечно утверждения субъектом себя как тождественного себе же, оно лишено выхода как к будущему, так и к прошлому, а значит – субъект лишен возможности обновления личности. Прошлое и будущее открывается здесь лишь как два вектора – ретенция, удержание в памяти, и протенция – предвидение, проектирование. Но протенция не может дать субъекту подлинное будущее, поскольку подлинным может быть только то, что невозможно предвидеть, оно – грядущее (*l'avenir*), то, что наступает, но абсолютно непознаваемо и непредвидимо.

Укорененное в настоящем сознание оказывается одиноким. Акт-существование становится «клеткой» для субъекта, которую он не в состоянии покинуть, и которой он не может поделиться ни с кем. «Одиночество – это не фактическая отделенность Робинзона,

ни невыразимость содержаний сознания; это нерасторжимое единство существующего и его дела существования»^[3].

При описании времени одинокого сознания, лишенного представления об ином, Левинасом разворачивается феноменологический анализ бессонницы – как опыта длящегося настоящего, где субъект испытывает ужас перед безличным бытием и не может избежать этого состояния, не может даже взять его на себя, но вместо этого растворяется в нем, теряя свою субъективность. «Невозможность прорвать поглощающий, неизбежный анонимный шелест существования проявляется, в частности, в те моменты, когда сон не идет на наши призывы. Бодрствуешь, когда не за чем больше следить, несмотря на отсутствие всяких причин для бодрствования. Подавляет голый факт присутствия: привязан к бытию, приходится быть»^[4].

В таком времени одинокого сознания субъект лишен возможности подлинного изменения, обновления, поскольку он прилагает усилия по утверждению в безличном «имеется» себя как тождественного себе же. Бесконечная длительность настоящего, постоянное усилие по удержанию этого мгновения, которое рассеивается – все это составляет ужас бытия сознания, отягощенного собой. Это время одинокого субъекта от которого «разрешить», освободить может лишь Иное.

Настоящее не проходит, а неизбежно возвращается к самому себе, поскольку оно является «безутешной вовлеченностью в бытие»^[5]. В этом состоянии не открывается будущее, поскольку будущее время возникает только благодаря *двойственности* – существованию *иного* по отношению к самотождественному субъекту.

Подлинное время может быть организовано только радикальным разрывом – появлением абсолютной инаковости, и это в философии Левинаса смерть и Другой. И прежде всего это *иное* предстает как непредвиденное, непредсказуемое, то что ускользает от понятийного схватывания, сопротивляется ему, то, что субъект не может *взять на себя*.

Отношение к смерти является единственной возможностью открытия будущего для одинокого сознания. Смерть всегда в будущем, всегда отделена от мгновения настоящего. «Теперь» – это мгновение настоящего принадлежащее субъекту, находящееся в его власти, смерть же никогда не теперь. Ее тайна и неизбежность позволяют человеку не только воспринимать смерть как горизонт бытия, но и открыть *время* как направленность в будущее. Но смерть открывает нам время как нечто ограниченное, изымая из идеи будущего длительность, поскольку соотносить будущее со смертью означает соотносить его с точечным событием. Будущее, которое открывается смертью, это «ничье время», конечное время без субъекта, лишенное подлинной динамики и источника обновления личности. Но именно смерть позволяет открыть для самотождественного субъекта *иное*, поскольку она нарушает становление как самопроектирование и открывает гетерогенность, разрывающую пространство тотальности. Появление в экзистенциальном пространстве смерти означает, «...что субъект вступил в отношение с чем-то, из него самого не исходящим. Можно сказать, что он вступил в отношение с тайной»^[6].

Следующий уровень темпоральности – интерсубъективное время, открывается событием Другого, который является именно как абсолютная инаковость.

«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»^[7].

Другой предстает передо мной как Лик (Visage), который не столько являет Другого, сколько скрывает его – Левинас описывает Другого в терминах «радикального отсутствия». Его инаковость, ускользающая от классификаций и вместе с тем *высь*, проступающая через лицо Другого, обладают тем свойством абсолютного события, которое разрывает анонимное, безличное существование и открывают метафизическое измерение.

Появляется динамика времени, не прерываемая смертью субъекта. Время перестает быть конечным – Другой открывает подлинное будущее, поскольку, благодаря ему, время продолжится за пределами моей жизни. Это будущее Другого, непредсказуемое, всегда сокрытое, но одновременно и явленное в его лице, в философии Левинаса описывается как «отцовство», «будущее ребенка» и «плодовитость» (*fécondité*), которая понимается шире биологической.

Другой не просто открывает будущее, в отличие от смерти как иного, он открывает и новое измерение времени, меня всю структуру темпоральности. Мое прошлое, которое было лишь удержанием в памяти моего же настоящего, становится подлинным прошлым, радикально иным, поскольку теперь это еще и прошлое Другого, которое я не могу вспомнить, которое никогда не было моим личным прошлым – незапамятное прошлое (*immémorial passé*). Личное настоящее субъекта встречается с радикальным разрывом в лице Другого, в результате чего субъект теряет свое настоящее, время самосознания и самоидентичности, отвлекается от себя, захваченный приоритетом этического призыва, исходящего от лица Другого. Настоящее престаёт быть только личным временем субъекта, его укорененностью в существовании, но становится временем присутствия Другого. При этом Другой ускользает от любого интеллектуального схватывания – Другой всегда в будущем, всегда на дистанции «еще не».

Отношение к Другому позволяет обнаружить всю структуру подлинного времени – прошлое, настоящее и будущее. Теперь субъект становится подлинно темпоральным и подлинно личностью – обнаруживая всю динамику времени и себя, в ситуации *лицом-к-лицу*, поскольку только в этой ситуации может происходить подлинное становление субъекта. Подлинная субъективность возможна не как осознания себя одиноким «Я», но как то, что обнаруживает себя в отношении с Другим.

Левинас понимает время как связанность прошлого, настоящего и будущего. Именно эту связь выстраивает встреча с Другим, этический призыв, исходящий от лица Другого. Источник обновления личности, ее динамики кроется в этическом отношении, в этическом изменении, которое невозможно без встречи с Другим. Нужно сказать, что сам процесс субъективации, конституирования субъекта у Левинаса не просто связан с этикой. Этическое отношение это то, что «Я» обнаруживает еще до обнаружения себя. Это то, что предшествует всякой субъективности и конструирования «Я». Этический призыв, исходящий от Другого, порождает не только процесс осознания себя, но и вопрос о бытии, как таковом – так Левинас обосновывает примат этики над онтологией, да и всей философией вообще. «Раскрытию бытия вообще — в качестве основы познания и смысла существования — предшествует отношение с выражающим себя сущим: плану онтологии предшествует этический план»^[8].

Ответственность за Другого первична, по отношению к моему «Я». Вначале я обнаруживаю себя заброшенным в ответственность за Другого, потом лишь я, собственно, обнаруживаю это Я, которое ответственно. «Быть Я означает с этого времени лишиться возможности уклониться от ответственности»^[9].

Эта этическая позиция включена в асимметрию отношения к Другому. В данном случае речь не идет о взаимной этичности, поскольку взаимность, как необходимое условие подлинного отношения в диалогической философии Мартина Бубера, представлялась Левинасу лишь частным, и достаточно редким случаем отношения к Другому^[10]. Здесь вполне уместно вспомнить биографические подробности – пребывание Эммануэля Левинаса в концентрационном лагере в годы второй мировой войны с необходимостью влечет за собой критическое отношение к возможности диалога между Я и Ты в подобных предельных ситуациях. Возможна ли этика в ситуации войны, а точнее – как именно она возможна – один из главных вопросов философии Левинаса. Противопоставления этики и политики, онтологии и метафизики, тотальности и бесконечного, рождены не как чисто философские конструкты, но через непосредственный экзистенциальный опыт. Пожалуй, самая известная максима Левинаса:

«Я ответствен за Другого, даже когда он наводит на меня скуку или травит меня»^[11], утверждает этическую асимметрию в качестве первичной по отношению к диалогической взаимности.

Этическое отношение, оказываясь определяющим для субъективности, в дальнейшем начинает еще больше расширяться, трансформируя всю антропологическую конструкцию в целом.

«Глазами Другого на меня смотрит «третий»»^[12] – ведь Другой, которого встречаю я – не единственный в мире, у него тоже есть свой Другой. Так в философии Левинаса появляется *третий*, а вместе с ним и идея справедливости, ответственности, суда – как условия существования субъективности. «Присутствие лица — бесконечность Другого — это нужда, и присутствие «третьего» (то есть всего смотрящего на нас человечества), и власть, велящая повелевать»^[13].

В моем ответственном отношении к Другому открывается ответственность перед всем человечеством в целом, и появляется необходимость теории, этической концепции, позволяющей установить и сохранить справедливость. Этическое отношение предшествует любой теории, в том числе и моральной, но для установления справедливости возникает нужда в теоретизации опыта этической вовлеченности. «Необходимость в теоретической позиции возникает тогда, когда мне надлежит отвечать не только перед лицом другого человека, но и перед находящимся рядом с ним лицом третьего человека. Сама встреча с Другим уже есть моя ответственность за него»^[14]. Справедливость базируется на признании уникальности Другого, единичный характер личности открывается через осознание тайны и смертности Другого. Справедливость требует сравнивать несравнимые уникальности, анализировать ситуацию, взвешивать, выносить суждения – так из этической позиции рождается философия, считает Левинас. «Философия в этом смысле есть мудрость, родившаяся в глубинах первоначального сострадания»^[15].

Уникальность Другого порождает призыв к справедливости, который в очередной раз трансформирует всю структуру темпоральности, преобразуя время Другого в то, что непосредственно касается меня, что я могу *взять на себя* в этическом усилии. Так незапамятное прошлое Другого, которое никогда не было моим прошлым, становится, в этическом отношении, временем моего опоздания на призыв Другого о помощи, временем, которое вызывает к жизни понятия сострадания и прощения. Настоящее становится временем работы во имя справедливости, временем освящения, сакрализации светских законов, приводящих к построению справедливого сообщества. Будущее в этическом измерении так же претерпевает трансформацию, оставаясь, тем не менее, событием интересубъективности. Оно должно быть постигнуто в терминах справедливости, и не может быть теперь рассмотрено как автоматическая смена одного настоящего, другим, происходящая независимо от усилий субъекта. Будущее открывается как угроза смерти Другого, как суд, как то, что находится за пределами моих сил, но взывает к справедливости теперь, в настоящем, к усилиям построения справедливости, и тогда будущее открывается как надежда. Важно, что это будущее и прошлое Другого уже не отделено абсолютно от субъекта, он уже имеет отношение к этом времени, поскольку оно преобразуется его личной вовлеченностью.

Так этическое отношение, которое Левинас считает первичным, предшествующим и самосознанию личности, и субъектно-объектному отношению к миру, трансформирует интересубъективную темпоральность, открывая в ней темпоральность этическую. Когда ответственность за всех других, в которой субъект обнаруживает себя изначально заброшенным, оказывается осознанной, взятой на себя, она становится принципом индивидуации. И, кроме этого, принципом построения социального, как такового.

«Любое социальное отношение производно, оно восходит к явлению Другого Самотождественному с помощью одного лишь выражения лица, без какого-то ни было опосредующего образа или знака»^[16]. Познание Другого заменяется в философии

Левинаса *отношением*, и оно открывает новый смысл социальности, которая базируется на интересубъективности, увиденной через оптику этики.

Через лицо Другого открывается Трансцендентность, и социальное как таковое становится вариантом отношения к ней. Трансцендентность, понятая как бесконечно Иное в метафизическом измерении, обращается к субъекту через призыв к социальной справедливости. «Наше отношение с Метафизическим является этическим отношением, а не теологией, не тематизацией, будь то даже познание по аналогии атрибутов Бога»^[17]. Так этика указывает на Метафизическое, разрушая при этом классическое для западной традиции субъектно-объектное отношение.

Таким образом, Другой не только трансформирует субъективную темпоральность, становясь причиной различия в ней трех уровней: субъективного, интересубъективного и этического. Через Другого открывается подлинное время, но не через его анализ или познание, а через свидетельство Другого о существовании метафизического измерения – *Выси*. И, наконец, этический призыв, исходящий от лица Другого связывает понятие социальной справедливости не с политикой, а с этим метафизическим измерением, с обращением к нам Бесконечно Иного.

[1] Левинас Э. *Время и Другой* / Эммануэль Левинас; [пер. с франц. А. В. Парибка] // Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека* – СПб. : Высшая религиозно философская школа, 1998. – С. 23.

[2] Здесь вполне уместна аналогия с понятием ретенции феноменологии Гуссерля, но для Левинаса это лишь отправная точка в его аналитике времени. Привнося категорию интересубъективности в анализ темпоральности, Левинас не столько возражает феноменологической традиции, сколько дополняет и расширяет ее.

[3] Там же. – С. 28.

[4] Левинас Э. *От существования к существующему* / Эммануэль Левинас; [пер. с франц. Н. Б. Маньковской] // Левинас Э. *Избранное: Тотальность и Бесконечное* – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 39.

[5] Там же. – С. 49.

[6] Левинас Э. *Время и другой*. – СПб., 1998. – С. 68.

[7] Левинас Э. *От существования к существующему*. – М.; СПб., 2000. – С. 59.

[8] Левинас Э. *Тотальность и Бесконечное* / Эммануэль Левинас; [пер. с франц. Г. В. Вдовиной] // Левинас Э. *Избранное*. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 205

[9] Левинас Э. *Ракурсы* / Эммануэль Левинас; [пер. с франц. Н. Б. Маньковской] // Левинас Э. *Избранное*. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 316.

[10] О возражении диалогической философии Мартина Бубера см. например: Левинас Э. *Тотальность и Бесконечное*. – М., 2000. – С. 102.

[11] Левинас Э. *От бытия к иному* / Эммануэль Левинас; [пер. с франц. Б. В. Дубина] // Левинас Э. *Избранное*. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 358.

[12] Левинас Э. *Тотальность и Бесконечное*. – М.; СПб., 2000. – С. 215.

[13] Там же. – С. 216.

[14] Левинас Э. *Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом)* / Эммануэль Левинас; [пер. с франц. И. С. Вдовиной] // Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечное*. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 356.

[15] Там же. – С. 357.

[16] Левинас Э. *Тотальность и Бесконечное*. – М.; СПб., 2000. – С. 216.

[17] Там же. – С. 110.