

УДК 111

К проблеме интерсубъективного опыта в философии Э. Левинаса и П. Рикёра

В статье показано, что основанием интерсубъективного опыта выступает пассивный характер человеческой субъективности, понимаемый как изначальная обращенность к другому, признание своей онтологической вины и ответственности перед другим. Выдвигается идея о том, что сам социальный мир существует благодаря способности субъективности свидетельствовать о своем асимметричном, ответственном положении перед другим.

Ключевые слова: субъективность, ответственность, признание, совместность, современная философия.

В своей ранней работе «Время и другой» Э. Левинас связывает возникновение субъективности с опытом различия, дифференциации (гипостазис) от акта-существования, от самого бытия как области тождественного и неразличенного [3, с. 48]. Понимание бытия (*ilya*) Левинаса во многом совпадает с осмыслением бытия-в-себе Ж.-П. Сартра. В своей фундаментальной работе «Бытие и ничто» Сартр характеризует бытие-в-себе как «самотождествующее наличие»; бытие инертно, фактично и абсурдно [8, с. 59]. Бытие трансцендентно всему внешнему и внутреннему, оно не поддается никакой дифференциации. «Различение „субъект-объект“, посредством которого мы рассматриваем суще-

Как цитировать статью: Костомаров А. С. К проблеме интерсубъективного опыта в философии Э. Левинаса и П. Рикёра // Ценности и смыслы. 2017. № 4 (50). С. 125–133.



А. С. Костомаров

Кандидат философских наук, доцент Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева
E-mail: arthur_boyard@mail.ru

Arthur S. Kostomarov
PhD (Philosophy),
Associate Professor,
Department of Philosophy,
Samara State University

ствующее, — пишет Левинас, — не является исходной точкой размышления о бытии вообще» [5, с. 103]. В своем исследовании «Опыт приближения к иному» М. Н. Евстропов пишет о том, что Левинас создает «критическую мифологию бытия», целью которой является дезавуировать метафизическое понимание бытия и утвердить приоритет сущего над бытием [2, с. 68]. Согласно Левинасу, опыт различия, гипостазирования приводит к возникновению единичного, сингулярного бытия («ипостась», «тождественное»). «Гипостазис, то есть настоящее Я, — это свобода. Существующий властвует над актом существования, господствует над своим существованием как муж, как субъект. Есть нечто, что в его власти. Это — первая свобода; пока еще — не свобода выбора, а свобода начала. Теперь есть существование, исходящее из чего-то. Эта свобода заключена во всяком субъекте в силу того обстоятельства, что субъект, существующий, есть» [3, с. 51]. Освобождаясь (через различие) от акта-существования, существующий не просто обретает свое собственное бытие, но неизбежно начинает замыкаться в нем, полагать себя в его рамках. Субъективность здесь понимается как такое единичное бытие, которое обладает тождественностью существования и самодостаточностью. Однако, утверждает Левинас, такое замкнутое, центрированное на себе бытие, должно быть преодолено. В этом состоит направленность философии Левинаса, которая стремится преодолеть как понимание субъективности, характерное для классической метафизики (неизменная, тождественная монада), так и представление о чистой, трансцендентальной субъективности в феноменологии Гуссерля.

Таким образом, Левинас отказывается от рассмотрения субъективности по модели субъекта как направленного на себя бытия, тождественного и не способного к обновлению, т.е., как подчеркивает философ, не имеющего доступа ко времени. Замкнутая на себе субъективность существует только в настоящем, ей недоступно течение времени, сама временность, а значит и будущее. Французский философ полагает, что субъективность обретает выход ко времени, к будущему как своей возможности через опыт встречи с другим. Будущее — это есть время другого. Другой «всегда грядет», наступает, его присутствие не имеет никаких трансцендентных оснований. Как отмечает Рудольф Бернет, неправильно говорить о субъективности, потому что до встречи с другим не существует ни субъекта, ни времени [1, с. 103].

В «Тотальности и бесконечном» Левинас подчеркивает, что другой, мир других нарушают границы одиночного существования, придавая бытию субъективности разомкнутый и незавершенный характер. Таким образом, субъективность как индивидуальное бытие, бытие-для-себя, всегда оказывается бытием-для-другого. «Мое бытие, — пишет Левинас, — творит себя, творя себя в дискурсе для других, оно есть то, что обнаруживает себя перед другим и вместе с тем участвует, присутствует в собственном проявлении» [5, с. 85].

Опираясь на феноменологию Левинаса, мы приходим к выводу, что другой является «первичной данностью», которая предшествует как миру физических объектов, так и миру общественному, социальному. Левинас утверждает, что «постановка моей спонтанности присутствием другого» [3, с. 109] является первопричиной моей свободы, осознания собственной субъективности. Другой, как отмечает Левинас, не может быть рассмотрен в терминах интенциональности, направленности сознания на мир, в форме теоретического рефлексивного опыта, — опыту другого соответствует «неинтенциональное сознание», согласно которому другой всегда уже является частью моего опыта, моего присутствия в мире. Интенциональность связана с представляющим сознанием, уничтожением инаковости другого. Исходя из этого феномен другого раскрывается в философии Левинаса не как априорная структура сознания (Делёз), а как живое, конкретное, отличное от меня бытие. «Другой, — отмечает Левинас, — не может стать содержанием для меня, как бы далеко ни простиралось мое мышление: он то, что нельзя помыслить, он — бесконечность, он признан бесконечностью. Это признание его возникает не как мышление, а как моральность» [5, с. 209]. Важно подчеркнуть оригинальность философии Левинаса, которая не просто обнаруживает субъективность в ее направленности на другого, но прежде на инаковость и индивидуальность другого. «Полагая инаковость другого как тайну, — пишет Левинас, — я полагаю ее не как свободу идентичную моей собственной и сталкивающуюся с моей свободой, я полагаю пред собой не другого существующего, я полагаю инаковость. Инаковость другого не является следствием его самоидентичности — она ее конституирует: другой есть другой. Другой в качестве иного существует в измерении высоты и унижения — блистательного унижения: он имеет облик бедняка, чужестранца, вдовы, сироты, но одновременно и лик господина,

призванного жаловать мне свободу и подтверждать ее» [5, с. 21]. Как отмечает А. Ямпольская, «Радикальная инаковость другого не может быть, согласно Левинасу, ни предвосхищена в протенциях, ни удержана (с точки зрения Левинаса, ре-презентирована, то есть потенциально возвращена) в ретенции. Другой является своего рода „особой точкой“ пространства темпоральности» [9, с. 177].

Другой являет себя в мире посредством лица. Лицо есть способ бытия другого, в котором он демонстрирует свою инаковость и индивидуальность. Именно лицо различает и отличает другого, поэтому невозможно понимание другого по аналогии с Я, как *alterego* (нет одинаковых лиц). Левинас критикует классическую метафизику и определяет ее как метафизику трансцендентального субъекта, оптический интерес, который был сосредоточен на связи вида и видимости. Спекулятивной философии Левинас противопоставляет этически ориентированную метафизику, ядром которой является инаковость другого, отношение лицом-к-лицу.

Э. Левинас разрабатывает негативную онтологию лица. Лицо не может быть понято по принципу наличного, как вещь, как предмет. Если бытие вещей связано с тем, что вещи обладают уже данной им формой, то лицо — по ту сторону формы, лицо разрушает всякую форму и определенность. Лицо — это то, что трансцендирует собою всякую данность и определенность. В своей философии Левинас разрабатывает идею неинтенциональности лица. Лицо — это такое бытие, которое от всего отдельно, его смысл не конституируется извне и не определяется посредством внутреннего опыта. Смысл лица внеинтенционален. Лицо обладает парадоксальным характером: с одной стороны, лицо есть способ бытия другого — другой являет себя как лицо, поэтому лицо всегда лично и индивидуально, с другой стороны, оно объявляет собой то, что не имеет прямого отношения к другому, к порядку субъективного. Отметим, что лицо не несет в себе какого бы то ни было извне заданного или субъективного смысла, лицо демонстрирует лишь только различие, свое отличие как по отношению к внешнему, феноменальному миру, так и по отношению ко всему субъективному. В этом смысле основное онтологическое различие Хайдеггера между бытием и сущим, которое дано во временности и конечности *Dasein*, у Левинаса раскрывается в феномене лица.

Лицо, согласно Левинасу, открывает порядок иного, оно свидетель-

стует о присутствии иного в мире, — отношении другого не к порядку тождественного, а к порядку бесконечного, к инобытию. «Другой не просто возникает в собственном лице как феномен, подчиненный воздействию и власти свободы. Бесконечно далекий от того отношения, в которое он вступает, он сразу же предстает в нем в качестве абсолюта... бытие, предстающее в лице, приходит откуда-то свыше, из сферы трансцендентного, где оно может представлять в качестве „чужого“ и при этом не противостоять мне в качестве препятствия или врага... Другой, в своей трансцендентности господствующий надо мной, — это чужеземец, вдова или сирота, по отношению к которым я испытываю чувство обязательства» [5, с. 263]. Лицо в интерпретации Левинаса выражает собою инобытие, лицо есть след, знак трансцендентного.

Специфика бытия лица связана с тем, что оно существует как несокрытое начало. Лицо открыто и явлено (нагота лица). Именно явленность, обнаженность лица открывает мне значимость бытия другого, хрупкость и неповторимость его существования. Лицо в этом отношении понимается как то начало, которое впервые открывает пространство значимости, раскрывает мир человека как мир значимого другого. Важно отметить, что лицо в философии Левинаса выступает источником значимого начала в мире, т.е. значение не полагается субъектно, но имеет своим основанием лицо другого.

Радикальная инаковость лица, его открытость исключает возможность обратиться к другому на «ты», Левинас подчеркивает неравное отношение между мной и другим, проистекающее из самого радикального различия (лица) как способа бытия другого, исключающего всякую тождественность и взаимообратимость между Я и Ты.

Опираясь на философию Левинаса, мы приходим к пониманию другого как живой трансценденции, которая размыкает границы субъективности и не дает ей застыть в рамках одного и того же тождественного опыта.

Опыт отношений с другим имеет этический характер, который заключается в том, что Я всегда открыто опыту другого, его призыву, просьбе. Открытость другому, способность ответить на его призыв, позволяют субъективности трансцендировать себя, выходить за свои пределы. Таким образом, человеческая способность к трансцендированию обнаруживается не в отношении человека к миру, а в его опыте общения с другим, с иной субъективностью, нежели его собственная.

В итоге опыт другого — это опыт трансцендирования своего собственного бытия, своей субъективности (за-пределы-себя). Особенно подробно в этой связи Левинас говорит о страдании другого, по отношению к которому я не могу занять внешнюю, индифферентную позицию. Напротив, Я всегда должно дать ответ, всегда должно как-то отнестись к опыту другого, занять по отношению к нему ответственную позицию. Таким образом, свобода моего Я начинается не с выбора «бытия-для-себя», но с ответственности перед другим. «Ответственность за другого — лицо, сигнализирующее мне: „ты не будешь убивать“ и, следовательно, также „ты ответствен за жизнь этого совершенно другого“, — это и есть ответственность перед каждым единичным и уникальным существом!» [5, с. 298]. Следуя за философией Кьеркегора и фундаментальной онтологией Хайдеггера, Левинас связывает ответственность с признанием изначальной онтологической вины («внепамятное прошлое») перед другим [5, с. 80]. Я всегда опаздываю на зов другого, на его призыв, поэтому я всегда испытываю вину, ответственность перед другим. Особенностью ответственного поступка является его свободный характер, нельзя принудить к ответственности, как нельзя передать ее другим людям, — она всегда результат признания своей вины перед другим. Причем речь идет о раскрытии своей ответственности всегда персонально, всегда от первого лица. Не может создаться ситуации, когда Я сможет проигнорировать страдание другого, его призыв. Анализ феноменологии Левинаса раскрывает субъективность как принципиально асимметричное по отношению к другому, бытие, которое обнаруживает себя, свою определенность в ответе на вызов другого (отвечающая субъективность). Давая ответ на призыв другого, Я обнаруживает направленность своего бытия на другого, свою неотчуждаемую ответственность и зависимость перед ним. В таком со-бытии другой, другая субъективность, открывается мне не категориально, не налично, а экзистенциально. Ответственность в отношении другого выступает, таким образом, как изначальная структура субъективности.

Таким образом, именно другой пробуждает меня в моей собственной индивидуальности, субъективности, поскольку моя субъективность, как показано в исследовании, сама себе не дана. Отсюда вытекает различие между феноменологией Левинаса и экзистенциальной философией Сартра, для которого другой всегда угроза моей свободы, другой подчиняет, объективирует мое бытие. Для Левинаса субъектив-

ность может быть мыслима только в отношении с бесконечно трансцендентным другим. В итоге мы приходим к выводу о пассивном характере субъективности, которая всегда существует в асимметричном отношении к другому

Этический опыт другого, согласно Рикёру, предполагает признание [6, с. 68]. Способность признавать открывает мне присутствие другого, мою причастность миру других. Признание связано с раскрытием другого как радикально иного по отношению ко мне бытия. Идея состоит в том, что признание происходит не через обнаружение подобия меня и другого, признание всегда оказывается связанным с установлением различия между мной и другим, раскрытием его индивидуальности и моей ответственности перед ним. Рикёр подчеркивает, что признание ответственности перед другим является условием существования «человека способного» [5, с. 80]. Именно во взаимодействии людей, в опыте их взаимопризнания реализуется человеческая субъективность. Поэтому социальная действительность, мир культуры как подлинно человеческая реальность выстраивается вокруг опыта признания и утверждения индивидуальности, содержание которого определено установлением и пониманием различий. Следуя за П. Рикёром, можно заключить, что сообщество, сама социальность — это совместное пространство недифференцируемых, разделенных идентичностей (субъективностей).

В работе «Я как другой» П. Рикёр указывает на то, что другой изначально не дан мне в полноте своего существования, в своей индивидуальности и инаковости; напротив, индивидуальность другого, его свобода не дана мне, но задана, т.е. требует своего раскрытия, утверждения [6, с. 208]. Соответственно, отношение Я и другого (интерсубъективное отношение) понимается не как некоторая данность, то, что мне всегда доступно, а как заданность, проект, как то, чего еще нет, то, что еще необходимо осуществить. Это приводит нас к выводу о том, что интерсубъективное пространство существует благодаря определенному экзистенциальному усилию человека (волевому, эмоциональному), связанному с обнаружением своей ответственности перед другим, признанием и утверждением его индивидуальности.

Этическое отношение к другому может быть представлено через опыт свидетельствования. В современной философии можно выделить два основных подхода к пониманию свидетельствования: онто-

логический подход и практический. Онтологическое понимание, которое берет свое начало в фундаментальной онтологии Хайдеггера и в дальнейшем разрабатывается Ханси, Делёзом и Бадью, связывает опыт свидетельствования с «верностью событию», смыслу. Событие понимается как такая подвижная, множественная структура, в которой заключен некий смысл, порядок, нуждающийся в своем повторении, утверждении, которое и делает его фактом действительности. Свидетельствование здесь есть форма актуального повторения смысла (здесь и сейчас). Свидетельствование как практический опыт разрабатывается в феноменологии Э. Левинаса и Ж.-Л. Мариона и герменевтике П. Рикёра. Для феноменологии Левинаса и Мариона характерно понимание свидетельствования как такого практического опыта, в котором субъективность раскрывает и предъявляет свою ответственность перед другим, осознает свою несвободу, свое ассиметричное положение перед бытием другого. В этом ракурсе свидетельствование раскрывается как постоянное держание, постоянное воспроизведение (усилие, сила) своей ответственности, своего не-алиби-в-бытии (М. Бахтин), которое эмпирически выражается в том, что Я может встать на место другого (Дж. Агамбен). Повседневными формами выражения свидетельствования являются взаимность, эмпатия, гостеприимство, сострадание, взаимопомощь.

Результатом такого взаимодействия, когда субъективность свидетельствует о своей ответственности, становится возникновение совместности, субституции, которая по Левинасу определяется общностью времени (диахрония). Диахрония, — пишет Левинас, — есть «конкретность времени, то есть время ответственности за другого» [4, с. 91]. Таким образом, совместность характеризуется общностью времени, единством переживания времени не как некой абстрактной длительности (физическое время), но как такого временного континуума (экзистенциальное время), в котором временность существования обнаруживает себя в открытости перед другим, направленности на другого («этическое время» — термин Левинаса). В этом смысле совместность есть длительность усилий, такая временная континуальность, которая целиком состоит из разрывов и остановок. Поэтому совместность всегда событийна, экстаична и неоднородна.

Итак, обращение к феноменологии Левинаса, к работам Рикёра позволило раскрыть интерсубъективный характер человеческого бытия

(субъективности). Как единичное, сингулярное бытие субъективность возникает через жест различия, отличия себя от акта-существования (Левинас), как самость, как индивидуальность субъективность обнаруживает себя (сбывается) в отношении к другому (Левинас, Рикёр, Марион). Специфика интерсубъективного опыта связана с асимметричным отношением к другому, с обнаружением своей направленности на бытие другого и признанием своей ответственности перед ним. Метафизическим основанием интерсубъективного опыта, самого совместного пространства людей является пассивный характер человеческой субъективности. Подчеркнем, что интерсубъективный опыт не может быть рассмотрен по типу наличной данности, как то, что мне доступно, интерсубъективное отношение присутствует в структуре человеческой субъективности не как данность, а как заданность, требующая усилия, человеческого действия, которое и придает ей содержание и смысл. В философии Левинаса и Рикёра социальный мир организуется вокруг этического опыта, связанного со способностью субъективности свидетельствовать, т.е. раскрывать, утверждать (через усилие, напряжение), свою ответственность, свое асимметричное положение перед бытием другого. Исходя из понимания такой способности, ее признания за другим и формируется совместность, само сообщество. Это есть опыт экзистенциального единства, который выступает недискурсивным основанием сообщества, самого совместного бытия людей.

Литература

1. Бернет Р. Травмированный субъект // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М. : Академический проект, 2014. 288 с.
2. Евстропов М. Н. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2012. 346 с.
3. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб. : Высшая религиозная философская школа, 1998. 266 с.
4. Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. М. : Водолей, 1998. 320 с.
5. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. СПб. : Фонд поддержки науки и образования «Университетская Книга», 2000. 416 с.
6. Рикёр П. Путь признания. М. : Российская политическая энциклопедия, 2010. 272 с.
7. Рикёр П. Я-сам как другой. М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М. : Республика, 2000. 639 с.
9. Ямпольская А. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии // Логос. 2004. № 1. С. 88–105.