

Гаянэ Мартикян

ЭММАНУЭЛЬ ЛЕВИНАС О ФЕНОМЕНОЛОГИИ: ОПЫТ ЭТИЧЕСКОГО ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ

Розглянуто варіант етичного переосмислення феноменології Е. Гуссерля, запропонованого Е. Левінасом. Особлива увага приділяється поняттю інтенційності та alter ego в аспекті розуміння Іншого як основи етичного відношення.

Ключові слова: інтенційність, alter ego, Інший.

Рассмотрен вариант этического переосмысления феноменологии Э. Гуссерля, предложенного Э. Левинасом. Особое внимание уделяется понятию интенциональности и alter ego в аспекте понимания Другого как основы этического отношения

Ключевые слова: интенциональность, alter ego, Другой.

The article is devoted to the version of ethical rethinking of the phenomenology of E. Husserl, proposed by E. Levinas. Much attention is paid to the notions of intentionality and alter ego in the aspect of understanding The Other as a basis of ethical relationship.

Key words: intentionality, alter ego, The Other.

Учение Эммануэля Левинаса, сформированное в рамках феноменологической традиции, отличается этической нацеленностью на обоснование принципиальной значимости Другого как несводимого к миру объектов, подвластных рационализации и схематизации. Этическое отношение к Другому, а также утверждение его абсолютной инаковости (Другой есть абсолютно Иной) являются отправной точкой в осмыслении Левинасом идейных установок всей философской традиции, рассматриваемой в аспекте степени реализации ею этического подхода к Другому сквозь призму понятий истины, блага, смысла, тождественного, единого и др. Не остается без внимания и феноменология Э. Гуссерля, а вместе с ней и позиция М. Хайдеггера. Несмотря на признательность Гуссерлю, благодаря которому Левинас, по его словам, понял, что значит «работать в философии», он не во всем согласен со своим учителем и, как следствие, предлагает вариант этического переосмысления феноменологии, в котором наряду с Гуссерлем, рассматривает и М. Хайдеггера.

В рамках данной работы укажем основные моменты анализа Левинасом идей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Однако прежде, чем перейти к этому, обрисует общий ход его мыслей в отношении всей западной философской традиции.

Анализ всей истории западной философии дает основание Левинасу сделать смелый вывод о том, что понятия, восходящие еще к

древнегреческой мысли, а именно – «благо», «единое», «бытие» и т. д. – олицетворяют стремление к «насилию» по отношению к Другому, что находит отражение, к примеру, в поисках единого начала, основного источника, к которому все восходит и из которого все возникает, – начала, которое, по мнению Левинаса, унифицирует Другого, отрицая его инаковость. «Вода» у Фалеса, «бытие» у Парменида, «нус» у Гераклита – все это яркие примеры сведения Иного к Тожественному, тому, чем являюсь я сам, другие люди, т. е. к некому основанию, общему для всех и образующему, тем самым, определенную систему, тотальность, обеспечиваемую деятельностью своих частей, лишенных, однако, возможности ее покинуть.

При этом, замечает Левинас, «западная философия, чаще всего выступала в качестве онтологии: она сводила Другого к Самотождественному посредством нейтрального среднего термина, обеспечивающего интеллигибельность бытия» [5, с. 82]. Приоритет Самотождественного, завещанный нам Сократом и строящийся по принципу «я не в состоянии взять что-либо у Другого, если этого уже не было у меня» [5, с. 82], продолжает жить, считает Левинас, и в новоевропейской мысли. Современная философия – это философия эгологии, где «отношение к Другому осуществляется с помощью третьего термина, который я нахожу в себе» [5, с. 82]. Первенство Разума, утвержденное Сократом и сводящее Иное к понятиям, составляет суть всех нынешних конструкций теоретической мысли, определяемых Левинасом как «насильственное отношение» к Другому в стремлении дать ему тематизацию и интерпретацию. С этих позиций Левинас и оценивает феноменологию Гуссерля, и экзистенциализм Хайдеггера, представляющих собой, по его мнению, философию онтологии, или философию власти.

В феноменологии Левинас в первую очередь не принимает понятие горизонта, которое, по его мысли, «играет ту же роль, какую в классическом идеализме играло понятие; сущий возникает на основе, которая, опираясь на понятие, превосходит его как индивида» [5, с. 83]. «Обретая силуэт» в интерпретационном поле горизонта, сущий тем не менее «теряет лицо», становясь не более, чем объектом «разумения». Сопоставляя идеи Гуссерля с Хайдеггером, Левинас снова приходит к неутешительным выводам: хайдеггеровская «онтология подчиняет любое отношение с сущим отношению с бытием и тем самым утверждает приоритет свободы (свободы Я – Г. М.) над этикой (этикой по отношению к Другому – Г. М.)» [5, с. 83–84]. Здесь опять-таки «отношение к бытию,

которое выступает в качестве онтологии, заключается в том, чтобы нейтрализовать сущего с целью понять его и «уловить» [5, с. 84].

Таким образом, резюмирует Левинас, философия и Гуссерля, и Хайдеггера устанавливает верховенство Я над Другим, при этом свобода Я не ставится под вопрос, что и ведет в конечном счете к власти Тожественного по отношению к Иному, становящемуся лишь объектом понимания и тематизации. В таком случае, полагает Левинас, возникает острая необходимость в поисках новых, этических подходов к решению проблемы Другого, опирающихся на новые, этические условия осуществления опыта Иного как несводимого ни к «горизонту», ни тем более к «бытию». Философ предлагает заменить существующую онтологию на метафизику, реализуемую как этическое отношение к Другому и призванную сохранить инаковость Иного, не образуя при этом тотальности между Тожественным (Я) и Иным. Однако проблема заключается в том, каким образом сохранить «нетронутость» Другого, его «неприкосновенность», сберечь дистанцию между Я и Другим (чего не пытается делать вся традиционная онтология, разрушающая расстояние между ними и превращающая, тем самым, Иное в Тожественное). Левинас бросает вызов всей рациональной философии и призывает отказаться от понятий единого, Тожественного и др. в попытке отыскать новое измерение реальности Другого, не лишаящее его индивидуальности и неповторимости, а способствующее его самораскрытию и самореализации.

Крайне важно, подчеркивает «метафизик», относиться к Иному как к Идеалу, т. е. тому, что, будучи воплощением совершенства, берет свое начало из бесконечности, оставаясь при этом недоступным, трансцендентным. Наличие дистанции по отношению к Другому – это главное условие сохранения его инаковости. Метафизика и служит тем самым способом, который позволяет устранить тематизацию как лишение индивидуальности Другого. Мыслить метафизически, т.е. «говорить по направлению к Другому» – отношение к Другому как собеседнику, как к сущему – предшествует любой онтологии» [5, с. 85].

Левинас переосмысливает гуссерлевское понятие интенциональности как основы деятельности сознания субъекта. Этическая константа побуждает Левинаса отказаться от трактовки интенциональности в духе Гуссерля, носящей, по мнению философа, сугубо объективирующее значение. Стремясь уклониться от понимания отношения к Другому как разновидности интенциональности, Левинас выдвигает следующие аргументы:

1. «Интенциональность – это репрезентация, то есть воспроизведение, делающее присутствующим то, что в опыте сущностно является отсутствующим» [8, с. 92], а именно Другого.
2. «В отношении к Другому сознание оказывается направлено на то, что принципиальным образом его превосходит, подобно тому, как в «Третьем размышлении» Декарта идея бесконечного превосходит *cogito*, обнаруживающее ее в себе. Это обнаружение исключает момент инициативы со стороны Я» [8, с. 92]. Инициатива, присутствующая в интенциональности (в виде телеологии, воли и т. д.), обуславливает своего рода насилие над Другим, считает Левинас.
3. «Интенциональность дает нам иллюзию объективного познания Другого, превращая Другого в объект теоретического рассмотрения» [8, с. 93], против чего выступает Левинас. Другой является ценным сам по себе, он несет смысл в себе, а не наделяется им со стороны интенционального Я.

Если и следует признать, делает вывод «метафизик», интенциональность как необходимый способ человеческого существования, то необходимо наделить ее полнотой этического отношения, заключенного в восприятии Другого как неисчерпаемой духовной реальности, выходящей далеко за пределы всякого теоретического осмысления и разрывающей цепи всякой тематизации и объективации. Левинас пытается изменить русло движения интенциональности следующим образом: «интенциональность не есть направленность человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к ничто (Хайдеггер, Сартр), это – обращенность к иному, в конечном счете к субъективности Другого, наделенной не только теоретическим сознанием, но и душевной жизнью» [1, с. 378].

Левинас предлагает использовать понятие близости в качестве альтернативы гуссерлевской интенциональности. Близость «не только не сводится к сознанию, но вписывается в него, как чуждое ему свойство; чувство близости – это метаонтологическая и металогическая страсть, которой сознание захвачено до того, как оно стало образным, и постигается без каких-либо *a priori*» [1, с. 378]. «Близость – не интенциональность», – с воодушевлением заявляет Левинас. «Быть рядом с чем-то не значит открыться, быть открыто направленным или даже интуитивно «наполнять» направленное на него «знаковое мышление», всегда придавая ему тот смысл, который несет субъект. Приблизиться значит дотронуться до *ближнего* вне данных, воспринятых познанием на расстоянии, значит приблизиться к Другому» [4, с. 346].

Близость – это принятие Другого, построенное по принципу «один-для-другого» и значимое только в контексте ответственности за Другого как конечного, смертного существа, нуждающегося в помощи и милосердии со стороны Я. При этом специфика близости заключена в неустранимости ею определенного расстояния между Я и Ты, наличие которого только и обуславливает восприятие Другого как господина, как Вы, смотрящего на Я с вершин бесконечности и остающегося в своей инаковости недоступным и непостижимым. Ярким примером близости как этического отношения, лишённого интенциональности, может служить, полагает Левинас, ласка в отношениях между мужчиной и женщиной, ценная сама по себе в соприкосновении с кожей, ощущением нежности Другого без восприятия его как объекта сознания. «Близость по ту сторону интенциональности – <...> связь с Ближним в моральном смысле слова» – есть «контакт, не превращающийся в ноэтико-ноэматиическую структуру Гуссерля, где происходит любая передача посланий <...> – это изначальный язык, язык без слов и предложений, чистая коммуникация» [4, с. 340].

На основании вышеизложенных идей Левинаса можно сделать вывод о том, что отношение Я-Ты – это не только ответственность; это непосредственное никакими априорными категориями, знанием *внимания* в восприятии Другого. Диалог Я-Ты определяется философом как трансцендентное отношение, сохраняющее одновременно отделение и связь между двумя собеседниками, и, как следствие, способствующее раскрытию полноты обеих субъективностей.

Дальнейшее продолжение спора с феноменологией приводит Левинаса к переоценке им таких гуссерлевских понятий, как аналогизирующая аппрезентация и *alter ego*.

Как известно, восприятие другого человека, по Гуссерлю, возможно только в аналогизирующей аппрезентации, образующей «некий трансцендирующий опыт» [8, с. 89]. Другой для Гуссерля является исходным пунктом опыта чужого. Чтобы понять, что такое чужое вообще, необходимо встретить другого человека, другое Я. Чужое для феноменолога – это «то, что фундированным образом дано в опыте как первично неосуществимое и не как самоданное, однако, как то, на что последовательно указывает опыт и что опыт удостоверяет» (цит по: [8, с. 89]). Левинас же, делая перевод «Картезианских размышлений» Гуссерля на французский язык, по-иному располагает акцент в этой фразе: «чужое – это то, что может быть дано только посредством непрямого опыта, фундированного опыта, который не представляет сам объект, но который лишь предполагает его и поверяет это предположение внутренней

согласованностью» (цит по: [8, с. 89]). Таким образом, как указывает А. Ямпольская, «вместо «данного в опыте» в качестве «несамоданного», которое опыт, тем не менее, удостоверяет, у Левинаса выступает некоторое «предположение», которое поверяется или проверяется общей «согласованностью»» [8, с. 89–90]. Главное, что тревожит Левинаса, – это гуссерлевское «конституирование intersубъективности из солипсизма монады», которая «в принципе могла бы быть описана, как если бы она была единственной» (цит по: [8, с. 90]). Позднее критическое отношение Левинаса к идее Гуссерля об аналогизирующей аппрезентации усиливается еще в большей степени. Левинас пишет: «отношение с Другим не есть ... вчувствование, когда мы, ставя себя на место Другого, узнаем его как подобного нам, хотя и внешнего» (цит по: [8, с. 90]). Понятие alter ego – другой Я – не устраивает Левинаса, рассматривающего его как способ реализации «насилия» над Другим, заключенного в восприятии Другого только на основе его соотнесения с собой, со своим телом, своими мыслями, приписываемыми затем Другому. Для Левинаса боязнь лишиться Другого своей инаковости приводит к неприятию понятия alter ego: alter ego есть другое Я, пусть другое, но все же Я; в то время, как Другой не есть Я, Другой есть Другой, причем абсолютно Другой.

Выступая в защиту Гуссерля, Ж. Деррида в работе «Насилие и метафизика» подчеркивает, что нежелание Левинаса мыслить Другого в терминах alter ego связано с глубоким непониманием мысли Гуссерля: «... невозможно без искажения его наиболее явных и открытых намерений, предполагать, что Гуссерль превратил другого в меня другого (в фактическом смысле этого выражения), в реальную модификацию моей жизни» [3, с. 192]. Противясь мысли Левинаса о том, что аналогическая аппрезентация лишает Другого его абсолютной инаковости, сводя его к alter ego – другому Я, Деррида пишет: «Необходимость прибегнуть к аналогизирующей аппрезентации, никоим образом не означая аналогизирующей и ассимилирующей (уподобляющей) редукции иного к тождественному, подтверждает и сохраняет отделенность, непреодолимую необходимость непредметного посредничества. Если я иду к другому не путем аналогизирующей аппрезентации, если я приближаюсь к нему непосредственно и исходно, в молчании и через причастие его собственным переживаниям, то другой перестает быть другим» [3, с. 190]. Более того, касательно соотношения этики и феноменологии Деррида полагает, что «этика не только не растворяется в феноменологии и не подчиняется ей, но – как раз наоборот – обнаруживает в ней свой собственный смысл, свою свободу и радикальность значения» [3, с. 186].

Тем не менее специфичность идей Левинаса в отношении взглядов Гуссерля, указывает Ямпольская, заключается именно в том, что суть его критики не сводится в первую очередь к осуждению Гуссерля в аспекте вписывания Другого в некоторый горизонт конституирования, в создании системы. Вовсе не в этом смысл утверждения: «Другой как Другой есть не просто *alter ego*. Он является тем, чем я не являюсь». «Для Левинаса, – утверждает Ямпольская, – самое неприемлемое в гуссерлевской концепции то, что «я апперцепирую Другого не просто как дубликат себя самого, <...> я апперцепирую Другого как обладающего такими модусами явлений, которые я сам имел бы как им равные, если бы переместился Туда и был бы Там» [8, с. 91]. Таким образом, речь вовсе не о том, что Другой есть для меня тот, кем я никогда не смогу быть, и не о том, что, как указывает Деррида, интенциональный феномен *ego* рассматривается как исходная не-феноменальность. «В самой основе аналогизирующей аппрезентации лежит простой жест «поставить себя на место другого» («а что бы ты сделал на его месте?», «а если бы с тобой так поступили?»). Этот-то абсолютно базисный <...> опыт и представляется Левинасу наивным в этическом смысле. Радикальная чуждость другого заключается не в том, что у него есть кинестетические ощущения или его внутренняя жизнь, которые мне недоступны <...>, а в том, что он *этически* мне не равен, его переживания *этически не равны* моим аналогичным переживаниям» [8, с. 91].

Таким образом, согласно Левинасу, трансцендентность Другого не сводится к недоступности его переживаний. Трансцендентность Другого – это то, что не может быть мне дано ни в каком опыте; сама его инаковость есть в корне отличное от меня самого духовное измерение, предполагающее этическую асимметрию, образующую неравенство смысла Другого по отношению к Я. Инаковость Другого – это его абсолютная инаковость, не редуцируемая поэтому ни к моим переживаниям, ни к моим ощущениям. Другой предстает недоступным не потому, что он не доступен, а потому, что он исходит из совершенно другой реальности, бесконечной реальности, не поддающейся никакому соотносению с Я.

Именно на этом и основана оригинальность подхода Левинаса, которая, по мнению Ямпольской (и над этим есть смысл задуматься), обуславливает возможность критического отношения к описанию Другого в понятии *alter ego* или аналогизирующей аппрезентации. Чтобы лучше понять причины, побудившие Левинаса к критическому отношению к Гуссерлю и Хайдеггеру, отметим следующие цементирующие идеи концепции мыслителя:

1. Метафизика, по убеждению Левинаса, должна предшествовать онтологии. Метафизика есть этика, которая направлена на реализацию целостного отношения Я-Ты. Отношение Я-Ты, взывающее к подлинной духовной жизни, есть отношение, основанное на Желании, метафизическом желании Другого. Это Желание, устремленное в бесконечность Другого, не есть потребность, цель которой – в нахождении своего удовлетворения. В отличие от нее, Желание – это отношение к Другому, не знающее удовлетворения, а обретающее свой смысл в постоянном движении к Другому. «Метафизическое желание – это <...> желание, которое буквально своей кожей ощущает удаленность Другого, его инаковость и пребывание вовне. Для Желания эта инаковость, ее неадекватность идее имеют особый смысл. Она понимается им как инаковость Другого и как инаковость Всевышнего. Именно благодаря метафизическому Желанию зарождается ощущение выси» [5, с. 74–75]. Это Желание есть Доброта – одержимость, которая «не удовлетворяется, но углубляется Желанным» [4, с. 300]. Как видим, в Желании интенциональность занимает главенствующее место, однако эта «интенция направлена непосредственно к Другому...» [2, с. 544].
2. Доброта как Желание, заключающее в себе и справедливость, предусматривает неравенство Я и Другого, осуществляемое в восприятии Другого как беззащитного существа, не способного никоим образом защищаться и поэтому молящего о пощаде. «Не убий!» – призыв и требование одновременно – есть сама суть Другого, его способ существования как таковой. Другой, сопротивление которого – только нравственное сопротивление, – «в своей трансцендентности господствующий надо мной, – это чужеземец, вдова или сирота, по отношению к которым я испытываю чувство обязательства» [5, с. 218]. Левинас настаивает на асимметричности этического отношения к Другому: личность становится моральным субъектом как таковым только в том случае, если не рассчитывает на взаимность.
3. Особое значение имеет понятие лика в описании отношения с иным. «Лик» значим в попытке Левинаса определить диалог в аспекте отношения «лицом-к-лицу», рассматриваемом в первую очередь в качестве личностного восприятия Другого. Левинас полагает, что «Иное не указывает на себя своим ликом, оно есть этот лик: <...> абсолютно присутствующий в своем лике Другой – без какой-либо метафоры – поворачивается ко мне лицом» (цит по: [7, с. 407]). В этом состоит «нагота» Другого, который «дает себя «лично» и без аллегорий только в лике» [7, с. 407]. В то же время лик не есть лицо, это не внешнее оформление Другого, его пластическая форма: «лик предстает в своей

нагоге, это не форма, скрывающая – но тем и указывающая – глубину, не феномен, скрывающий и тем самым выдающий вещь в себе. Иначе лик совпал бы с предполагающей его маской» [4, с. 317]. Лик есть то, что исходит из бесконечной реальности, именно поэтому «это не просто, как утверждает происхождение слова, то, что видимо, так как обнажено. Это также то, что видит. Не столько то, что видит вещи – теоретическое отношение, – но то, что обменивается взглядом. Лицо есть лик только внутри ситуации лицом к лицу» (цит по: [7, с. 407]). В этом одна из причин отказа Левинаса от предлога «с», соответствующему, по его мысли, отношению «бок о бок», и принятия понятия «лицом к лицу» как отношения непосредственной встречи с Другим. Лицо есть начало философии как этическое требование соблюдения справедливости и одновременно условие ее появления: «справедливость возникает, если только мы сталкиваемся с Лицом Другого, она рождается из чувства ответственности за Другого; справедливость предполагает оценку и сравнение того, что в принципе не подлежит сравнению, поскольку каждое бытие уникально; любой Другой уникален» [6, с. 356].

4. Отношения между Я и Другим – это «наукоучение», где богоявленность Другого – мой учитель, а Я – его ученик. Дискурс, являющийся основой такого этического урока, выступает в качестве реализации встречи, при которой поучение не сводится к майевтическому методу Сократа. Оно приходит извне, принося мне то, что во мне не содержится.

5. Отталкиваясь от оппозиции Тожественный-Иное, Левинас дает новое толкование объективации. Объективация предстает исключительно в этическом плане как то, что служит основой отношения Я-Ты: принимая Другого, воспринимая Другого, я «дарю» ему этот мир, объективируя с помощью речи, языка предметы окружающего мира. Именно таким способом отношения к Другому и оправдывается объективированный подход к человеческому миру – только желание «дарить» этот мир Другому позволяет тематизировать мир вещей, подводить его под категориально-понятийный аппарат.

6. Левинас использует также понятие следа, который несопоставим с физическим следом, оставляемым животными либо людьми. След – это то, чего уже нет, но что, тем не менее, присутствует в неявленном виде. След Лица – это отсутствие присутствия или присутствие отсутствия той бесконечной реальности, из которой приходит лик, – а именно из «оности». «Оность» – это третье лицо, «положение следа» есть условие отношения Я-Ты. Это способ, благодаря которому Я имеет право относиться к Другому именно как к Ты, видя в нем, тем не менее, источник оности,

чего-то не наблюдаемого, но все-таки незримо присутствующего во встрече двух субъектов. «Оность» этого Он – «не данность находящейся в нашем распоряжении вещи, которой Бубер и Габриэль Марсель для описания человеческой встречи справедливо предпочитали Ты. Движение встречи, – продолжает Левинас, – не добавляется к неподвижному лику. Оно – в самом этом лике. Лик сам по себе – явление и трансценденция. Но будучи совершенно открытым, лик может быть одновременно в себе, принадлежа следу «оности». «Оность» – это источник инаковости бытия, к которому причастно, выдавая его, «в себе» объективности» [4, с. 321].

Как можно убедиться, ряд вышеуказанных идей Левинаса определяет его стремление дать иное понимание тем или иным философским традициям, в частности, феноменологической. Причисляя себя к феноменологии, Левинас предлагает ее этический вариант, базирующийся на концепте Иного как носителя неисчерпаемого смысла и неисчерпаемой ценности, берущих свое начало в Бесконечном. Этическое переосмысление феноменологии, к которой призывает Левинас, – это, на наш взгляд, прекрасная возможность по крайней мере задуматься над отношением к Другому, по-новому взглянуть на его явление не только как на основу нашей теоретико-познавательной сферы, но и как на условие нашей духовно обогащенной жизни.

1. Вдовина И. Левинас Эммануэль // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 2001. – С. 378–379.
2. Воробьева В. С. Левинас Эммануэль // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 542–546.
3. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2007. – С. 127–250.
4. Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 292–349.
5. Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66–291.
6. Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эммануэлем Левинасом. // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 356–364.
7. Ямпольская А. В. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 404–407.
8. Ямпольская А. В. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии // Логос. – М., 2004. – № 1 (41). – С. 88–105.